Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

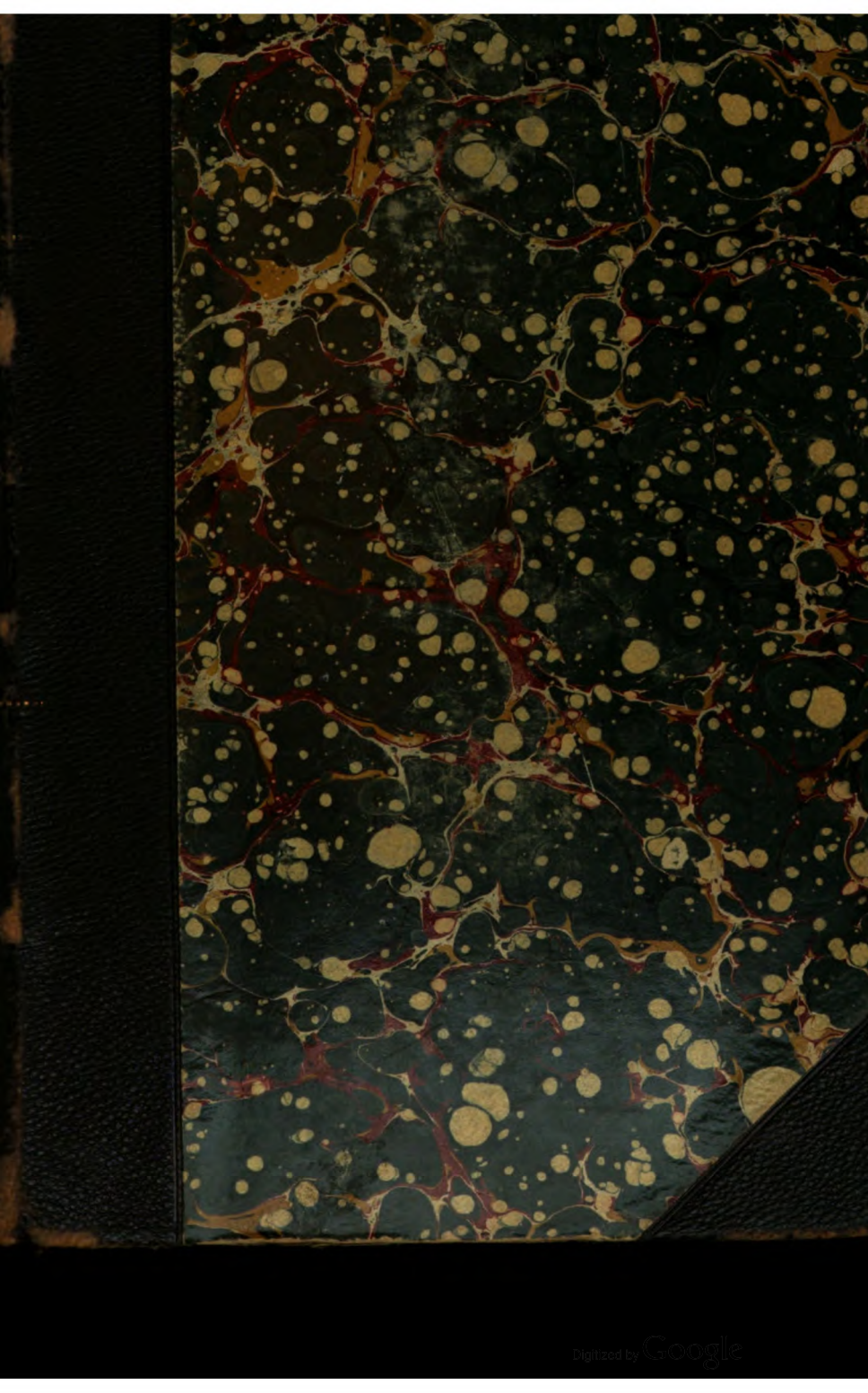
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


Digitized by Google

CP.150.15

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814)

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences."

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Achtundzwanzigster Jahrgang.

1904.

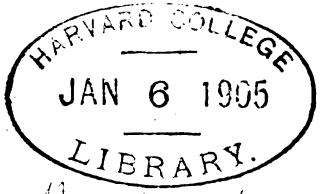
Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1904.

Digitized by Google

CP.150.15
IX



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Seite

N. Paulus, Die Reue in den deutschen Beichtschriften des ausgehenden Mittelalters 1

H. J. Cladder, Die Anlage des Jakobusbriefes 37

C. A. Kneller, Papst und Konzil im ersten Jahrtausend (3.—5. Art.) 58 519 699

H. Brewer, Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Coena Cypriani 92

St. v. Dunin-Borkowski, Methodologische Vorfragen zur urchristlichen Verfassungsgeschichte. 1. Art. 217

E. Dorsch, Zur Hierarchie des ‚Hirten' 250

H. J. Cladder, Der formale Aufbau des Jakobusbriefes . . 295

L. Fonck, Die Malereien der Katakomben Roms 331

N. Paulus, Die Reue in den deutschen Erbauungsschriften des ausgehenden Mittelalters 449

Fr. Schmid, Weitere Erörterungen über die eucharistische Gegenwart 486

L. Fonck, Streifzüge durch das Gebiet der neuesten katholischen Evangelienforschung 545

M. Flunk, Das Protoevangelium und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias 641

Digitized by Google

Seite

L. Fonck, Das sonnenumglänzte und sternenbekränzte Weib in der Apokalypse 672

N. Paulus, Die Reue in den deutschen Sterbebüchlein des ausgehenden Mittelalters 682

Rezensionen.

J. Stufler, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod (J. Kern) 116

M. Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel (H. Noldin) . 121

H. Denifle, Luther und Lutherthum I. (E. Michael) 123

K. M. Kaufmann, Das Kaisergrab in den vatikanischen Grotten (H. Grisar) 130

S. Binder, Die Hegemonie der Prager im Husitenkriege I. II. (A. Kröß) 134

F. Snopek, List papeže Hadriana II. a bulla Jana VIII. (Derſ.) 136

A. Westcott, Life and Lettres of B. F. Westcott (A. Zimmermann) 138

P. Th. Dangin, La Renaissance Catholique en Angleterre au 19 siècle (Derſ.) 139

W. Bright, The Age of the Fathers (Derſ.) 141

Staatslexikon² II—IV. (M. Hofmann) 144

Piat-Victorius ab Appeltern, Compendium iuris regularis (Derſ.) 146

Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 1—5 (Derſ.) 148

Herders Konverſations-Lexikon³ II. Bd. (U. Holzmeiſter) . . 156

Th. Granderath, Geſchichte des vatikaniſchen Konzils I. II. (H. Hurter) 157

Scheeben-Atzberger, Handbuch der kath. Dogmatik IV. (Derſ.) 343

A. Schill, Theologiſche Prinzipienlehre³ (E. Dorſch) 345

J. Pohle, Dogmatik I. II. (Derſ.) 345

S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien (N. Nilles) 354

A. Baumgartner, Geſchichte der Weltliteratur IV. (E. Michael) 356

Digitized by Google

Seite
L. Tallentyre, The Life of Voltaire (A. Zimmermann) 361
R. Rocholl, Bessarion (A. Kröß) 363
A. Demski, Papst Nikolaus III. (E. Michael) 365
F. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient (M. Hofmann) 370
W. Liese, Der heilsnotwendige Glaube (A. Merk). 373
B. Funke, Grundlagen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm (L. Köster) 376
M.-J. Lagrange, Le Livre des Juges; Études sur les religions sémitiques; La méthode historique (L. Fonck) 381
J. Belser, Geschichte des Leidens (Derf.) 387
Realencyklopädie für protestantische Theologie³ XI—XIII (Derf.) 390
A. Meyenberg, Homiletische u. katechetische Studien (M. Gatterer) 571
M. Högl, Die Bekehrung der Oberpfalz durch Maximilian I. I. II. (A. Kröß) 573
W. Fraknói, Innozenz XI. und Ungarns Befreiung (Derf.) . 578
A. Seeberg, Der Katechismus d. Urchristenheit (E. Dorfch) 581
H. Denifle, Luther in rationaliftifcher u. chriftlicher Beleuchtung (E. Michael) 585
J. Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht I. (M. Hofmann) 590
Fr. Wernz, Jus decretalium IV. (Derf.) 592
Th. Calmes, L'Evangile selon Saint Jean (L. Fonck) . . 594
J. Kohler und F. E. Peiser, Hammurabis Gesetz I. (M. Flunk) 597
D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung (Derf.) 597
D. Gla, Repertorium I. 1. u. I. 2. (H. Hurter) 606
X.-M. Le Bachelet, L'Immaculée Conception (A. Kröß) 723
Fr. Sippel, Über die Berechtigung der Vernichtung des kindlichen Lebens (H. Noldin) 726
J. E. Pruner, Moraltheologie³ (S. Auer) 728
A. Franz, Das Rituale von St. Florian aus d. 12. Jahrh. (E. Michael) 732

Digitized by Google

Seite

O. Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Literatur II. (L. Fonck) 736
Th. Zahn, Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Derſ.) 738
W. Ernesti, Die Ethik des Clemens von Alexandrien (E. Dorſch) 739
W. Capitaine, Die Moral d. Clemens v. Alexandrien (Derſ.) 739
L. Wintera, Braunau u. der 30jährige Krieg (A. Kröß) 744
J. Schmidt, Dialoge d. Basilius v. Achrida (A. Merk) . 746
K. Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz (E. A. Kneller) 748
J. Lahousse, Tractatus de Deo creante et elevante (H. Hurter) 750
L. Janssens, Summa theologica IV. V. (H. Strohſacker) 752
A. Harnack, Jus ecclesiasticum (J. Biederlack) 755

Analekten.

Eine unbeachtete Rede des hl. Chryſoſtomus an Neugetaufte (S. Haidacher) 168
Zur neueren kirchenrechtlichen Literatur (M. Hofmann) . . 193 631
Die Ausſichten der kathol. Kirche in England (A. Zimmermann) 198
Das Protoevangelium Gen. 3, 15 (M. Flunk) 206
Die ‚Bibliſche Zeitſchrift' (L. Fonck) 213
Zur Geſchichte des Gebetsläutens (E. A. Kneller) 394
Zur angeblichen Veräußerlichung des mittelalterlichen Beichtinſtituts (N. Paulus) 410
Die Religion der Kuttäer (E. Nagl) 415
Die hl. Kommunion als Viatikum (M. Gatterer) 424
Wernher von Elmendorf (E. Michael) 425
Hugo von Straßburg und das Compendium theologicae veritatis (L. Pfleger) 429
Heiner kontra Hoensbroech (H. Noldin) 440

Digitized by Google

Seite

Neuere moral- und pastoraltheologische Schriften (H. Noldin) . . 608
Dasbach gegen Hoensbroech (Derf.) 611
Der ‚Hymnus' im Epheserbriefe (1, 3—14) (Th. Innitzer) . . 612
Das Gutachten des P. Jakob Pontan S. J. (H. Bremer) . . 621
A. Meister über das historische Programm der Görres-Gesellschaft (E. Michael) 633
Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Trient (A. Kröß) 758
Die Stellung der griechisch-russischen Kirche zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis (A. Špaldák) 767
Röm 5, 12 und die Unbefleckte Empfängnis Mariä in der Tradition der orientalischen Kirchen (Derf.) 774
Zur Entstehung des Festes von der Unbefleckten Empfängnis (L. Fonck) 776
Zur Geschichte des Ave-Maria-Läutens (Derf.) 778
Die dogmatischen Werke des hl. Alphons M. v. Liguori (H. Hurter) 779
Raguel — Jethro (J. Döller) 782
Zur Geschichte des christlichen Gebetes (L. Kösters) 782
Die Rassegna Giuridica-ecclesiastica (M. Hofmann) . . . 787
Das Dekret Innozenz XI. über den Probabilismus (J. Franz) 788
Zur Abwehr (J. Stufler) 792

Kleinere Mitteilungen 215 443 795

Erklärung 447

Mitteilungen 636

Alphabetisches Register zu diesem Jahrgang 798

Literarischer Anzeiger Nr. 98—101 . . . . . 1* 9* 17* 25*

Digitized by Google

Digitized by Google

Abhandlungen.

Die Reue in den deutschen Beichtschriften des ausgehenden Mittelalters.

Von Dr. Nikolaus Paulus.

In neuester Zeit ist die mittelalterliche Reuelehre von protestantischen Autoren wiederholt in der abfälligsten Weise beurteilt worden. Den Reigen eröffnete der Rostocker Theologieprofessor Dieckhoff, der die Behauptung aufstellte, daß gegen Ende des Mittelalters die Attrition, eine unvollkommene Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe, ‚der herrschenden Beicht- und Bußpraxis zu Grunde lag'. Mit der Lehre von der Attrition wurde ‚der Ernst der Buße gebrochen', ‚die wahre Buße beseitigt'; es wurde ‚dadurch eine Freiheit des Sündigens begründet'; denn die Attrition, die unvollkommene Reue ist ‚so gut wie keine', sie ist ‚gar keine wahrhafte Reue', sie kann bestehen ‚ohne wirkliche Sinnesänderung'[1]). Diesen Ausführungen hat Harnack voll und ganz sich angeschlossen; schreibt er doch: ‚Dieckhoff gebührt das Verdienst, die Theorie (des Ablasses) auf die laxe Auffassung von der Buße zurückgeführt und gezeigt zu haben, daß hier der Sitz des Übels zu suchen ist. Es kann kein Zweifel darüber sein, daß die Lehre von der Attritio mehr und mehr das Hauptberuhigungsmittel der Kirche zu werden drohte und später in weiten Kreisen . . . wirklich geworden ist'. Die Folge davon sei ‚eine Verwüstung der Religion

[1]) A. W. Dieckhoff, Der Ablaßstreit. Gotha 1886. S. 6. 13. 21. 24. 25. 171.

Digitized by Google

und der einfachsten Moral' gewesen[1]). Das Urteil des gefeierten Berliner Theologen haben mehrere andere protestantische Autoren unbedenklich sich angeeignet. Noch jüngst erklärte E. Fischer, daß Harnack mit Recht sagen könne, von der Attritionslehre ‚sei der ganze Christenstand beherrscht worden'. Derselbe Fischer behauptet auch, in den mittelalterlichen Schriften sei die Zahl der Hinweise auf Reue und Vorsatz ‚verschwindend gering'; es sei in den Leuten die Meinung großgezogen worden, ‚mit der bloßen Ablegung der Beichte . . . alles gethan zu haben, was irgend von ihnen verlangt werden könne'[2]).

Worauf gründen sich aber derartige Urteile? ‚Sieht man sich', schrieb vor einigen Jahren Finke[3]), ‚nach den Beweisen um, die Dieckhoff, Harnack u. s. w. beibringen, so erstaunt man über das geringe Material, das sie verwerten[4]). Man hätte doch erwarten sollen, daß jemand, der so schwerwiegende Behauptungen aufstellt, das ganze Material der Zeit eingesehen hätte, um sich die Sicherheit zu verschaffen, daß die Attritio in jenen Zeiten tatsächlich die Form der Reue in den Kreisen unsers Volkes gewesen ist; denn auf letzteres kommt es doch an, nicht auf Lehrmeinungen . . . die dem Volke unbekannt geblieben sind'. Wie aber das Volk über die Reue belehrt wurde, kann man besonders aus den deutschen, für das Volk bestimmten Schriften jener Zeit ersehen. Es soll denn auch im folgenden dargelegt werden, was in diesen Schriften von der Reue gesagt wird. Zunächst wollen wir die deutschen Beichtbücher berücksichtigen, da man ja vor allem aus den Beichtschriften die damalige Beicht- und Bußpraxis kennen lernen kann. Später werden dann auch noch, so Gott will, andere deutsche Schriften des ausgehenden Mittelalters, Lehr- und Erbauungsbücher, Predigten, Sterbebüchlein, Gebetbücher u. s. w. zur Sprache kommen. Was nun die Beichtschriften betrifft, so wollen wir, der besseren Übersicht halber, zuerst jene Beichtbücher durchgehen,

[1]) A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. III. Freiburg 1897. S. 527 ff.

[2]) E. Fischer, Zur Geschichte der evangelischen Beichte. Band I. Leipzig 1902. S. 83. 88.

[3]) H. Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts. Rom 1896. S. 122.

[4]) Man beruft sich hauptsächlich auf den Augustiner Johann von Paltz; mit welchem Rechte, kann man aus dem Aufsatz ersehen, den ich über die Reuelehre des Paltz in der Zeitsch. f. kath. Theol. XXIII, 48 ff. veröffentlicht habe.

Digitized by Google

die bereits gegen Ende des Mittelalters durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden sind; an zweiter Stelle werden wir unsere Aufmerksamkeit mittelalterlichen Beichtschriften zuwenden, die erst in neuerer Zeit ganz oder teilweise veröffentlicht wurden; Mitteilungen aus Münchener Handschriften werden den Schluß machen. Bei der Besprechung der zahlreichen Beichtschriften werden wir nach Möglichkeit die chronologische Ordnung einhalten. Noch sei bemerkt, daß bei Ausführungen aus den alten Schriften die heutige Schreibweise angewandt, sonst aber der Text getreu wiedergegeben wird.

1. Den Beichtbüchern kann füglich eine deutsche Bearbeitung der Summa confessorum Johanns von Freiburg beigezählt werden, die der Dominikaner Berthold wahrscheinlich noch am Ende des 13. oder zu Anfang des 14. Jahrhunderts ‚zu Besserung der Christenleut' verfaßt hat. Für die Beliebtheit der Bertholdschen Summe spricht die Tatsache, daß dies Werk nicht nur sehr häufig abgeschrieben[1]), sondern auch von 1472 bis 1500 wenigstens zehnmal gedruckt wurde[2]).

In Bezug auf die Beichte lehrt nun der alte Dominikaner[3]), dieselbe ‚soll getan werden mit großem Leid und Reue, und die Reue soll groß sein um alle Sünden, sie seien groß oder klein, die der Mensch weiß oder wissen mag, die er getan hat'. Warum soll aber die Reue so groß sein? ‚Darum daß der Mensch also größlich hat getan wider seinen Gott, der ihm gegeben hat Leib und Seel, Ehr und Gut, und alle Dinge gibt und geben will und für ihn gestorben ist des bittern Todes an dem Kreuz'. ‚Auch soll das Leid um die Sünden ewig sein, also, wenn der Mensch gedenkt, daß er übel getan hat, daß er dann Reue habe darum. Auch soll die Reue ganz und vollkommen sein, also daß der Mensch nicht mehr Willen habe, zu tun die Sünde, und ehe daß er die Sünde wider Gott seinen Schöpfer täte, daß er wollte lieber alle Marter und Pein leiden und auch darzu lieber wollte sterben'. Im Falle der Not könne der Sünder ohne Beichte selig werden, aber nicht ohne Reue. ‚Weh und weh dem Menschen, der in Sünden ist und ohne Reue und ohne wahre Beichte von dieser Welt scheidet! Aber hat er Reue und Leid um seine Sünden und bereit Reue mit Worten und Werken und ruft Gott an und seine Heiligen und klagt, daß er ein Sünder sei, und begehrt einen Beichtiger, auch das

[1]) Zahlreiche Abschriften verwahrt die Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

[2]) Vgl. *Hain*, Repertorium bibliographicum. Nr. 7367—7377. Ich benutzte eine Ulmer Ausgabe vom Jahre 1484.

[3]) Bertholds Ausführungen über die Eigenschaften der Beichte wurden auch separat verbreitet, so z. B. in Cod. germ. mon. 632, fol. 114.

Digitized by Google

Sakrament, und schlägt an sein Herz und legt seine Hände zusammen und tut solche Zeichen eines wahren Reuers, an dem soll niemand zweifeln, ob er denn stürbe ohne die Beichte und ohne die Sakramente; der Priester soll den Menschen ablösen und soll ihn begraben'. Aber ‚welcher Mensch möchte einen Beichtiger haben und nicht beichten wollte und verschmähte das Gebot Gottes und der heiligen Kirche, der möchte nicht selig werden'. (Bl. 29f.) Der bloß äußerliche Empfang der Sakramente genügt nicht; es kommt vor allem auf die Gesinnung an. ‚Man soll der Sakramente keines geben dem Menschen, er bitte denn das in rechter Liebe und Andacht und mit ganzer Reue und Leid seiner Sünden; und wer der Sakramente eins unter den sieben empfing in Todsünden, der tät eine Todsünde . . . Ist der Mensch gut, so sind die Sakramente gut und nütz; ist der Mensch bös und empfängt sie in Todsünden, so sind sie ihm eine Ursache der ewigen Verdammnis. Darum so sind die Sakramente einem jeglichen Menschen als er ist' (143 b). Dasselbe gilt auch vom Ablasse. Zur Gewinnung des Ablasses ist erfordert, ‚daß der Mensch rechte Reue habe über seine Sünden . . . Denn wäre der Mensch in Todsünden, so empfing er den Ablaß nicht; denn er wird nicht den Sündern gegeben. Auch wird der Ablaß nicht gleich empfangen von allen wahren Reuern, sondern wer sich allermeist dazu fügt mit Innigkeit und mit Arbeit, mit dem Opfer nach seinem Vermögen und nach seinem Reichtum, dem ist er nützer denn einem andern, der sich darzu nicht ordnet oder schickt' (4 b).

2. Eine große Verbreitung fand gegen Ende des Mittelalters Gersons Opus tripartitum, das auch in deutscher Übersetzung mehrere Auflagen erlebte[1]). Auch der bekannte Straßburger Domprediger Johann Geiler von Kaisersberg veranstaltete unter dem Titel: Der dreieckecht Spiegel, eine deutsche Ausgabe des trefflichen Schriftchens, dessen zweiter Teil: Von der Weise zu beichten, eine kurze und doch vollständige Unterweisung über die Beichte enthält[2]). ‚Wer von dem Tode der Sünde', so beginnt Gerson die Unterweisung, ‚zu dem Stand des Heils und der Gnade will aufstehen, dem ist not, daß er seine Sünden bedenke und erkenne, Leid habe um die begangenen und den Vorsatz, mit der Hilfe Gottes vor Todsünden sich hinfür zu hüten'. Und am Schluße heißt es: ‚Merk, ist es Sache, daß die Person, die da beichtet, beharrt im Vor-

[1]) Sie sind verzeichnet bei F. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein. Köln 1890. S. 18f.

[2]) Das Schriftchen ist abgedruckt bei V. Hasak, Herbstblumen. Regensburg 1885. S. 89 ff. Ich benutzte die Ausgabe Geilers in dem Sammelwerk: Das Irrig Schafe. Straßburg 1514.

Digitized by Google

satz, zu sündigen . . . solche Person mag noch soll keiner von den Sünden entbinden'. Der ‚dreieckecht Spiegel' enthält auch im 16. Kapitel die sogen. ‚drei Wahrheiten', denen man in zahlreichen Handschriften und Druckwerken des 15. Jahrhunderts begegnet. Diese ‚drei Wahrheiten' sind ein klarer Beweis dafür, welch' große Bedeutung damals der Reue und dem guten Vorsatze zugeschrieben wurde.

Gott ist bereit, erklärte Gerson, uns die Sünden zu vergeben, ‚sofern wir allein wahrhaftig und aus Herzen ihm diese drei nachgeschriebenen Wahrheiten überantworten mögen'. 1. ‚Herr, also oder also hab ich gesündigt wider deine Gutheit, das mir mißfällt; deshalb ich auch Pönitenz und Buße tun will, denn ich dich erzürnt habe und dein Gebot übertreten, da du ganz bist zu ehren und anzubeten'. 2. ‚Herr, ich habe einen guten Vorsatz und Begierde, mit deiner Hilfe mich hinfür zu hüten, daß ich nicht in Sünden falle und die Ursach der Sünden nach Möglichkeit meiner Kraft zu meiden'. 3. ‚Herr, ich habe einen guten Willen, die Beichte meiner Sünden gänzlich zu tun, zu Stätten und Zeiten nach deinem und der Mutter der hl. Kirche Befehl und Gebot'. ‚Welcher Mensch diese Wahrheiten, in welchen Stätten und Zeiten es sei, sprechen mag von Herzen, lauterlich, nicht betrüglich und lügenhaftig, der soll sicher sein, daß er ist in dem Stand der Seligkeit und der Gnade'. Würde ein solcher in Abwesenheit des Priesters ohne Beichte sterben, ‚so wird doch derselbe endlich behalten'. ‚Mochte er aber sie mit lauterem Gemüt nicht sprechen, seines bösen Willens halber, zu sündigen, in dem er jetzt gegenwärtiglich Lust hat, oder um bösen Vorsatzes willen, nicht zu meiden Ursache der Sünden, als die Menschen, die in fleischlichen Sünden versenkt nicht wieder aufstehen wollen, oder ihren Wucher, unrechten Kaufmannsschatz und Gewinn unaufhörlich treiben, oder fremdes Gut mit Unrecht inhalten, auch die aus Haß eines andern und Begierde der Rache beharren in dem Vorsatz und Willen, sich zu rächen und den Nächsten zu schädigen, dieselbigen und ihnen gleiche sollen wissentlich wissen, daß weder Bischof noch Papst solche entbinden möge'.

3. Um 1470 erschien in Augsburg ein ‚Spiegel des Sünders', von dem vier Inkunabelausgaben vorhanden sind[1]). Diese Schrift, worin erklärt wird, ‚wie sich ein jeder Christenmensch zu der Beichte bereiten soll', beginnt mit den soeben angeführten drei Wahrheiten Gersons und betont demnach schon in der Einleitung, daß jene,

[1]) Sie sind verzeichnet bei F. Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche. Köln 1879. S. 99 ff. Alle vier Ausgaben befinden sich auf der Münchener Staatsbibliothek. Adam Walasser hat das Buch 1570 zu Dillingen neu herausgegeben.

Digitized by Google

welche die Sünden nicht lassen wollen, weder vom Papst noch vom Bischof absolviert werden können. In Übereinstimmung hiermit lehrt dann der anonyme Verfasser im 16. Kapitel, zu einer ‚wahren lautern Beichte' sei erfordert, ‚daß du demütiglich mit renigem und seufzigem Herzen erkennest alle deine Sünden'. Auch müsse man einen ‚ganzen starken guten Willen und Vorsatz' haben, nicht mehr zu sündigen. Dadurch würden die Sünden schon vor der Beichte nachgelassen, wie der Meister von den hohen Sinnen (Petrus Lombardus) lehre. Warum aber dann noch beichten, ‚sintemal uns die Sünde allein von Gott vergeben wird durch die vollkommene und wahre Reue des Herzens mit Willen und Vorsatz, die Sünden zu beichten?' Die Antwort auf diese Frage bringt das 17. Kapitel. Es ist unnötig, hier die Gründe wiederzugeben, die der Verfasser für die Notwendigkeit der Beichte ins Feld führt; dagegen sei hervorgehoben, daß derselbe mit dem Lombarden und manchen andern mittelalterlichen Theologen eine vollkommene Reue fordert. Im 18. Kapitel wird dann noch näher ausgeführt, ‚wie sich der Mensch zur Beichte schicken soll'.

‚Gedenke, daß du zuvor setzest eine Grundfeste, darauf du wollest setzen das Haus deiner Reue, Beichte und Buße ... das ist, daß du habest einen wahren christlichen Glauben, also daß du kräftiglich glaubest die zwölf Stücke des christlichen Glaubens, namentlich das Stück Ablaß der Sünden ... daß du glaubest, daß kein Mensch, weder jung noch alt, je heilwärtig sei geworden denn allein durch den Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen Jesum Christum, der durch seinen Tod hat hingenommen alle die Sünden der Welt, daß der dir und einem jeglichen wahren Reuer und Beichter nach seinem Vermögen deine und seine Sünden vergeben und deren nimmermehr gedenke ... Darnach so gedenk, daß du habest eine rechte wahre Hoffnung durch den christlichen Glauben zu Gott deinem Herrn, daß Gott der Herr der sei, der da ein Belohner ist aller derer, die ihre Hoffnung setzen in ihn, das ist, daß er dir gebe durch deine Hoffnung in ihn das ewige Leben aus seiner göttlichen Gnade ... Darnach gedenk, daß du habest eine geordnete wahre Liebe zu Gott und zu deinem Nächsten in Gott'. Ohne diese drei göttlichen Tugenden ‚mag kein Mensch selig werden'. Nach einer ausführlichen Erklärung der sieben Hauptsünden und der zehn Gebote schließt das treffliche Buch: ‚Der Sünder soll sich in diesem Büchlein als in dem Spiegel des Lebens fleißig durchschauen, wie er sein Leben vollführt, mit oder wider Gott ... und also sich selbst erkennen, daß er ganz ausjäubere und reinige das Haus seines Herzens durch eine wahre reusame und lautere Beichte,

Digitized by Google

mit zeitlicher Vorbetrachtung des Schmerzens und Haß der Sünden und ganzem Willen und kräftigem Vorsatz, keine Sünde wider Gott, seinen Nächsten und sich selbst mehr zu vollbringen'.

4. Wie aus der Bemerkung im 33. Kapitel: ‚hier zu Augsburg' hervorgeht, ist der Spiegel des Sünders zu Augsburg entstanden. Etliche Jahre später gab zu Ingolstadt ein Theologe der dortigen Hochschule ein ‚Büchlein von der Erkenntnis der Sünden' heraus[1]). Gleich am Anfange erörtert der Verfasser die Frage, was den Sünder zur Reue bewegen solle. Er gibt darauf folgende Antwort:

‚Was den Menschen am Anfang zu der Bußfertigkeit bewegen soll, ist zu merken nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, wiewohl unserthalben der erste Anfang der Bußfertigkeit gewöhnlich ist aus der Furcht zeitlicher oder ewiger Pein, so der Mensch durch den Glauben erkennt, daß er durch seine Sünden verpflichtet ist der ewigen oder zeitlichen Pein aus göttlicher Gerechtigkeit, die kein Übel ungestraft läßt, darum der Mensch sich vornimmt, Buße zu tun um seine Sünden, doch soll der Mensch endlich nicht allein aus solcher Furcht wegen Bußfertigkeit empfangen, will er, daß sie ihm fruchtbar sei, sondern es soll das geschehen aus göttlicher Liebe und von des Mißfallens wegen, das er hat an seinen Sünden, darum daß er durch dieselbigen Sünden beleidigt und ungeehrt hat Gott, von dem er alles Gut hat empfangen. Das soll sein die endliche Meinung, und nicht allein die zeitliche Furcht oder das Gebot der Kirche. So aber der Mensch solche Bußfertigkeit in solcher Meinung durch sein Gemüt und Vorsatz empfangen hat, so soll er sie darnach gebären durch den Schmerz der Sünden in dem Herzen, durch Bekenntnis des Mundes und Genugtuung des Werks; das sind die drei Teile der Buße. Der erste ist die Reue, daß der Mensch habe einen willigen Schmerz um seine Sünden, mit Vorsatz, dieselbigen zu beichten und darum genugzutun. Der andere Teil ist die Beichte, die ist eine Offenbarung der Sünden in Hoffnung der Gnade. Der dritte ist die Genugtuung, das ist, so der Mensch tut eine Widerlegung der begangenen Sünden und hütet sich vor den zukünftigen Sünden. Diese Bußfertigkeit nach ihren Teilen soll sein wahrhaftig und nicht gedichtet, aus einem ganzen Herzen und wahren Vorsatz, daß sich der Mensch entschlage und übergebe alles,

[1]) Die erste Ausgabe erschien ohne Angabe des Jahres. Im Jahre 1494 wurde das Büchlein in Augsburg neu aufgelegt. Unter dem Titel: Ein gar schön tractetlein von der Erkantnus der Sunden, erschien es 1517 in Landshut, 1517 und 1519 in Straßburg, 1524 in Breslau. Vgl. Falk, Druckkunst 99. 103. 104. Das Schriftchen ist abgedruckt bei Hajak, Herbstblumen. S. 132—174.

Digitized by Google

das er ohne Sünde nicht oder hart verbringen mag oder besitzen, daß er sich auch hüte vor der Ursache der Sünde und einen festen Willen habe, mit Wissen nimmer tötlich zu sündigen'.

5. In einer gereimten Beichtschrift, die der Nürnberger ‚Dichter' Hans Foltz 1479 herausgab und die Johann Geiler 1497 neu erscheinen ließ, wird gefordert, daß der Sünder ‚sein Herz bewege mit einer wahrhaften Reue' und den Vorsatz habe, die Sünden zu meiden[1]). Wie aber die Reue beschaffen sein solle, wird nicht näher ausgeführt.

6. Ähnlich wird in andern gereimten Beichtschriften die Notwendigkeit der wahren Reue und des guten Vorsatzes betont. So heißt es in einer Summa poenitentiae des 15. Jahrhunderts, die größtenteils aus lateinischen Erklärungen besteht, aber auch deutsche Verse enthält:

O sunder peicht die sunde dein,
Wan (denn) uns der richter wil genedig sein;
Hab ware rew und lawtre peicht,
Also dir got dein sund vergeit[2]).

7. Wahre Reue fordert auch eine andere aus lateinischen und deutschen Versen bestehende Beichtschrift:

Wer sein sund wil recht erklagen,
Der sol fünf ding stete zu Hertzen tragen,
Hoffnung zu Gott und ein traurig Hertz,
Lauter beicht und puß mit schmertz,
Fürsetze furbaß sunden zu meyden,
Will er entweichen dem ewigen leyden.
— — — — — — — — —
Mit warer rew all dein sundt bewein,
Wil du dein leben machen reyn[3]).

8. Ausführlicher handelt von der Reue eine höchst interessante 478 erschienene Schrift des Frankfurter Kaplans Johann Wolf[4]).

[1]) Vgl. Geilers von Kaisersberg Ars moriendi aus d. J. 1497 nebst einem Beichtgedicht von Hans Foltz, herausgegeben und erörtert von A. Hoch. Freiburg 1901. S. 48.

[2]) Summa penitentie. Ohne Ort und Jahr. Bl. A 3b.

[3]) Penitentiarius. Ohne Ort und Jahr. Bl. A 2a.

[4]) Auszüge bei Münzenberger, Das Frankfurter und Magdeburger Beichtbüchlein. Mainz 1880; und bei F. Cohrs, Zur Katechese am Ende des Mittelalters, in Zeitschrift f. praktische Theologie. XX. 1898. S. 289 ff. Vgl. auch Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes. I[18], 59 ff.

Digitized by Google

Es gebe, so lehrt der Frankfurter Kaplan, mancherlei Reue über die Sünden. Man könne die Sünden bereuen wegen ihrer sittlichen Häßlichkeit, oder weil man dadurch seinen guten Namen eingebüßt, die Hölle verdient, den Himmel verloren habe. ‚In allen diesen Schmerzen allein zu stehen, so sucht der Mensch seine Ehre und Nutzen und begehrt, seinen Unnutzen, Unbequemlichkeit und Schaden zu fliehen. Darum sucht er allein sich selbst, und nicht die Ehre und Glorie Gottes'. Deshalb soll jeder Todsünder ‚über diese Schmerzen merken, daß er mit der Todsünde hat getan wider das höchste, ungeendete, vollkommene, ehrbar gelustige Gut, den allmächtigen Gott, seinen Schöpfer, obersten Vater und Erlöser, und wider seine höchste und unerschaffenliche Liebe, die er zu ihm hat gehabt und hat, und wider seine Ehre und Glorie, indem daß er mit der Todsünde seine göttlichen Gebote und Willen gebrochen hat. So dann der Mensch daraus einen Schmerz empfängt in seinem Herzen und starken festen Vorsatz, nimmer wider seine göttliche Ehre und Glorie zu tun, und Vorsatz, die Sünden zu beichten und Pönitenz zu tragen, und dann eine Hoffnung hat zu der grundlosen Barmherzigkeit Gottes und zu dem Leiden unsers Herrn Jesu Christi, so werden ihm die Todsünden abgetilgt von seiner Seele und vergeben, und die erschaffene Liebe Gottes wieder eingegossen und gegeben der Seele, dadurch dann die Seele wird hübschlich geziert, geschmückt und gekleidet und ein Tempel Gottes. Zu der (dieser) Reue und Leid soll sich ein jeglicher Mensch schicken vor und in der Beichte. So aber das Mißfallen, Reue und Leid nicht genug ist, daß dem Menschen seine Sünden vergeben werden, bevor er zu dem Priester kommt, darnach vor dem Priester aus Kraft und Macht des hl. Sakraments der Beichte und Absolution aus dem vorigen Mißfallen, das er gehabt hat vor der Beichte, das nicht genug ist gewesen zu der Vergebung der Sünden, wird rechte Reue und Leid, dadurch dem Menschen mit der Absolution und selbiger Reue und Leid werden vergeben die Sünden' (Bl. 19).

Wolf lehrt demnach, daß die unvollkommene Reue mit der priesterlichen Absolution zur Vergebung der Sünden genüge. Aber man beachte wohl, daß er diese unvollkommene Reue keineswegs als eine Reue aus bloßer Furcht auffaßt; die Reue aus bloßer Furcht erklärt er vielmehr als ungenügend. Man müsse die Sünden bereuen, insofern sie eine Beleidigung des unendlich vollkommenen Gottes, unsers größten Wohltäters seien. Diese Reue könne indessen zu schwach sein, um schon vor der Beichte die Rechtfertigung zu bewirken; doch könne sie genügend werden, wenn die priesterliche Absolution dazu komme. Daß aber diese unvollkommene Reue eine ernste Abkehr von der Sünde sein müsse, darüber läßt Wolf gar keinen

Digitized by Google

Zweifel bestehen. ‚Die Pönitenz und Buße über die Sünden, die ihre Kraft und Macht hat aus der harten Pönitenz unsers Herrn Jesu Christi, aus seinem heiligen . . . Leiden, erwirbt dir mehr Gnade und Barmherzigkeit, denn Unsere liebe Frau und alles himmlische Heer ohne Reue und Leid und ist kräftiger und mächtiger. Denn Gott, der dich erschaffen hat ohne dich, wird dich nicht rechtfertigen ohne dich; denn nach der gewöhnlichen Ordnung Gottes ist es unmöglich, daß ein erwachsener Sünder ohne Reue in den Himmel gelange. Du magst alle Klöster bauen, und das himmlische Heer mag für dich beten, wenn du keine Reue und keinen Vorsatz hast, kannst du mit nichten in den Himmel kommen' (Bl. 19—21).

9. Sehr entschieden betont auch die Notwendigkeit der Reue, und zwar einer Reue aus Liebe, ein vielverbreitetes Beichtbüchlein, das zuerst 1483 in Augsburg erschien[1]).

‚Es sind viele Menschen', heißt es hier in der Einleitung, ‚denen ihre Beichte wenig oder gar nichts hilft von dreierlei Sach wegen. Die erste ist, daß sie nicht eine solche rechte wahre Reue haben, die genug sei zu Ablaß der Sünden . . . Darum ist hier zu merken, daß zum Ablaß der Sünden gehört zum ersten dies, daß die Reue recht sei, und nicht falsch, noch gestiftet (erdichtet), und daß es auch nicht eine Zipfelreue sei, sondern es soll und muß eine rechte wahre Reue sein . . . Nun was eine rechte Reue sei, das beschreibt Bonaventura in seinem Dialogo und schreibt also: Eine wahre Reue ist ein guter Wille, der von Gnade kommt, mit welchem Willen einem die Sünden leid sind auf das höchste, daß er in Hoffnung der Gnade strenglich genugtue um die Sünden und Willen habe, fürbaß nimmermehr zu sündigen, und daß er auch lasse und von ihm tue alles, was ihn zu den Sünden ziehen und bringen mag, und daß er also in Gott beharre. Wenn es aber geht an ein Sterben, so geschieht es gar selten,

[1]) Hye vahet an gar ein nützliches beychtbüchlein, darinn der schlecht lay gar wol underweißt wird. Am ersten von reue der beicht wie die sein sol, und auch was die beicht, buß und das genug thun sei umb die sünde. Ohne Ort (Augsburg, J. Sorg), 1483. Andere Ausgaben: Augsburg, J. Schönsperger. 1483; Ebenda, Joh. Schobßer. 1483; Augsburg, Joh. Schauer. 1492. Vgl. über diese Ausgaben Falk, Druckkunst 101 f. München, Benedict Puchbinder. 1498. Das Beichtbüchlein besteht aus zwei Teilen; der erste und wichtigste (die 15 ersten Blätter) findet sich in einer Handschrift der Münchener Staatsbibliothek v. J. 1447 (Cod. germ. 763, fol. 1—13). Dank dieser Handschrift kann der fehlerhafte Druck an einigen Stellen verbessert werden. Einige Bruchstücke des ersten Teils finden sich auch in Cod. germ. mon. 456, f. 71—89; Cod. germ. 779, f. 66—70.

Digitized by Google

daß sich der Mensch von innen zu diesen vorgeschriebenen Dingen wahrlich kehre; denn entweder beschwert ihn der Schmerz des Todes zu fast (sehr) oder er versäumt sich mit dem, daß er hofft, er komme davon, oder er verzweifelt von Schande der Mannigfaltigkeit seiner Sünden. Ist es aber, daß er dergleichen tut, als ob er Reue habe, das geschieht vielmehr von Furcht und von Schrecken des Todes, denn von Liebe Gottes oder der Gerechtigkeit; denn viele Menschen werden gesehen, als ob sie Reue haben und die sie doch nicht haben; sondern sie sind vielmehr in Angst und Not, in Schrecken um ihr bös heimlich Gewissen und um den Tod, den sie noch nicht versucht haben und nicht wissen, wie er wird, und um den Weg, den sie gehen müssen und nicht wissen wohin, und um Verlust zeitlichen Gutes, das sie lieb gehabt haben, und um das Scheiden, das sie tun von ihren Freunden und von ihren Gesellen und Gespielen. Und darum ist es allen Menschen ob allen Dingen gar schädlich und verdammlich, daß sie ihre Reue verziehen, die ihnen doch vor allen Dingen gar not ist und die sie jetzo zur Stunde wohl mögen haben, ob sie wollen. Und darum wer weise ist, der versäume sich selber nicht, dieweil er die Zeit habe; denn doch je und je nichts gewisseres ist denn der Tod und darwider nichts ungewisseres denn die Stunde des Todes'.

10. Wie in Süddeutschland, so wurde auch in Norddeutschland die Notwendigkeit der Reue aufs eindringlichste eingeschärft. So heißt es in einem Beichtbuche, das 1484 zu Lübeck erschien[1]): Wer ohne Reue und Beichte in einer Todsünde sterbe, komme in die Hölle, und wenn er alle Juden, Heiden und Türken zum Christenglauben bekehrt und tausend Klöster, Kirchen und Spitäler gebaut und mehr als alle Märtyrer gelitten hätte. Tausendmal tausend Messen und Vigilien könnten ihn nicht aus der Hölle erlösen; auch Maria und alle Heiligen und Engel vermöchten es nicht mit ihrem Gebet, selbst wenn sie, blutige Thränen vergießend, bis zum jüngsten Tage auf ihren Knien lägen[2]).

Ein anderes niederdeutsches Beichtbüchlein, vom Jahre 1486, hat Münzenberger beschrieben und auch mehreres daraus mitge-

[1]) Dat licht der seele. Lübeck 1484. Andere Ausgabe: Ohne Ort (Hamburg) und Jahr. Auszüge bei J. Geffcken, Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts. Leipzig 1855. Beilagen, S. 127 f.

[2]) So bei Geffcken 127. In der Schrift selber, die mir nicht zur Verfügung stand, wird wohl näheres über die Reue enthalten sein; es wird ohne Zweifel auch hier, wie in so manchen andern mittelalterlichen Schriften, erklärt, daß im Falle der Not der Sünder zwar ohne Beichte, aber nicht ohne Reue selig werden könne.

Digitized by Google

teilt[1]). ‚Durch das ganze Büchlein', bemerkt Münzenberger, ‚zieht sich wie ein roter Faden der Gedanke durch, daß es mit der Beichte und der vom Beichtvater auferlegten Buße keineswegs getan sei, sondern daß zur Verzeihung der Sünden herzliche und innige Reue gehört'. Bemerkenswert ist es, daß der Verfasser unter den Zeichen, an denen man erkennen könne, ob man in der Gnade Gottes sei, folgendes anführt: ‚Daß sich der Mensch herzlich betrübe um dessentwillen, daß er Gott seinen himmlischen Vater mit so großen Sünden so lange Zeit beleidigt habe, daß er einen ganzen Vorsatz habe, sein ganzes Leben hindurch nie mehr eine Todsünde zu begehen, und müßte er deshalb auch auf alles Gut der Welt verzichten'.

12. Wenden wir uns nun wieder dem Süden zu, um einige Beichtbücher zu prüfen, die gegen Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts in Heidelberg, Leipzig, Basel, Augsburg und Nürnberg erschienen sind. In Heidelberg erschien 1493 eine ‚notdürftige Materie', worin erklärt wird, wie man sich durch eine gute Beichte zum Empfang der hl. Kommunion vorbereiten soll[2]).

Zu einer ‚rechten Beichte', lehrt der anonyme Verfasser, gehört vor allem ‚ein fester Glaube, daß du glaubest, daß die Sünden verziehen werden, sofern du dich recht darzu schickest'. Es sei auch erfordert, daß du vor der Beichte ‚die Sünden fleißig betrachtest und lassest sie dir von Grund deines Herzens leid sein'. Ebenso ist ein ‚fester Vorsatz' erfordert, ‚mit Gottes Hilfe fürder nicht mehr zu sündigen' (15b). Die Eigenschaften einer guten Beichte werden dann noch eingehender erklärt. Die Beichte solle unter anderm ‚fleißig' sein, ‚daß einer seinen höchsten Fleiß ankehre, die Sünden zu betrachten, zu bereuen und sich vorzusetzen, nicht mehr zu sündigen' (17a). Die Beichte solle auch ‚freiwillig' sein, ‚also daß sie geschehe nicht aus Furcht der Strafe, daß der Amtmann einen in den Turm möchte legen oder sonst strafe, wo er nicht beichtete, auch nicht darum endlich, daß du selig werdest und nicht verdammt, sondern fürderlich Gott dem Herrn zu Lob und zu Ehren und aus Liebe zu ihm, dieweil er ist das höchste Gut, dich hat erschaffen und bedarf doch dein nicht, sondern von deines Nutzens wegen dich endlich selig machen will, dich auch täglich erhält und mit seines eingeborenen

[1]) Münzenberger, Das Frankfurter und Magdeburger Beichtbüchlein. Mainz 1880. S. 24 ff.

[2]) Ein fast notdurfftige materi, einem jeden menschen, der sich gern durch ein ware gründlich bycht flyssiglich zu dem hochwirdigen sacrament deß fronlychnams unsers herren ze schicken begert. Heidelberg 1493. Zweite Ausgabe: Ebenda 1494. Ich benutzte die zweite Ausgabe.

Digitized by Google

Sohnes rosenfarbenem Blut dich von den Banden der Sünden . . . erlöst hat. Und wiewohl er dir solche unaussprechliche Freundschaft bewiesen und du ihn dennoch durch deine Sünden erzürnt hast, darum sollen dich deine Sünden billig reuen, und du sollst ihm durch die Beichte dankjagen, daß er dich durch seine große Barmherzigkeit also in Sünden erhalten und deiner, ob du dich bekehren wolltest, geharret hat' (17b). Sehr nachdrücklich kommt der Verfasser auf den Gedanken zurück, daß die Reue aus der Liebe hervorgehen müsse. ‚Es spricht St. Augustin: Wenn du nicht mehr denn eine Todsünde hättest vollbracht und darnach gebüßt nicht förderlich um Gottes Lieb und Lob willen, seine Liebe und Huld wieder zu erlangen, sondern vielleicht von deines eigenen Nutzens wegen, daß du möchtest selig werden und nicht verdammt, so wäre es dir dennoch eine genugsame Ursache zu der ewigen Verdammnis. Das merk eben, du armer Sünder! . . . Aus großer inniger Liebe zu Gott mußt du büßen . . . Darum spricht St. Augustin: Das neue Testament ist ein Gesetz der Liebe, aber das alte ein Gesetz der Furcht. Denn gleich als die Juden hielten die Gebote aus Furcht vor großer Strafe . . . also soll uns die Liebe Gottes reizen; denn aus großer Liebe zu uns ist auch der Sohn Gottes Mensch geworden' (18). ‚Unser Heil steht allein auf dem, daß wir alle unsere guten Werke mehr sollen tun aus Liebe zu Gott denn Furcht halber der Hölle' (24b).

13. Von demselben anonymen Verfasser, der die ‚Materie' herausgegeben hat, stammt wohl auch ein anderes Beichtbuch, das 1494 in Heidelberg erschien[1]).

Fünf Dinge, heißt es hier, gehören zu einer guten Beichte: ‚Glaub an die Absolution; betracht fleißig vor die Sünden und bereu; Feinden auch verzeih; hab festen Vorsatz, mit Gottes Hilfe nicht mehr zu sündigen; darnach beichte' (7b). Die Beichte solle aber geschehen aus Liebe, nicht aus Furcht. Eine rechte Beichte ist ‚freiwillig, ohne Zwang, hat der Hölle Furcht nicht, allein förderlich Gottes Huld vor verloren wieder zu erlangen' (3b). ‚Zu der Bußwirkung soll uns reizen allein Gottes Huld, daß wir ihm wieder versöhnt werden als dem, der uns als seine Geschöpfe sehr geliebt hat'. Der göttliche Heiland hat, um uns zu erlösen, aus Liebe all sein Blut für uns vergießen wollen, ‚damit wir seine große Liebe zu uns erkännten und ihn wiederum liebten und von solcher seiner Liebe wegen die Sünden verließen, die er so härtiglich und peiniglich abgetilgt hat' (13b). Auch die läßlichen Sünden seien nicht bloß wegen der

[1]) Hierinne stond ettlich tewtsch ymni oder lobgesange mit Versen, stücken und gesatzen von ettlichen dingen die do zu bereitung und betrachtung der beicht ainen yeden not synd. Darnach ettliche kürtz und vast nütze vermanungen. Heidelberg 1494.

Digitized by Google

Strafe des Fegfeuers, sondern vor allem wegen Gott zu meiden. ‚Eine jede Sünde, wie klein und gering die geschätzt wird, ist allweg eine Unehre Gottes; aber ehe du Gott als das höchste Gut mit dem mindesten Ding wolltest unehren, eher solltest du wollen viel Tod leiden' (10).

14. Ein Leipziger Beichtspiegel vom Jahre 1495 sucht die dogmatischen Lehren mit allerhand Beispielen zu bekräftigen, so auch die Notwendigkeit der Reue und des guten Vorsatzes[1]).

‚Willst du deine Sünden beichten, so sollst du haben den Willen, daß du keine Sünde mehr tun wollest. Hast du den Willen, fortan mehr sie zu tun, so hilft dir dein Beichten nicht. Ein Beispiel: Es war ein junger Pfaff, der ging mit Sünden um; er ward siech und starb. Darnach offenbarte er sich seinem Freund in jämmerlicher Ware (Erscheinung). Da fragte er ihn, wo er wäre; er sprach: Ich bin ewiglich verdammt. Da sprach er, warum? Mochte dir dein Beichten nicht helfen? Er sprach: Beichten hätte mir wohl geholfen, aber mir gebrach ein Ding; wer das nicht hat, dem hilft kein Beichten. Da sprach jener: Was ist das? Er sprach: Ich hatte nicht Willen, die Sünden zu lassen; ich dachte, ob ich genäse, daß ich sie abermal wollte tun. Darum bin ich ewiglich verloren'. Mit dem Vorsatze müsse auch Reue verbunden sein. ‚Hast du ganze Reue um deine Sünde und hast du den Willen, sie gänzlich zu lassen, deine Sünde mag so groß nicht sein, Gott will sie dir gern vergeben'. Auch Hoffnung müsse man haben bei der Beichte. ‚Wenn du beichten willst, so sollst du beichten mit ganzer Hoffnung zu Gott'. Vor der Beichte erforsche ernstlich dein Gewissen, dann ‚sollst du vor den Priester gehen mit ganzer Reue und Leid, mit großer Liebe und ganzer Hoffnung zu Gott, mit Demut und ganzem Willen, die Sünden fürbaß zu lassen' (A 2—5).

15. In Basel gab im Jahre 1497 der Karthäuser Ludwig Moser einen ‚Spiegel des Sünders' heraus, der aus verschiedenen aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzten Teilen besteht[2]). Von Interesse für unsern Zweck ist besonders der auf Bl. 89

[1]) Beicht spigel mit vil lere und beispilen tzu seligkeyt der selen getzogen auß der heiligen schrifft. Leipzig 1495.

[2]) Der guldin Spiegel des Sünders. Basel 1497. Auszüge bei Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters. Regensburg 1868. S. 208 ff. Die Basler Ausgabe wurde noch in demselben Jahre in Augsburg nachgedruckt. Vgl. Falk, Druckkunst 103, wo jedoch mit Unrecht eine zweite Basler Ausgabe v. J. 1497 angeführt wird. Der erste Teil der Schrift ist eine Übersetzung des mehrfach gedruckten Speculum aureum animae peccatricis a quodam cartusiense editum. Es ist kein Beichtbuch, sondern ein Betrachtungsbuch mit

Digitized by Google

beginnende ‚Beichtspiegel, in dem der Sünder sein Gedächtnis vergessener Sünden wieder erfinden und also lernen mag, wie er beichten solle, und was ihm deshalb nutz und not ist'.

‚Vorab not ist', heißt es im ersten Kapitel des Beichtspiegels. ‚daß du Reue habest und dir leid und mißfällig seien alle Sünden ingemein und jegliche insonders, so weit du deren Gedächtnis hast, und die dann mit einem wahren festen Vorsatz, nimmermehr zu tun, noch keine Todsünde, fleißiglich, andächtiglich, demütiglich und gründlich beichtest . . . Wahre Reue ist ein williger angenommener Schmerz über die begangenen Sünden um Gottes Ehre willen, mit Vorsatz, fürhin alle Sünden zu meiden und die vergangenen Sünden zu beichten und darum genug zu tun. Und haltet in, daß dem Menschen leider sei, daß er Gottes Huld verloren und ihn erzürnt habe, denn Verlust alles zeitlichen Gutes, und daß er lieber wollte all sein zeitlich Gut verlieren und um kein zeitlich Schaden und Pein hinfür sündigen und Gott erzürnen wollte'. Im zweiten Kapitel kommt der Verfasser nochmals auf die Eigenschaften der wahren Reue zurück; von diesen Eigenschaften, ‚ohne welche keine rechte wahre Reue sein mag', seien nur die drei ersten angeführt: ‚Die erste ist, daß ohne Verzug alle Sünden, darzu alle Ursach und Reizung zu den Sünden um Gottes Ehre willen gänzlich abgestellt werden. Die andere, daß der Mensch über die begangenen Sünden um Gottes willen möglich Leid und Schmerz habe, also daß ihm leider sei, daß er gesündigt habe, denn um keinerlei Schaden, der ihm in zeitlichen Dingen begegnen möchte. Die dritte, daß der Mensch einen solchen Vorsatz und Willen habe, fürohin alle Sünden um Gottes Ehre zu vermeiden, daß er um keines zeitlichen Gutes, Nutz oder Wollust willen zu erlangen, oder um keinerlei Schaden oder Pein zu vermeiden, sündigen wollte fürohin'. Bezüglich der Beichte wird hervorgehoben, sie solle ‚aus rechter Meinung' geschehen, ‚nicht allein aus Furcht oder um zeitlicher Ehre, Lobs oder Ruhms willen, sondern aus göttlicher Liebe um Gottes Lobs und Ehre willen und der Seele Heil'.

16. Zu den interessantesten Beichtbüchern des ausgehenden Mittelalters gehört ein Beichtspiegel, den ein ungenannter Karmelit ‚für die Laien zusammengeklaubt' und i. J. 1510 zu Nürnberg hat erscheinen lassen[1]). Sehr oft ist in dieser Schrift ‚von wahrer Reue' die Rede, niemals von Attrition oder unvollkommener Reue.

---

sieben frommen Betrachtungen für die sieben Tage der Woche. Die deutsche Übersetzung, die in verschiedenen Ausgaben vorliegt (Ein köstlich gaistlich spiegel der armen sündigen sele), wird daher von Falk 101 f. mit Unrecht den Beichtbüchern beigezählt.

[1]) Peycht Spiegel der sünder. Nürnberg 1510.

Digitized by Google

‚Kraft und ganze Wirkung der Bußfertigkeit steht in einer wahren Reue über die vergangenen Sünden und in einem starken Vorsatz, nicht mehr mit Gottes Hilfe tötlich zu sündigen' (B 1b). Wenn Reue und Vorsatz fehlen, ‚wirkt die Absolution nicht ihre Kraft' (C 1b). ‚Du sollst wissen, daß Beichten gar ein klein Ding ist, wenn nicht dabei ist eine wahre Reue und starker Vorsatz, nicht mehr tötlich zu sündigen' (C 3b). ‚Man findet viele Menschen, die beichten und haben doch ein Fünklein im Herzen, noch mehr zu sündigen, haben einen schwachen Vorsatz, nicht darvon zu lassen, als die unlautern, die nicht wollen meiden Personen, die ihnen Ursach geben zu den Sünden, auch die Haß tragen zu ihrem Nächsten, begehren sich zu rächen, und die mit unrechten Gütern umgehen und die nicht wollen wiedergeben, denen und ihresgleichen mehr kommt Beichte und Absolution nicht zu Hilf noch zu nutz' (L 5b). Während Beichte und Absolution ohne Reue ungiltig sind, bewirkt die wahre Reue schon vor der Beichte Nachlassung der Sünden. ‚Findest du mit der Wahrheit, daß dir leid sind von Herzen alle deine Sünden wider Gott getan, und hast du einen ernstlichen Vorsatz, deren keine mehr zu tun, und willst sie beichten zu seiner Zeit, wie dir geboten ist, ist dem also, glaube für wahr, so bist du im Stande der Gnade Gottes, und stürbest du also eines jähen Todes, bist du ein Kind des ewigen Lebens' (L 3b).

Wie muß aber die so notwendige Reue beschaffen sein? ‚Du sollst haben Mißfallen, Grauen und gleich als einen Zorn wider dich selbst, daß du wider Gott gesündigt hast. Du sollst hassen alle Sünden und Übel, und haben Vorsatz, sie nicht mehr zu erneuern. Du sollst haben Leid und Schmerz, daß du Gott je erzürnt hast und deinen Nächsten geschädigt. Du sollst wollen von ganzem Herzen, daß du hättest nie gesündigt wider Gott und wider das Heil deiner Seele. Du sollst haben starken Vorsatz, dein Leben zu bessern ... Du sollst fliehen mit Ernst alle Ursachen zu sündigen, als Zeit, Statt, Person, Gott zu Ehren allein ... Deine Reue soll sein mehr von Lieb Gottes wegen, denn vor Furcht der Pein und des Sterbens' (C 3a). ‚Du mußt aus freiem Willen haben eine wahre bittere Reue über alle deine Todsünden ... und das aus Liebe; denn sie sind wider Gott das höchste Gut. Wahre Reue und Mißfallen über die Sünden gefällt Gott am allerbesten' (O 7b). Die Reue muß aus dem freien Willen hervorgehen, aber unter der Einwirkung Gottes. ‚Eine wahre Reue sollst du in dir aufwecken mit dem freien Willen und Hilf Gottes' (C 3a). ‚Reue und Leid über die Sünden ist eine Gabe Gottes; doch versagt er sie keinem Menschen, der da tut als viel in ihm ist, das ist, als viel er kann und mag mit gutem Fleiß' (O 7b). Wiederholt wird auch die Notwendigkeit des Glaubens und des Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit betont'. ‚Du sollst haben Getrauen in die Barmherzigkeit Gottes, daß dir von ihm deine Sünden vergeben werden' (C 3a). ‚Du sollst haben einen guten Glauben und Hoffnung in Wirkung des heiligen

Digitized by Google

Sakraments aus Gott' (C 5a). ‚Beichten mit Reue macht fröhlich das Gewissen . . . gibt dem Menschen Trost und Hoffnung, daß er gern, sicher und fröhlich sterben mag'. ‚Willst du teilhaftig sein dieser Früchte, tue also: Beichte mit gutem Glauben und starker Hoffnung, denn Gott ist barmherzig und er ist auch gerecht' (M 5a).

Mit Recht hebt der Verfasser die Notwendigkeit der menschlichen Mitwirkung beim Werke der Rechtfertigung hervor: ‚Wisse, der Beichtvater kann dir den heiligen Geist nicht eingießen, du mußt dich selber auch darzu schicken' (L 3a). Er ist indessen weit entfernt, der Selbstgerechtigkeit das Wort zu reden; vielmehr mahnt er eindringlich zur Demut: ‚Ich weiß wohl', so läßt er den Beichtenden vor der Beichte beten, ‚wenn ich mit allem Fleiß tausendmal beichte und du mich strenge urteilen willst, so bin ich nicht rein vor den Augen deiner Gerechtigkeit; allein deine Barmherzigkeit, in welche ich ganz hoffe, macht mich ledig von meinen Sünden'. Hieran knüpft der katholische Ordensmann noch folgende Mahnung: ‚Beichtkind, du sollst aus diesen obgemeldeten Worten vernehmen, daß Demütigkeit des Herzens . . . ist ein Anfang . . ein Weg der wahren Bußfertigkeit . . . Darum gib Gott die Ehre und sprich solche Wort oft in deinem Herzen und ehe du gehest zu dem hl. Sakrament' (L 3b).

Wenden wir nun unsere Aufmerksamkeit einigen Beichtbüchern zu, die zwar im Mittelalter verfaßt, aber erst in neuerer Zeit veröffentlicht worden sind.

17. Aus dem 14. Jahrhundert stammt ein Beichtbuch, das gegen Ende des 18. Jahrhunderts der Straßburger Gelehrte Oberlin herausgegeben hat[1]). Derselbe bemerkt, dies Beichtbuch sei ‚mit vieler Wärme und Andacht verfertigt'.

Ohne Reue und Vorsatz, heißt es in der alten Schrift, ‚hilft die Beichte nicht'. Um selig zu werden, ‚mußt du das Herz mit wahrer Reue und mit ganzer Beichte wohl geläutert und gereinigt und mit wahrer Minne wohl geziert haben . . . So du zur Beichte willst gehen, so sollst du dich vor in deinem Herzen besamen (sammeln) mit unserm

[1]) Bihtebuoch, herausgeg. von Oberlin. Straßburg 1784. In der von Oberlin abgedruckten Handschrift fehlten einige Blätter. Das Fehlende kann jedoch ergänzt werden aus einer Münchener Handschrift vom Jahre 1483 (Cod. germ. 4700). In diesem Jahre hat nämlich der Franziskaner Ludwig Schönmerlin, Lesemeister zu Thann in Oberelsaß, der ein Beichtbüchlein herausgeben wollte, die alte Beichtschrift ohne Quellenangabe fast wörtlich abgeschrieben. Das Plagiat findet sich in der erwähnten Münchener Handschrift.

Digitized by Google

Herrgott und sollst ihm deine Sünden mit reuiglichen Gedanken in deinem Herzen klagen und sollst in deinem Herzen wohl betrachten, was du wider deinen Schöpfer hast getan mit Gedanken, Worten und Werken, und sollst ihn bitten, daß er dir seine Minne gebe, die über das Herz siege, daß es die Sünden nicht verbergen möge vor der Minne Kraft, denn ohne seine Gnade magst du nicht nützlich Beichte tun. Darnach so du zur Beichte gehest, so sollst du mit dir tragen vier Dinge, die zur Beichte notdürftig und nützlich sind. Das erste ist des Herzens Bitterkeit'. Von der Beichte wird unter anderm gelehrt, daß dieselbe ‚glaublich' sein solle, ‚daß der Mensch Glauben habe und Zuversicht, daß er empfange Ablaß aller seiner Sünden in der Beichte, die er mit Reue tut' (S. 5. 6. 11. 13. 16).

18. In seinem verdienstvollen ‚Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts' (Beilagen, S. 1 ff.) bringt Geffcken Auszüge aus einer Heidelberger Beichtschrift, die dem Ende des 14. oder dem Anfang des 15. Jahrhunderts angehören dürfte. Sehr nachdrücklich wird auch hier die Notwendigkeit der Reue und des guten Vorsatzes betont.

‚Wer von tausend Sünden nicht mehr beichten kann denn zehn . . . bedenket er sich mit Fleiß und Reue und Leid und will ihrer nimmer tun, so werden sie ihm alle vergeben'. Dagegen ‚wer der Todsünden noch mehr will tun, dem mag die Beichte nicht helfen'. Es wäre besser, er hätte nicht gebeichtet. Wer z. B. unrecht Gut nicht zurückgeben will, der kann nicht selig werden, und wenn er auch dem Papste beichtete. Die Beichte nützt auch jenen nicht, die beichten, ‚allein von Furcht wegen der Leute'. Ebensowenig kann Gnade finden, ‚wer nicht hofft noch getraut Vergebung der Sünden'. Daß der Verfasser eine Liebesreue für nötig hält, ersieht man aus seinen Ausführungen über die Beichte der Sterbenden. Er mahnt, die Buße nicht auf das Todsbett aufzuschieben. ‚Ob ein Mensch wohl beichtet und Buße tut an seinem letzten Ende, so ist es doch unsicher, ob er es tut von Liebe wegen oder Pein der Hölle. Albertus sagt: Es ist zumal ein selten Ding, daß ein Mensch an seinem letzten Ende von Liebe wegen beichtet und wird Gottes Kind'. ‚Hätte der Mensch an seinem letzten Ende einen solchen Willen, solle er länger leben, so wollte er noch mehr Todsünden tun auf dieser Erde, wohl daß er büßt und beichtet und wird mit dem hl. Sakrament berichtet, dennoch wird er verdammt ewiglich . . . Der Teufel nimmt die Seele und fürchtet die Sakramente nicht . . . Die Sünde wird da von Liebe wegen nicht gelassen, sondern von Notdurft wegen' (S. 9. 10. 11. 12. 15).

19. Ebenfalls aus dem Ende des 14. oder dem Anfang des 15. Jahrhunderts stammt ein größeres, in lateinischer und deutscher Sprache verfaßtes Beichtbuch, von dem H. Weber nach einer un-

Digitized by Google

vollständigen Bamberger Handschrift einen Teil veröffentlicht hat[1]). Vollständig findet sich dies Beichtbuch auf der Münchener Staatsbibliothek in Cod. germ. 324, vom Jahre 1409, wie auch in Cod. germ. 620. Bloß den deutschen Text enthalten Cod. germ. 292, vom Jahre 1424, und Cod. germ. 4889, während in Cod. germ. 744 und Cod. germ. 1121 nur die dogmatischen Ausführungen über die drei Teile des Bußsakraments, ohne den Beichtspiegel, enthalten sind. Bezüglich der Reue heißt es nun in diesem Beichtbuche:

‚Zu des Sünders Bekehrung muß zu dem ersten kommen die vorgehende Gnade des heiligen Geistes, denn ohne die Gnade mag niemand Gutes tun; darnach kommt göttliche Liebe, denn niemand mag Gott lieb haben ohne die Gnade des heiligen Geistes; darnach kommt die Reue, denn wer da Gott lieb hat, dem ist leid, daß er ihn je erzürnt hat; darnach kommt Färbung (Reinigung) der Sünden, denn in der Reue wendet sich der Sünder von den Sünden und bekehrt sich wieder zu Gott, also daß er keinen Willen hat, mehr zu sündigen; so kommt dann die Beichte und Besserung'[2]). Nach einigen Ausführungen über die Sünde überhaupt beginnt der Verfasser von dem ersten Teile des Bußsakraments zu handeln. ‚Der erste Teil der Buße heißt wahrhafte Reue und Leid des Herzens um all die Sünden, die ein Mensch getan hat, mit einem ganzen Willen und Vorsatz, die nimmer zu tun, und mit einem guten Willen zu beichten und zu büßen. Nun soll die Reue und das Leid so groß sein, wenn ein Mensch gedenkt der Sünden, daß er sich darum betrüben soll von ganzem Herzen und sich schämen soll vor dem Antlitz Gottes, daß er die Liebe und Gnade Gottes um der Schnödigkeit willen verloren hat, und das ewig Reich, das Gott mit seinem rosenfarbenen Blut gekauft hat, und soll fürchten die ewige Verdammnis ... Es ist auch nicht genug, daß einer Reue habe um seine Sünden durch (um) des willen, daß er nicht ewiglich verloren werde, sondern er muß auch Liebe haben zu Gott, will er selig werden. Nun kann mühlich ein Mensch Reue haben um seine Sünden und die Liebe Gottes in kurzer Frist, und darum ist er gar törlich, wer da peitet (wartet) mit der Reue bis an sein Ende. Denn es spricht Albertus Magnus: Es ist gar selten, daß einer an seinem Ende Reue habe aus einer rechten Liebe. St. Augustinus schreibt: Es betrügt viele Menschen, die meinen, sie wollen Reue haben an ihrem Ende; wiewohl das ist, daß Gott im Tode auch die Sünden mag vergeben, wenn

[1]) H. Weber, Die Bamberger Beichtbücher aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Kempten 1885. S. 32 ff.

[2]) Die ganze Stelle fehlt bei Weber; sie ist abgedruckt aus Cod. germ. 292, f. 57b, und Cod. germ. 324, f. 8a.

Digitized by Google

er will. Aber ich fürchte leider, daß solche Reue mehr geschehe aus Furcht der Pein, denn aus rechter Liebe'[1]).

20. Sehr oft ist von der Reue die Rede in einer Beichtanweisung aus dem 15. Jahrhundert, die von A. Wagner veröffentlicht worden ist[2]).

Der Beichtende wird darin belehrt, sich, wenn nötig, anzuklagen, daß er beim Empfang des Bußsakraments ‚keine oder kleine Reue gehabt habe'. Am Schlusse der Beichte soll er bezüglich seiner Sünden sagen: Sie reuen mich und sind mir leid darum, daß sie wider Gott sind, das ewige Gut, und ich habe einen ganzen Willen, sie fürder zu lassen und mit der Hilfe Gottes mein Leben zu bessern'. Wie sehr man die Liebe und das Vertrauen zu Gott einzuschärfen suchte, ersieht man aus den aufgezählten Sünden wider das erste Gebot. Es wird hier unter anderm erwähnt: ‚Daß ich Gott, meinen Schöpfer, Erlöser und Seligmacher nicht über alle Dinge um seiner ewigen Güte willen, in ihm selbst, aus allen Kräften habe lieb gehabt, sondern daß ich dick (oft) meine Liebe zu mir selbst und andern Kreaturen unordentlich gekehrt habe ... Daß ich meine guten Werke um meiner selbst willen, aus Furcht der Verdammnis oder Begierde der Freude in der Seligkeit getan habe, denn lauter und forderlich (zuvorderst) aus göttlicher Liebe und allein um Gottes willen ...[3]) Daß ich mein Hoffen und Getrauen nicht gänzlich in Gott gestellt habe ... Daß ich Hoffen gehabt unordentlich zu den Heiligen, etwa mehr denn zu Gott'[4]).

21. Aus einer der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts angehörenden, ‚schönen Materie, wie man reuen und büßen und beichten soll', wird einiges von Hasak mitgeteilt[5]).

[1]) Weber 43 f., verbessert nach Cod. germ. 324, f. 12b, und Cod. germ. 292, f. 61a.

[2]) In Zeitschrift für Kirchengeschichte IX. 1888. S. 432.

[3]) Daß die Gebote Gottes aus Liebe zu halten seien, ist eine Forderung, die in mittelalterlichen Schriften oft vorkommt. Wagner (S. 441) sieht mit Unrecht in dieser Forderung etwas Außerordentliches, indem er schreibt: ‚Es wird wirklich hier bereits auf den rechten Grund der Liebe zu Gott zurückgegangen'.

[4]) Wagner 463. 464. 465. 467. 479. Diese ‚bicht uſs den zehen geboten' hat, was Wagner entgangen ist, eine große Ähnlichkeit mit dem von Holtrop nach einem Drucke des 15. Jahrhunderts herausgegebenen Beichtspiegel nach den zehn Geboten (La Haye 1861). Auch hier heißt es beim ersten Gebote: ‚Daß ich Gott meinen Schöpfer, Erlöser und Seligmacher nicht über alle Dinge lieb gehabt habe, sondern dich um meiner selbst willen ... Daß ich mein Hoffen und Getrauen nicht vor allen Dingen in Gott gesetzt habe'.

[5]) Hasak, Der christliche Glaube, S. 3 ff.

Digitized by Google

Die Schrift beginnt, im Anschlusse an den Lombarden, den ‚Meister von hohen Sinnen', mit der Lehre, daß zur Vergebung der Sünden ‚eine Widerkehrung geschehen müsse mit Reue und Buße. ‚Bitterkeit' und ‚Mißfallen' über die Sünden müssen das ganze Herz durchdringen; man müsse sich mit ganzem Herzen von der Sünde abwenden, so daß man nicht bloß zum Scheine, sondern aufrichtig Gott lieb habe. Es genüge nicht, die Sünde zu bereuen und zu büßen wegen der Strafe, die man sich dadurch zuziehe; eine solche Buße würde die Sünden nicht ‚abnehmen'. ‚Die Verdammten leiden auch große Pein, aber es ist ihnen nicht nutz, denn es ist ihnen nicht leid, daß sie wider Gott getan haben, sondern allein darum wollten sie, daß sie die Sünden nicht getan hätten, daß sie die Pein und Strafung nicht dürften leiden. Also wenn uns allein leid wäre, daß wir die Sünden getan hätten, darum, daß wir die Buße nicht dürften tun und nicht darum, daß wir Gott erzürnt hätten, so wären wir ihnen gleich und hülfe uns zumal nichts; sondern es soll uns leid sein, daß wir Gott erzürnt und versehrt haben mit unsern Sünden'.

22. Eine weitere von Hasak (S. 225 ff.) angeführte Beichtschrift des ausgehenden Mittelalters ist eine ‚Ordnung der Beicht', in welcher gleich am Anfange erklärt wird, daß der Mensch vor der Beichte eine ‚wahre Reue um die Sünden' haben müsse.

Um diese Reue zu erwecken, soll der Mensch bedenken, ‚daß er durch die Sünden hat sich abgekehrt von seinem Gott und Erlöser zu dem bösen Geist, und durch die Sünden verloren hat das ewige Leben und verdient die ewige hölliſche Pein. In solcher Betrachtung empfängt der Mensch ein Mißfallen über die Sünden, daß er Gott so gröblich hat erzürnt um des vergänglichen Lustes willen; und dieser Schmerz in dem Herzen soll also groß sein als ein Schmerz, den der Mensch möchte haben um einen großen Schaden, der dem Menschen möchte widerfahren, und so ist die Reue gerecht vor Gott'. Zur wahren Reue über die begangenen Sünden gehöre auch ein ‚fester Vorsatz, sich fleißiglich zu hüten vor zukünftigen Sünden'.

Nun sind noch etliche Beichtschriften zu berücksichtigen, die noch niemals gedruckt oder verwertet worden sind. Meine diesbezüglichen Nachforschungen beschränkten sich auf die deutschen Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek. Da die hier in Betracht kommenden Handschriften alle dem 15. Jahrhundert angehören, das Jahr der Entstehung aber nur bei der einen und der andern angegeben ist, so wird es wohl das Einfachste sein, wenn wir diese Handschriften anführen in der Reihenfolge, in welcher sie im Münchener Katalog verzeichnet sind.

Digitized by Google

23. Cod. germ. 348. 4° fol. 101—107, enthält eine kurze Beichtanweisung mit folgender Überschrift: ‚Hie hebent sich an etleich gutte nützleich Artickel von d' peicht'.

Damit die Beichte ‚nutz und fruchtbar werde zur Vergebung der Sünden', soll der Mensch ‚mit Reue anheben' und zu diesem Zwecke folgende Artikel sich merken: ‚Am ersten soll der Mensch Gott den Herrn mit Fleiß und Andacht bitten, daß er ihm Gnade wolle verleihen, daß er alle Todsünden möge bedenken. Zu dem 2. Mal, was er ihrer dann in sein Gedächtnis gebracht hat, daß ihm leid sei, daß er je eine Todsünde habe getan wider Gott. Zum 3. Mal, soll er über eine jede Todsünde, was er ihrer gedenken mag, eine besondere Reue und Leid haben, und auch darnach um sie alle. Zu dem 4. Mal, soll er einen festen Vorsatz haben, nimmer tötlich zu sündigen, und hätte er nur in einer Lust und Wohlgefallen, ihm würde keine vergeben. Zu dem 5. Mal, daß ihm die Sünden darum leid seien, daß sie wider die göttliche Ehre sind, und Gott der Allmächtige das beste und höchste Gut ist, und die Sünde das allerböseste ist. Zu dem 6. Mal, daß er willig sei, genug zu tun um alle Sünden nach Rat des Priesters. Zu dem 7. Mal, daß er sich hüten wolle mit Fleiß vor allen Dingen, die ihm vor eine Ursache sind gewesen zu den Sünden. Zu dem 8. Mal, alsbald der Mensch in eine Sünde fällt, daß er Leid und Reue darüber habe. Zu dem 9. Mal soll der Mensch um alle Todsünden und alle läßlichen, die er vergessen habe, eine Reue haben und um seinen Unfleiß ein besonderes Leid haben'. Es werden dann auch noch die Eigenschaften erklärt, die eine gute Beichte haben soll. Die Beichte soll unter anderm ‚willig' sein, ‚also daß dich nichts darzu übe, denn daß du deiner Sünden gern ledig wärest, und die Liebe Gottes soll dich darzu bringen'. Die Beichte soll auch ‚geschehen mit guter Hoffnung, also daß der Mensch ein Getrauen habe zu Gott dem Herrn, daß ihm da alle seine Sünden vergeben werden'. ‚Sie soll sein bitter und reuig, mit Zähren, mag es geschehen'.

24. Cod. germ. 406. 4° fol. 1—59, enthält einen 1435 verfaßten ‚Spiegel des Sünders', der aber von den oben unter Nr. 3 und 15 angeführten Spiegeln des Sünders ganz verschieden ist[1]). Die Beichte, heißt es hier, ‚soll sein andächtig in einer wahren Reue und in einem guten Vorsatz zu büßen'. Sie soll auch mit Vertrauen geschehen, ‚daß du habest ein gut Getrauen und Hoffnung zu Ablaß deiner Sünden, so du recht beichtest, und habest des

[1]) Am Ende steht die Jahreszahl 1435 mit dem Vermerk: Explicit speculum peccatorum editum in cristgart ab uno conventualium magistro et per me steffanum pliem scriptum est in vigilia jacobi apostoli 1458.

Digitized by Google

Ablasses einen guten festen Glauben; denn wer nicht glaubt, der ist nicht treu (gläubig, fidelis), und den Ungläubigen widerfährt nicht Ablaß' (49 b).

25. Cod. germ. 445. 4° f. 176—240, bringt eine längere ‚Lehre', wie man sich zur Beichte schicken solle.

Wer beichten will, soll zuerst sein Gewissen erforschen: dann soll er über seine Sünden ‚in seinem Herzen Reue und Leid haben und ganzen Vorsatz, sich sonderlich zu hüten vor Todsünden, anders wäre die Beichte falsch' (178). Die Beicht muß geschehen ‚mit Schmerz des Herzens, also daß der Mensch, soviel er mag, ein Mißfallen habe über die Sünden und ganzen Vorsatz, die Sünden fürbaß zu meiden' (180). Gegen Ende der Anweisung kommt der Verfasser noch einmal auf die Reue zurück: ‚Reue ist ein Schmerz oder Leid des Herzens, den der Mensch willig empfängt über seine Sünden mit Vorsatz, zu beichten und zu büßen. Zu dieser Reue mag der Mensch kommen, so er mit Fleiß seine Sünden bedenkt, darnach große Scham hat in dem Herzen über die bedachten Sünden; darnach soll er gedenken, wie gar törlich er getan hat damit, daß er sich einen Knecht gemacht hat der schnöden unreinen Sünden; darnach reizet zu Reue Furcht des jüngsten und letzten strengen Urteils . . . Darnach groß Leid darum, daß er um der Sünden willen verloren hat seine ewige Freude. Und dabei mag der Mensch merken, ob er rechte Reue habe, und das geschieht allein dann, so er so groß Mißfallen und Leid hat über die Sünden, als ob er ewiglich geschieden werden sollte von Gott. Und wie das ist, daß (obschon) Gott in dieser Reue vergebe die Sünden, dennoch ist der Mensch schuldig, zu beichten und zu büßen, sofern er darzu Stund und Statt haben mag, durch Gehorsamkeit willen, denn Gott die Beichte geboten hat. Möchte er aber nicht Stund und Statt haben, zu beichten, so wäre ihm diese Reue genug über alle seine Sünden zu dem ewigen Leben, doch also daß er in dem Fegfeuer müßte büßen'. Es wird dann noch ausgeführt, wie etliche Menschen ‚falsche Reue' haben und ‚darum auch eine falsche Beichte tun'. Dies sind unter andern jene, welche ungerechtes Gut nicht zurückgeben und dem Feinde nicht verzeihen wollen; auch jene, ‚die nicht ganzen Vorsatz haben, nach ihrem Vermögen die Sünden zu meiden, besonders Todsünden'; ebenso jene, ‚die nicht Getrauen haben, daß ihnen Gott die Sünden vergebe; und die sündigen schwerlich wider die Barmherzigkeit Gottes; denn zu welcher Zeit der Sünder Reue über seine Sünden hat mit ganzem Vorsatz, sich zu bessern nach Rat seines Beichtigers, so will ihm Gott gänzlich alle seine Sünden vergeben'. Endlich haben auch eine falsche Reue ‚alle die, die allein beichten von Furcht des Tods oder Pein der Hölle und nicht göttlicher Liebe, als die, die ihre Beichte sparen bis an das Ende (234 ff.).

Digitized by Google

26. Cod. germ. 456. 8° f. 122—132, enthält unter der Überschrift: ‚Das Lob einer waren peicht', eine ganz kurze Beichtlehre. Es wird darin unter andern gelehrt, daß die Beichte ‚stark' sein solle, ‚mit ganzem Vorsatz, dein Leben zu bessern und den Sünden zu widerstehen'; ‚item glaubhaftig, daß du habest Glauben und Hoffnung, daß dir durch eine rechte Beichte deine Sünden vergeben werden'. Daß aber der Verfasser zur rechten Beichte wahre Reue erfordert, steht außer allem Zweifel. Betrachtet er es doch als eine Sünde gegen das dritte Gebot Gottes nicht nur, ‚so man nicht Messe hört und das göttlich Wort', sondern auch ‚so man seine Sünden (an Sonn- und Feiertagen) nicht bereut nach Vermögen'.

Auch in andern mittelalterlichen Beichtbüchern wird die Unterlassung der Reue an Sonn- und Feiertagen als eine Sünde gegen das dritte Gebot hingestellt, so in einer Beichtschrift, die sich in Cod. germ. 866 (41 Bl. 8°) vorfindet[1]): ‚Item bricht der Mensch den Feiertag, so er tötliche Sünden auf sich hat, eine oder mehr und dieselbigen an dem Feiertag nicht bereut und sich stark vorsetzt, alle seine Sünden zu beichten zu rechter Zeit, als er schuldig ist'[2]).

27. Cod. germ. 473. 8° f. 25—32, 1487 geschrieben, enthält ‚ain kleine unterweisung der peucht', die bloß ein kurzer Beichtspiegel ist. Als Versündigung ‚an der Beichte' wird

---

[1]) Die Schrift hat folgenden Titel: ‚Hie hebt sich an ain gute peicht Nämlich wie sich ain yetlicher mensch peichten soll aus den fünff synnen. Aus den syben todsünden. Aus den zehen gepoten gottes und aus andern dingen dy hernach volgen'. Diese Beichtschrift ist allem Anscheine nach identisch mit dem gedruckten Beichtbüchlein: ‚Dyß ist eyne schone unnd fruchtbare beichte, wie sich ein iglich cristen mensch seiner sunde erclagen ßal nach ordenung der funff synne, Eyngefurt durch die siben todtsunden', wovon Falk (Drucklunst 99. 103) zwei Ausgaben verzeichnet, die ich jedoch nicht einsehen konnte.

[2]) Bedenkt man, daß die Reue nicht bloß als unmittelbare Vorbereitung zur Beichte gefordert wurde, sondern daß auch manche Schriften die Erweckung der Reue an Sonn- und Feiertagen forderten, daß zudem oft die Ermahnung vorkommt, gleich nach begangener Sünde diese zu bereuen, auch jeden Abend vor dem Schlafengehen das Gewissen zu erforschen und Reue zu erwecken, bedenkt man zudem, daß manche Schriften die Mahnugn enthalten, die Reue solle ‚stetig' oder ‚ewig' sein, d. h. daß man die Sünden bereuen solle, so oft man daran denke, so begreift man noch besser, welcher Wert im Mittelalter der innern Herzensbekehrung beigelegt wurde.

Digitized by Google

folgendes erwähnt: ‚Daß ich keine wahre Reue über alle meine Sünden gehabt habe'.

28. Cod. germ. 523. 2° f. 109—129, bringt unter der gemeinsamen Überschrift: ‚Der Sünder Spiegel', verschiedene, nicht sehr einheitliche Ausführungen über Selbsterkenntnis, Kommunion und Beichte. Unter den Bedingungen einer guten Beichte wird ganz besonders die Reue hervorgehoben.

‚Das erste und das allervorderste und auch das allergrößte und das heftigste und das allerschwerste, das ist eine rechte wahre Reue aus göttlicher Liebe, nicht eine gestiftete oder Zipfelreue'. Wie unsicher es sei, seine Bekehrung auf das Todsbett aufzuschieben, sucht der Verfasser aus seiner eigenen Erfahrung darzutun: ‚Ich habe das dick (oft) gehört von denen, die noch leben, und ich habe es an mir selber empfunden, da ich in Wassernot gewesen bin. Da dachte ich also wenig an Gott oder an Reue, als ein Hols oder ein Stier'. Die wahre Reue müsse aus der Liebe zu Gott hervorgehen, den wir lieben sollen, weil er ‚das allerbeste und heiligste Gut' ist. Durch diese Liebesreue, die unter dem Einfluße der Gnade zu Stande kommt, wird die knechtliche Furcht vertrieben und das Menschenherz umgewandelt. ‚Darum merket, wie ein groß Ding es sei um eine rechte Reue; denn dies Werk muß ein Ast sein, der wächst aus der Wurzel, daraus alle vollkommenen Werke wachsen, das ist, aus einer rechten wahren Liebe, soll es eine rechte Reue sein'.

29. Cod. germ. 638. 2°, enthält eine Reihe von Schriften: Von der Liebe Gottes, Erklärung des Vaterunsers, des Ave Maria und des Kredo, Sterbebüchlein, Beichtbüchlein, die alle mit denselben Worten beginnen: ‚In einem wahren christenlichen Glauben, in steter Hoffnung, in einer vollkommenen Liebe behalte uns der barmherzige Gott. Amen!' Man darf also wohl annehmen, daß alle diese Schriften von einem und demselben Verfasser herrühren. Wie aus der Vorrede des Büchleins von der Liebe Gottes hervorgeht, war der Verfasser ein Schüler des Nikolaus von Dinkelsbühl. Das treffliche Büchlein von der Liebe Gottes, wovon die Münchener Staatsbibliothek zahlreiche Abschriften besitzt, und zwar schon eine vom Jahre 1431 (Cod. germ. 762), ist in der zweiten Hälfte des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts mehrmals gedruckt worden; die andern Schriften dagegen, die nicht weniger empfehlenswert sind, blieben ungedruckt; nur das Sterbebüchlein ist in neuester Zeit von Huttler in dessen Ars moriendi (Augsburg 1878) veröffentlicht worden. Das Beichtbüchlein (fol. 77—89) ist, abgesehen von einer Vor- und Nachbemerkung, fast nur ein auf den zehn Geboten beruhender Beicht-

Digitized by Google

spiegel. In der Einleitung bemerkt der Verfasser, er beabsichtige, ‚ein ander Büchel von der Reue und der Beicht' zu schreiben; doch scheint er diese Absicht nicht ausgeführt zu haben. Wie er aber über die Reue dachte, ergibt sich zur Genüge aus seinem Büchlein von der Liebe Gottes. Ausdrücklich erklärt er hier, daß eine Reue aus bloßer Furcht der Hölle ‚unheilsam' sei; die rechte Reue müsse aus der Liebe hervorgehen.

In dem Beichtbüchlein erinnert er bloß daran, daß man mit einer ‚wahren Reue' zur Beichte gehen solle; doch hebt er auch hier, bei der Erklärung der Gebote Gottes, hervor, daß man die Gebote ‚aus Liebe' halten solle, ‚zu Ehren und zu Lob der göttlichen Würdigkeit'. Bezüglich der priesterlichen Absolution wird gelehrt: ‚Der Ablaß (Absolution) ist der sieben Heiligkeiten (Sakramente) eine und hat seine Kraft von Gott, der hl. Dreifaltigkeit, und aus dem Leiden und Verdienen Jesu Christi; und so der Priester den Ablaß spricht, so mitteilt er dem Menschen das unschuldig Leiden und das hochwürdig Verdienen unsers Herrn'. ‚Zu der Zeit, als ihm der Ablaß gesprochen wird, mag der Mensch in seinem Herzen gedenken oder mit den Worten sprechen also: O gütiger barmherziger Gott, mein Schöpfer und mein Erlediger, o lieber Herr Jesu Christe, sei mir gnädig und erbarme dich über mich armen Sünder um deines hl. Leidens willen, um deines unschuldigen Todes willen und um deines Verdienens willen'. Am Schlusse mahnt der Verfasser seinen Leser, ‚so er eine Sünde tut, daß er dann zuhand und schier (alsbald) darüber Reue habe'. Jeden Abend erforsche er sein Gewissen, .und laß ihm die Sünden leid sein um Gottes willen und habe Willen, er wolle sie nicht mehr tun, und habe Willen, er wolle sie beichten, so er füglich mag oder billig soll, und schlafe dann in dem Namen Gottes, so schläft er gar wohl. Denn ob er des Nachts stürbe in dem Bett, jedoch würde er behalten von solcher Reue wegen, wiewohl er derselbigen Sünden nicht wäre beichtig worden'.

Nicht nur wurde dies Beichtbüchlein in zahlreichen Abschriften verbreitet[1]), es wurde auch davon eine abgekürzte Ausgabe veranstaltet, die ebenfalls eine große Verbreitung fand: ‚Ein Satzung des püchels von der peicht', in Cod. germ. 4360, auch in Cod. germ. 365 und 834. Diese abgekürzte Ausgabe wurde i. J. 1471 von dem Melker Benediktiner Johann Schlitpacher, wie aus einem Briefe des letzteren in Cod. germ. 4360 hervorgeht, einem befreundeten Familienvater Georg Greimolt zugesandt. Die ‚kurze

[1]) Auf der Münchener Staatsbibliothek befindet es sich z. B. in Cod. germ. 764, vom Jahre 1453, in Cod. germ. 1121. 4285. 4593.

Digitized by Google

Lehr von der Peicht', die Schlitpacher 1475 den Zisterzienserinnen in Ips schickte[1]), ist wohl identisch mit der ‚Satzung des püchels von der peicht'. Man wird daher annehmen dürfen, daß Schlitpacher das zweckmäßige Beichtbüchlein ein wenig gekürzt und dann zu verbreiten gesucht habe. Die oben angeführte Stelle von der Notwendigkeit ‚der wahren Reue' bei der Beichte sowie die Mahnung, daß man die Gebote Gottes halten solle ‚aus Liebe und Gott zu Ehren und zu Lob', wie auch die übrigen Mahnungen in Bezug auf die Reue befinden sich ebenfalls in der kürzeren Ausgabe.

30. Cod. germ. 763. 4°, vom Jahre 1447, enthält verschiedene Schriften, die sich auf Reue und Beichte beziehen; zunächst (1—13a) einen Teil des oben unter Nr. 9 angeführten Beichtbüchleins, dann (13b—18b) eine Erklärung des Dekalogs mit einigen Schlußbemerkungen über die Reue.

Will einer seiner Sünden ledig werden, heißt es da, ‚so muß er je eine wahre Reue haben um seine Sünden und nicht eine gestiftete Zipfelreue, oder er ist betrogen ohne allen Zweifel'. Man hüte sich, die Reue aufs Ende aufzusparen, denn eine wahre Reue am Ende sei sehr unsicher. ‚Soll es rechte wahre Reue sein, die nutz sei zu dem ewigen Leben, so muß sie sein von göttlicher Liebe, williglich und unverzwänglich, nicht von Furcht wegen der Hölle oder des Fegfeuers, noch von Furcht wegen des Todes oder anderer Pein. Und das ist gar seltsam und unsicher in der Todes Not'. ‚Du mußt Gott also lieb haben, daß du wegen Gott gern und williglich wollteſt sterben ... ehe daß du die allermindeste Todsünde wollteſt tun ... Und darum alldieweil du Gott noch nicht so lieb hast, so ist deine Reue noch nicht recht, dir sei halt wohl und wehe'.

Nach einigen andern aszetischen Schriften folgt in derselben Handschrift (f. 51—56) eine kurze Abhandlung über die drei Teile des Bußsakraments, zunächst über die Reue.

‚Von der Reue das merk, Mensch! Das ist wahre Reue, wenn einer Leid hat um Großheit ... der Sünden mit Vorsatz, zu beichten und genugzutun; welches Leid einem kommt von gnadenreicher gegebener Gnade; denn das natürliche Leid ohne Gnade ist nicht wert noch nutz'. Ein Zeichen ‚wahrer Reue' habe nur der an sich, ‚welcher die Unreinigkeit der Sünde so fast (sehr) verschmäht, daß er gern erwählen wollte alle Pein des Fegfeuers darum, daß er wider den gütigsten Gott keine Sünde nie begangen hätte, und welcher sich eher zu der Hölle Pein ergeben wollte, ehe daß er fürbaß mit Vorsatz eine Sünde jemals wollte tun, als der alte

[1]) Vgl. *M. Kropff*, Bibliotheca Mellicensis. Viennae 1747. p. 413.

Digitized by Google

Eleazar'. Von der Beichte wird gelehrt, sie solle ‚rein und einfältig' sein; ‚denn sie soll nicht von knechtlicher Furcht oder von Zwangnis geschehen, sondern sie soll geschehen lauterlich und einfältiglich wegen Gott'.

31. Cod. germ. 796. 4° f. 113—126, enthält eine kurze Beichtanweisung, worin gefordert wird, daß die Beichte geschehe ‚mit großem Leid, mit ‚wahrer Reue von Grund des Herzens'; auch sei erfordert ‚ein vollkommener Wille, die Sünde nimmermehr zu tun'. Auf den Empfang der hl. Kommunion bereite man sich vor durch lautere Beichte, durch wahre Reue und ganzes Leid um seine Sünden'; man habe auch ‚einen ganzen Willen, keine Sünde mehr zu tun'.

32. Cod. germ. 825. 8° f. 131—162, enthält eine sehr gute Beichtschrift, die leider am Ende defekt ist.

Gleich in der Einleitung wird erklärt, daß derjenige, der anfangen will, Gott zu dienen, ‚rechte und starke Reue' habe über seine Sünden und sich vornehme, fürderhin die Sünden zu meiden. Zu einer wahren Reue gehören sechs Dinge: 1. Man muß die Sünden recht erkennen. 2. Sind die Sünden erkannt, so soll man darüber ‚groß Mißfallen' haben, ‚daß man wollte, daß man es nie getan hätte'. Dies Mißfallen muß sich notwendigerweise auf alle Todsünden erstrecken. ‚Hätte ein Mensch zehn Todsünden getan und hätte Mißfallen über die neun, aber die eine gefiel ihm noch, so würde ihm keine vergeben'. 3. Der Sünder soll wegen seiner Sünden ‚in der Vernunft betrübt' sein; es muß ihm leid sein, die Sünden begangen zu haben. 4. ‚Der Mensch habe einen starken Vorsatz und einen starken Willen, hinfür die Sünden nicht mehr zu tun und sich mit allem Fleiß vor Sünden zu hüten'. 5. Es ist erfordert, ‚daß dem Menschen die Sünden darum mißfallen, daß sie widerwärtig sind göttlicher Ehre und Würdigkeit und göttlichem Gut; denn Gott ist das höchste Gut, so ist die Sünde das schnödeste Übel. Wenn der Mensch erkieset das schnödeste Übel wider das höchste Gut, wie möchte er Gott größlicher unehren? Und das Leid und das Mißfallen einer wahren Reue muß ausgehen von der ‚Liebe, daß der Mensch darum Leid habe über die Sünden, daß er Gott, das ewig Gut, damit beleidigt habe. Denn wäre ihm nur leid von Furcht der Hölle oder von Begier der himmlischen Freude, so suchte der Mensch damit zu fliehen das Übel und zu entrinnen dem Leiden und zu haben ewige Freude, und also suchte der Mensch seinen eigenen Nutzen und nicht die Ehre Gottes ... Und dies ist allein nicht Lohnes wert, sondern ewiger Pein; denn es ist eine Todsünde. Denn wer Gott lieb hat und seine Gebote hält nur darum, daß er entrinne dem ewigen Tod und komme zur ewigen Seligkeit, der hat Gott nicht recht lieb, denn er sucht nur seinen Nutzen und nicht die Ehre Gottes; darum ist

Digitized by Google

seine Liebe nicht recht'. Es seien hier zweierlei Klassen von Menschen zu unterscheiden. Die einen kommen in der Fastenzeit zur Beichte ‚ohne rechte Reue, nur darum, daß sie der Gewohnheit und der Zeit genugtun; solche Menschen, die also ohne rechte Reue beichten, die empfangen den Ablaß (Absolution) von dem Priester in Todsünde und sündigen daran tötlich; denn sie unehren die Heiligkeit (Sakrament). Solche Menschen sollen gedenken die strenge göttliche Gerechtigkeit und die Bitterkeit der hölliſchen Pein und die Unsicherheit ihres eigenen Lebens, so gewinnen sie ein Grausen und einen Schmerz darob; und darnach sollen sie gedenken die große Erbarmung und Gütigkeit Gottes, der allezeit bereit ist, aufzunehmen alle, die sich zu ihm kehren mit wahrer Reue und Mißfallen über ihre Sünden'. Zur zweiten Klasse gehören jene, ‚die sich gar fast (sehr) von den Sünden hüten; und die Reue hebt sich an von der Liebe; denn solche Menschen bedenken die Gütigkeit, die ihnen Gott getan hat, als daß er sie hat erschaffen und erlöst, und was dem gleich ist, und besonders daß er ein solches unmäßiges Gut ist. Wenn sie dann betrachten, daß sie ihn mit den Sünden schwerlich haben beleidigt und seiner Guttat also undankbar sind gewesen, so mißfällt das ihnen und sie betrüben sich darum schwerlich'. 6. Zu wahrer Reue gehört auch der Vorsatz, die Sünden zu beichten. Daß aber ‚eine solche Reue die Sünden abnehme, daß ist nicht von Kraft der Reue gänzlich, sondern von Kraft des Leidens Jesu Christi, von dem alle Heiligkeiten ihre Kraft haben'.

In den weiteren Ausführungen zählt der Verfasser siebenerlei falsche und wahre Buße auf. Eine falsche Buße sei es, z. B., wenn man beichtet ohne Reue und Vorsatz, oder wenn man kein Vertrauen hat, daß Gott die Sünden vergeben wolle. Eine falsche Buße sei auch jene, ‚die allein geschieht aus Furcht, daß ein Mensch vor Furcht der Hölle oder der Pein des ewigen Todes oder des göttlichen Gerichtes oder von weltlicher Schande wegen in der Fasten beichtet oder an dem letzten Ende, und in keiner göttlichen Liebe, daß ihnen leid wäre, daß sie Gott beleidigt hätten; sie fürchten nur die Pein, und solche Buße haben meistens, die ihre Buße sparen an ihr Ende. St. Augustinus spricht: Späte Reu ist selten treu; denn es ist versehnlich, daß sie mehr geschieht vor Furcht der Pein; und was aus der Liebe Gottes nicht geht, das ist alles unlohnbar. Denn wer die Sünde erst will lassen, so er sie nicht mehr tun mag, so ist versehnlich, die Sünde lasse den Menschen und nicht er die Sünde'. Unter andern Eigenschaften der wahren Buße hebt der Verfasser besonders das Vertrauen hervor, ‚daß der Mensch zu Gott habe ein festes und ganzes Trauen, daß ihm Gott gänzlich vergeben wolle; denn was der Mensch also treulich hofft von Gott, das wird er sicherlich empfangen'. Gott sei bereit, zu verzeihen jenen, ‚die treulich glauben, daß sie über ihre wahre Buße nehmen Ablaß und Vergebung ihrer Sünden'. Die Buße soll auch ‚gemischt sein mit der Liebe, daß der Mensch nicht mehr (nur?) Buße

Digitized by Google

tue um seine Sünden darum, daß er fürchte die ewige Pein, die er hat verdient, sondern daß er wolle büßen von Liebe wegen und genugtun darum, daß er Gott beleidigt hat'.

33. Cod. germ. 1004. 4°, bietet kein vollständiges Beichtbuch, sondern bloß Bruchstücke eines solchen, und zwar in doppelter Bearbeitung. Der Verfasser dieser Fragmente, ein gewisser Hieronymus Polster, beabsichtigte, das Beichtbuch herauszugeben ‚zu einem besondern Trost und Hilfe insonderheit des gemeinen einfältigen Volkes'; er hat indessen sein Werk nicht zu Ende führen können. Was er aber hinterlassen hat, genügt vollauf, um uns mit seiner Ansicht über die Reue bekannt zu machen. Betrachten wir zuerst das eine und andere Bruchstück in der ersten Bearbeitung.

Sehr entschieden wird die Notwendigkeit der Reue hervorgehoben. ‚Die Beichte ist unnütz und nicht verdienlich, sondern schädlich und verdammlich, da der Mensch nicht vor der Beichte oder aufs längste vor der Absolution oder dem Ablaß Reue und Leid über alle seine Sünden hat' (Bl. 58a). Was dann weiter über die Reue gesagt wird, stimmt vielfach überein mit den Ausführungen des soeben besprochenen Beichtbuches. Beide Verfasser haben ohne Zweifel die in der folgenden Nummer zu erwähnenden Beichtpredigten des Nikolaus von Dinkelsbühl vor sich gehabt. Zu einer fruchtbaren Beichte', lehrt Polster, gehört ein ‚Mißfallen über alle Sünden'. Würde das Herz nur an einer Todsünde hangen bleiben, so ‚wäre die Reue und das Mißfallen nicht gerecht und auch die Beichte falsch und unfruchtbar, als lange solches Wohlgefallen oder Unleid wäre während. Meinst du aber, du habest nicht Leid oder Reue über alle deine Sünden und wolltest doch, sie wären dir leid, und ist dir leid, daß sie dir nicht leid oder nicht so leid sind, als du gern wolltest und als leid sie dir sein sollten, so ruf an um Leid den hl. Geist und laß darum das Beichten nicht unterwegs noch kein ander gut Werk; denn wenn nur etwas ein Leid da ist oder ein Begier oder Sehnen eines wahren und ganzen Leids oder Mißfallens, so erfüllt das Sakrament der Beichte, das sind die Worte, die über dich spricht der Priester, was deiner Reue oder deinem Leid zu lützel (wenig) ist' (75a).

Hier wird also gelehrt, daß eine Reue, die an und für sich zur Vergebung der Sünden nicht genüge, durch die priesterliche Absolution vervollkommnet wird. Unter dieser unvollkommenen Reue versteht aber der Verfasser nicht etwa eine Reue aus bloßer Furcht der Strafe; vielmehr erklärt er ausdrücklich, wie wir gleich nachher sehen werden, daß die Reue aus der Liebe hervorgehen müsse. Die unvollkommene Reue, wie er sie versteht, ist jene Herzensstimmung, in welcher es

Digitized by Google

dem Menschen leid ist, daß er seine Sünden nicht nach Gebühr bereue, und dabei ein Verlangen nach größerer Reue im Herzen trägt. Daß eine solche Herzensstimmung zum würdigen Empfang des Bußsakraments genüge, wird von verschiedenen mittelalterlichen Theologen gelehrt, auch von solchen, die eine vollkommene Reue fordern, wie z. B. von Gabriel Biel, der hervorhebt, daß ein ernstes Verlangen nach Reue schon eine wahre Reue in sich einschließe[1]). Übrigens hat auch Luther noch im Jahre 1518 das Verlangen nach Reue als Anfang der Rechtfertigung bezeichnet[2]).

Wie soeben bemerkt worden, lehrt Polster, daß die Reue aus der Liebe hervorgehen müsse. Es sei erfordert, ‚daß du aus freiem Willen deine Sünden beichtest und nicht von Furcht, von Nötung oder von Pein wegen der Hölle, sondern aus göttlicher Liebe und Ehre, also daß dir dein Gott und dein Schöpfer und dein Liebhaber eine Ursache ist, daß dir deine Sünden leid seien und du beichtest und keine Sünde wollteſt mehr tun' (75 b). ‚Die Beichte soll auch geschehen in Hoffnung daß du nicht zweifeln sollst, tust du ihm als du sollst, daß dir deine Sünden hingenommen und vergeben werden. Du mußt auch Hoffnung haben zu Gott, daß du hinfür mit seiner Hilfe, darin und darzu du deine Hoffnung setzest, dich wollest und mögest vor allen Todsünden behüten und gute bußfertige Werke vollbringen, sonst wäre die Beichte unnütz und brächte lützel (wenig) Frucht; und voraus hüte dich, daß du dich nicht lassest aus Verzagtheit und Mißtrauen absolvieren' (78 a).

---

[1]) Collectorium super libros Sententiarum. Tubingae 1501. Lib. IV. dist. 14 q. 2 a. 1: Ubi est votum conterendi, ibi est contritio, quia votum seu propositum conterendi est velle habere detestationem, hoc est nolle peccasse; sed volendo me nolle peccasse, habeo ipsum nolle peccasse, quia actus eliciti voluntatis sunt in plena facultate voluntatis, et ideo quemcunque actum voluntatis volo habere, statim eum habeo.

[2]) In einer Streitschrift gegen Prierias erklärt Luther bei Bekämpfung der Attrition: Attritio seu dolor ille imperfectus non est idem quod *velle habere dolorem* et gratiam Dei, sed vel est simulatio fallax vel est *initium gratiae verissimum*. Sicut b. Augustinus ait: Desiderium gratiae est initium gratiae; et alibi: Velle esse iustum est magna pars iustitiae. Immo apostoli in eo gradu permanserunt. (Rom. 7, 18: Velle mihi adiacet, perficere non invenio.) Non ergo attritionis nec liberi arbitrii est tale desiderium ante omnem virtutem clavium. Luthers Werke. Weimarer Ausg. I, 665.

Digitized by Google

Wie die erste Bearbeitung des Beichtbuches Polsters unvollständig ist, so liegt auch von der zweiten, verbesserten Bearbeitung nur ein Bruchstück vor; es ist darin namentlich von der Reue die Rede.

‚Von der Reue, die besonders und vor allem not ist, daß die Sünden vergeben werden, merk, du Sünder, daß die Reue nichts ist, denn ein Leid und Mißfallen oder Nichtwollen, daß der Mensch williglich und endlich (finaliter) durch die Ehre und Liebe Gottes an sich nimmt über seine vergangenen Sünden, mit Vorsatz, die gänzlich und wahrlich zu beichten und Buße darum zu empfangen; das ist nichts anders, denn daß der Mensch wollte, er hätte die noch keine Sünde getan wider Gott, oder es ist ihm leid und zuwider, daß er die getan hat, womit er Gott beleidigt hat, und hat Willen, die zu beichten und darum genugzutun. Und wenn also die Reue geordnet ist mit solchen Beisätzen, so nimmt sie hin die Sünden, und ohne solches wird keine Todsünde, die dem Menschen wissend ist, nimmer in keiner Weise vergeben‘. Es ist nicht notwendig, daß die Reue ‚empfindlich‘ sei; es genügt, daß sie in der Vernunft vorhanden sei, d. h., ‚daß der Mensch wolle, daß er Gott nicht beleidigt hätte, daß er die Sünde, wäre es möglich, nie getan hätte‘. Zu einer ‚rechten Reue‘ gehört ‚ein Mißfallen um die Sünden um Gottes willen‘, zudem ein ernster Vorsatz, die Sünden fürderhin zu meiden (94b. 96a).

34. Cod. germ. 1151. 4° f. 1—203, enthält ein sehr ausführliches und recht gutes Beichtbuch, in welchem uns sofort der Geist des berühmten Wiener Universitätsprofessors Nikolaus von Dinkelsbühl entgegentritt. Es ist zwar keine Übersetzung der Beichtpredigten des letzteren[1]) — eine solche liegt vor in Cod. germ. 770 — doch ist der ‚Meister‘, auf den sich der anonyme Verfasser öfter beruft, ohne ihn zu nennen, niemand anders als N. von Dinkelsbühl, wie aus einem Vergleiche der Predigten des letzteren mit dem Beichtbuche unzweifelhaft hervorgeht.

Der Verfasser beginnt sofort mit der Reue, indem er betont, daß ohne ‚rechte Reue‘ einem erwachsenen Menschen die Sünden nicht vergeben werden. ‚Was ist rechte Reue? Reue ist willigliche nehmen an sich Leid um die Sünden darum, daß sie wider Gott sind, und über die ein Mißfallen haben, das ist, daß der Mensch wollte, daß er die Sünden nie getan hätte. Und ist zu merken, daß ein Mensch habe eine wahre Reue, da gehören zu fünf Dinge, als davon schreiben die Meister und Lehrer Skotus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Durandus, und ohne die fünf

[1]) Diese Predigten: De tribus partibus poenitentiae, sind in zahlzahlreichen Abschriften vorhanden; man findet sie auch gedruckt in Nycholai dünckelspühel Tractatus. Argentinae 1516.

Digitized by Google

Dinge die Reue und auch die Beichte nicht nutz sind'. Insbesondere gehöre dazu ‚ganzes Mißfallen' über alle Todsünden mit einem ‚ganzen und starken Willen und Vorsatz', fürderhin die Todsünden zu meiden. Dann sei auch erfordert, ‚daß der Mensch Leid und Reue habe über seine Sünden darum, daß sie wider Gott sind und wider seine Ehre und wider das oberste Gut, seinen Schöpfer, und daß er denselben damit beleidigt habe, und daß das komme *aus der Liebe, die er zu Gott hat*, und daß das Liebhaben das an ihm mache, und soll der Mensch *nicht allein Reue haben um des hölliſchen Feuers willen*, oder um der Verdammnis willen, die er mit der Sünde verdient hat, und um des Himmelreichs willen, das er mit seinen Sünden verwirkt hat, endlich darauf zu stehen; und welcher Mensch Reue hätte allein darum, derselbe *hätte keine rechte Reue und tät halt damit eine besondere Sünde*' (S. 4 f.). Diese Liebesreue könne auf zweierlei Reue entstehen. ‚Etliche Leute heben an die Reue, so sie bedenken die hölliſche Pein, und aus dem erkennen sie die Gerechtigkeit Gottes und werden anheben, Gott lieb zu haben, und aus dem gewinnen sie eine rechte Reue, und die heißen die unvollkommenen, und ist dennoch gut. Die andern sind, die sich gewöhnt haben zu guten Dingen und Gott lieb zu haben und ein gerecht Leben führen, und die da bedenken und erkennen die Liebe und die Gütigkeit, Mildigkeit und Barmherzigkeit, die ihnen Gott erzeigt hat, und daraus gewinnen sie, Reue zu haben und Gott gar lieb zu haben, und die heißen die vollkommenen' (6 f.). Es sei nicht erfordert, daß die Reue fühlbar sei; aber in der Vernunft müsse sie so groß sein, ‚daß der Mensch anders nicht gedenke, denn daß er hinfür eher wollte sterben, ehe er mehr eine Todsünde wollte tun'. Ohne wahre Reue nütze die priesterliche Absolution nichts. ‚Und so ein Priester wohl weiß oder versteht, daß der Mensch, der ihm beichtet, nicht rechte Reue hat, *so soll er sich eher lassen töten*, ehe daß er ihm den Ablaß spreche. Denn spricht er ihm den Ablaß, so sündigt der Priester gar schwerlich, und der Mensch empfängt den Ablaß unwürdiglich und tut damit eine besondere Sünde, und wird ihm keine Sünde vergeben, wiewohl er sie gebeichtet hat' (72).

‚Hier möchte ein Mensch sprechen: Was ist nutz, daß man beichten solle und empfangen den Ablaß, nun vergibt doch Gott die Sünden, so ein Mensch rechte Reue hat? Auf das antworten Thomas und Skotus: Es ist (wahr), alsbald der Mensch rechte Reue hat, so vergibt ihm Gott die Sünden; aber die Beichte ist darzu gut, zu dem ersten: So der Mensch vor in der Reue hat gehabt etwas Mangel oder Gebrechen, also daß die Reue vielleicht *nicht groß genug* ist gewesen gegen die Sünden, wiewohl sie sonst gerecht ist gewesen, als daß ihn die Sünden gereut haben darum, *daß sie wider Gott sind*, aber sie ist nicht groß genug gewesen, dasselbe *erfüllt dann und nimmt ab die Beichte und das Sakrament des Ablasses*, den ein rechter Priester spricht' (77 f.).

Digitized by Google

Auch hier wird demnach gelehrt, daß eine unvollkommene Reue in der Beicht genüge; aber unter dieser unvollkommenen Reue versteht der Verfasser keineswegs eine Reue aus bloßer Furcht; vielmehr verwirft er letztere als ungenügend, wie aus der oben angeführten Stelle zu ersehen ist. Auf die Reue aus bloßer Furcht kommt er noch einmal zurück bei der Mahnung, die Bekehrung nicht auf das Todsbett aufzusparen.

Die Reue müsse aus der Liebe hervorgehen. Es sei aber zu besorgen, auf dem Todsbette komme die Reue ‚nicht aus göttlicher Liebe, vielmehr aus Furcht des Todes, der so nahe ist, und der ewigen Verdammnis. Denn warum zwingt der Sünder sich dann zu einem Mißfallen, so er sterben muß, und hat sich vor nie darzu gezwungen? Es ist zu besorgen, wäre der Tod so nahe nicht, als ob er gesund wäre, er zwänge sich nicht darzu. Das ist ein Zeichen, daß er es tut vor Furcht wegen allein. Und ist dem also, so nimmt es ihm keine Sünde ab, als wenig als den Verdammten in der Hölle' (126 f.).

Im Vorstehenden haben wir aus mehr als dreißig Beichtschriften vernommen, wie gegen Ende des Mittelalters das Volk über die Reue belehrt worden ist. Fassen wir nun zum Schlusse das Ergebnis dieser Übersicht kurz zusammen.

Vor allem ersieht man aus den angeführten zahlreichen Schriften, die so ernstlich die Notwendigkeit der Reue und des guten Vorsatzes betonen, was zu halten sei von der Behauptung, daß in den mittelalterlichen Schriften die Zahl der Hinweise auf Reue und Vorsatz ‚verschwindend gering' sei, und daß in den Leuten die Meinung großgezogen wurde, ‚mit der bloßen Ablegung der Beichte . . . alles getan zu haben, was irgend von ihnen verlangt werden könne'.

Überraschend ist das Ergebnis bezüglich der unvollkommenen Reue aus bloßer Furcht. Diese Reue soll gegen Ende des Mittelalters der herrschenden Beicht- und Bußpraxis zu Grunde gelegen, ja den ganzen Christenstand beherrscht haben. Nun wird aber in keiner einzigen deutschen Beichtschrift des ausgehenden Mittelalters die Reue aus bloßer Furcht als genügend hingestellt. Bloß in dreien der angeführten Schriften (Nr. 8. 33. 34) wird ein Unterschied gemacht zwischen der vollkommenen Reue, die bereits vor dem Empfang des Bußsakraments die Rechtfertigung bewirke, und der unvollkommenen Reue, die erst in Verbindung mit der priesterlichen Absolution zur Vergebung der Sünden genüge. Die Verfasser dieser Schriften verstehen aber unter unvoll-

Digitized by Google

kommener Reue keineswegs eine Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe; vielmehr verwerfen sie letztere als ungenügend. Nach ihnen ist die unvollkommene Reue, welche im Bußsakrament genügt, eine Reue, die dem Grade nach schwächer ist, als die vollkommene, die aber, ebenso wie die vollkommene, aus der Liebe hervorgehen und die Sünde als Beleidigung Gottes verabscheuen muß. Auch empfehlen sie diese schwache Reue nicht; sie sind vielmehr bemüht, die büßenden Christen zu der höheren Stufe der vollkommenen Reue emporzuführen.

Abgesehen von diesen drei Schriften, wird in allen andern nie ein Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Reue gemacht. Einige Schriften (Nr. 5. 6. 7. 24. 26. 27. 31) begnügen sich, eine wahre Reue zu fordern, ohne näher zu erklären, wie diese Reue beschaffen sein müsse. Andere (Nr. 1. 2. 3. 14. 17. 20. 22. 23) lehren, daß man die Sünden bereuen müsse wegen Gott, aus Liebe zu Gott, ohne dabei die Reue aus bloßer Furcht irgendwie zu erwähnen. Die meisten Schriften aber (Nr. 4. 9. 12. 13. 15. 16. 18. 19. 21. 25. 28. 29. 30. 32) fordern nicht bloß eine Liebesreue, sie bezeichnen auch, ebenso wie die oben erwähnten drei Schriften (Nr. 8. 33. 34), die Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe als ungenügend. Also die Reuelehre, welche den ganzen Christenstand beherrscht haben soll, wird in irgend einer deutschen Beichtschrift des ausgehenden Mittelalters nicht nur nicht vorgetragen, sie wird vielmehr in zahlreichen deutschen Beichtschriften der damaligen Zeit ausdrücklich verworfen.

Noch ein anderes bemerkenswertes Ergebnis sei hier hervorgehoben. Es ist bekannt, daß Luther öfter der mittelalterlichen Kirche den Vorwurf gemacht hat, sie habe es unterlassen, die Gläubigen zu belehren, daß sie Vertrauen auf Gott haben sollen, er werde ihnen die Sünden vergeben[1]). Nun aber wird in zahlreichen deutschen Beichtschriften

[1]) Schon Heinrich VIII., König von England, hat diesen Vorwurf Luthers zurückgewiesen: Suo more velut novum proponit (Lutherus) quod omnibus est notissimum, fidem habendam promissioni Dei, qua promisit poenitenti remissionem peccatorum, et iam insectatur ecclesiam quod hanc fidem non doceat. Quis est, obsecro, qui hortatur quemque ad Iudae poenitentiam, ut doleat quod commisit, nec tamen speret remissionem ... Quid praedicatur saepius quam Dei tam immensa clementia, ut nulli quantumvis scelerato se emendanti claudat

Digitized by Google

des ausgehenden Mittelalters den Gläubigen dies Vertrauen zur Pflicht gemacht (Nr. 3. 4. 7. 8. 9. 12. 13. 14. 16. 17. 18. 23. 24. 25. 26. 32. 33). Es beweist dies aufs neue, wie richtig einmal der Lutherforscher Kolde bemerkt hat, für die kirchliche Lehre und das kirchliche Leben des ausgehenden Mittelalters seien „die Schriften der Reformatoren kaum als sekundäre Quellen zu benutzen“[1]).

misericordiam? — Assertio septem sacramentorum adversus M. Lutherum aedita ab . . . Henrico octavo. Argentinae 1522. G 2 b.

[1]) Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Kongregation. Gotha 1879. S. VI.

Digitized by Google

Die Anlage des Jakobusbriefes.

Von H. J. Cladder S. J.

Wenn sich jemand in unseren Kommentaren und Einleitungen nach einer einheitlichen Auffassung des Jakobusbriefes umsieht, so ist sein Suchen vergebens. Eine Menge von Arbeit und Wissen ist da, ebenso wie zu anderen Büchern der hl. Schrift, zusammengetragen: Textkritisches, Grammatikalisches und Stilistisches, Zeit-, Literar- und Dogmengeschichtliches, besonders für die Einzelexegese, eine Fülle der schätzenswertesten Kenntnisse und Beobachtungen. Aber daß man daraus ein befriedigendes Verständnis des Briefes selbst gewänne, das läßt sich leider nicht behaupten. Die Gesamtanlage und somit die literarische Ökonomie des Briefes, von der doch auch die Detailerklärung wesentlich abhängig sein muß, ist nach nahezu zwei Jahrtausenden noch ein Rätsel; und dies so sehr, daß von den meisten Erklärern, mehr oder weniger ausdrücklich und mehr oder weniger zuversichtlich, Plan und Disposition desselben tatsächlich geleugnet wird.

Die literarische Betrachtung einzelner Bestandteile der hl. Schrift ist überhaupt noch in ihren Jugendjahren, vor allem für das N. T. Die hl. Väter versuchen im ganzen, in ihren Homilien wie in den Kommentaren, nur eine Erklärung der einzelnen Stellen; bis zur Renaissance kam man darüber nicht hinaus, und vollständig auch nachher noch nicht. Selbst unter den Neueren und Neuesten gehen manche an der Frage nach der Einheit des Jakobusbriefes stillschweigend

Digitized by Google

vorüber[1]). — Andere weisen zwar den Vorwurf des plan- und ordnungslosen zurück durch Aufstellung von Gedankenreihen oder Gruppen und machen für den Rest die Natur des Briefes und die Art der orientalischen Spruchweisheit verantwortlich[2]). — Wieder andere haben eine wirklich einheitliche Aufteilung des Briefes versucht. Eine Anzahl dieser Versuche führt P. Cornely in seiner Einleitung auf[3]). Zu diesen seien, außer Cornelys eigener Analysis[4]), die aber mehr in die vorige Gruppe gehört, noch besonders die Dispositionen von E. Pfeiffer[5]) und Th. Tielemann erwähnt[6]). Doch gelten alle diese Aufstellungen heute bei den Führenden in der neutestamentlichen Exegese und Einleitung für verfehlt.

Bereits Luther hatte der ‚strohernen Epistel' vorgeworfen, daß sie ‚alles so unordig eins ins andere werfe'[7]). Und auf demselben Standpunkt steht im ganzen die Kritik auch heutzutage. Reuß sagt bloß: ‚Dem Anscheine nach ist wenig Zusammenhang und Ordnung der Gedanken in dieser Epistel und der Verfasser ist beschuldigt worden, sich planlos dem zufälligen Zuge derselben hingegeben zu haben'[8]). Er selbst ist damit nicht einverstanden. Bestimmt, wie immer, lautet Jülichers Urteil: ‚Fester Gedankenzusammenhang existiert in Jak. nicht; der Brief besteht aus einzelnen aneinandergeschobenen

---

[1]) Vgl. z. B. Scott, R. in ‚The Speakers Commentary', London (Murray) 1881. — Spitta, Fr., Der Brief des Jakobus. Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1896.

[2]) So u. a. Mayor, J. B., The Epistle of S. James. London (Macmillan) 1892. S. CIV ff. CVII. — Trenkle, Franz, Der Brief des hl. Jakobus. Freiburg (Herder) 1894. S. 31. — Burger in Strack-Zöckler's Kommentar. München (Beck) 1895. 2. A. S. 129 f. — Beyschlag, W., in Meyer's Krit.-exeg. Kommentar. Göttingen (Vandenhoeck u. R.) 1898. 6. A. S. 16. — Zahn, Th., Einl. i. d. N. T. 2. A. Leipzig (Deichert) 1900. I. Bd. S. 79 u. 84 Anm. 3.

[3]) Introd. in N. T. III. Paris (Lethielleux) 1886. S. 608 f.

[4]) L. c. 609—11 und Synopses libr. sacr. ib. 1899.

[5]) Theol. Stud. u. Krit. 1850. I. S. 163—181.

[6]) N. kirchl. Ztschr. 1894 S. 580—611. — Gans, E. A., Über Gedankengang im Br. d. Jakobus. 1874 (zitiert, aber nicht eingesehen bei Mayor l. c. CCXX) ist mir unbekannt.

[7]) Bei Beyschlag l. c. 23.

[8]) Die Geschichte der hl. Schriften N. T. Braunschweig (Schwetschke u. S.) 1887. 6. A. S. 220.

Digitized by Google

Kapiteln über bestimmte Fragen christlichen Lebens und Empfindens ... Soweit zwischen den einzelnen Abschnitten überhaupt ein Zusammenhang auffindbar ist, ist er durch zufällige Ideenassoziationen herbeigeführt ... Von einem einheitlichen Thema kann für ein Schriftstück dieser Art nicht die Rede sein'[1]). — Vorsichtiger ist der doch sonst auch nicht übermäßig zurückhaltende H. J. Holtzmann: ‚Die Versuche, die Schrift irgendwie logisch zu disponieren, sind alle mißglückt'[2]); dann zitiert er Weizsäckers Apost. Zeitalter S. 378: ‚Sie ist großenteils ein recht loses Gefüge von Sprüchen, welche nicht in diesem Zusammenhang gedacht, sondern schon fertig erst in denselben gebracht sind'[3]). Holtzmanns Mitarbeiter am ‚Handkommentar', H. v. Soden, findet ebenfalls, daß ‚der Inhalt des Briefes kein geschlossenes, in sich innerlich zusammenhängendes Ganzes (bildet); seine Einheit liegt nur in der gezeichneten Tendenz, welche ihn von der Behandlung eines Mißstandes zu der eines andern führt'[4]). — Harnack, der es bezweifelt, daß das 2. Jahrhundert überhaupt einen Jakobusbrief besessen hat, die ‚Kompilation' (ohne den ersten Vers!) indes aus Reden eines unbekannten Lehrers bereits vor der Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein läßt[5]), vergleicht den ‚Brief' mit dem sog. II. Klemensbrief. Der letztere, urteilt er dann, sei doch noch eine leidlich geordnete Predigt, während er vom Jakobusbrief sagt: ‚Es ist eine formlose[6]) und bunte Sammlung von Didaskalien, Trostreden, Prophezien, Strafpredigten u. s. w., die am Schluß in einige praktisch-kirchliche (an die letzten Bestimmungen der Didache erinnernde) Ermahnungen ausmündet. Doch kommt es auch hier nicht zu einer Ordnung'[7]).

[1]) Einl. i. d. N. T. Tübingen u. Leipzig (Mohr) 1901. 3. u. 4. A. S. 168 ff. — Die ‚Ideenassoziationen' ersetzt Spitta a. a. O. durch Zitate aus der kanonischen und apokryphen Literatur des A. T.

[2]) Einl. i d. N. T. Freiburg (Mohr) 1892 3. A. S. 505. — In der Ztschr. f. wissensch. Theol. 1882 S. 292 ff. erklärt er, daß der Brief ein vollkommenes historisches Rätsel bleibe (vgl. Beyschlag S. 26).

[3]) Dasselbe Zitat aus Weizsäcker unterschreibt in der Encycl. Biblica von Cheyne u. Black unter James, II Sp. 2331 O. Cone. Andere ließen sich hier hinzufügen; z. B. Bleek, Einl. 4. A. (Mangold) Berlin (Reimer) 1886. S. 707. — Auch: Belser, J., Einl. Freiburg (Herder) 1901. S. 660.

[4]) Handkommentar III, 2. Freiburg (Mohr) 1899. 3. A. S. 170.

[5]) Chronologie der altchristl. Littratur. I. Leipzig (Hinrichs) 1897. S. 489.

[6]) Der Sperrdruck ist von H.

[7]) L. c. 487.

Digitized by Google

Ähnliches folgt noch mehr, wobei dann auch die guten Seiten des ‚Briefes' zur Geltung kommen. H.s Resultat ist: ‚Diese Beobachtungen *sicher* zu erklären, fehlen uns die Mittel'[1]). Allein H. sieht klar genug, um in *der* Erklärung, daß die verschiedenen Stücke ursprünglich nicht für den Zusammenhang geschrieben seien, in dem sie jetzt stehen, eben nur die erste Auskunft zu erblicken, über welche unsere Mittel bisher nicht hinaushelfen konnten.

Nach solchen Urteilen scheint es fast ein verzweifeltes Unternehmen zu sein, dennoch eine einheitliche Auffassung des Jakobusbriefes gewinnen zu wollen. Aber eines muß zunächst festgestellt werden: hier liegt ein Problem vor, welches noch der Lösung harrt.

Vorgezeigt ist eine klare, befriedigende Ordnung noch nicht; das dürften die vorhin angeführten Äußerungen dartun. Am nächsten scheint Pfeiffer der Wahrheit gekommen zu sein[2]), doch geht es auch bei ihm nicht ohne ‚Episoden' und Anmerkungen ab. — Was einige der ‚freieren Anordnungen' leisten können, das zeigt z. B. Burger: ‚Der innere Zusammenhang des Briefes ist dieser: Mit Ermahnungen, welche *allen* Lesern gelten, beginnt er 1, 2 ff. und schließt er 5, 7—20. Das Dazwischenliegende (2, 1—5, 6) geht diejenigen an, die es eben trifft'. Dann folgen für die 5 Kapitel des Briefes nicht weniger als 12 Teile (Ermahnungen), alle, weil nichts weiter bemerkt wird, doch wohl gleicher Ordnung?! Dazu greift die III. Ermahnung (2, 1—13) auf 1, 9—11 zurück; die IV. Ermahnung (2, 14—26) knüpft an 1, 22—25 an; die folgende (3, 1—11) an 1, 19; und ebenso bezieht sich darauf die VI. Ermahnung (3, 12—18)[3]). Eine solche ‚Ordnung' ist eben keine Ordnung, wie auch B. schließlich anerkennt. *Viel* besser sind übrigens die anderen ‚Gedanken-Gruppen und Reihen' auch nicht.

Aber muß denn eine wirkliche Einheit im Jakobusbriefe vorliegen? Nachdem Jülicher erklärt hat, daß bei einem Schriftstück dieser Art von einem einheitlichen Thema ‚nicht die Rede sein kann', läßt er ‚die 54 Imperative in den 108 Versen'[4]) zeigen, daß es sich um

[1]) L. c. 488.

[2]) Theol. Stud. u. Krit. 1850. I. 163—81.

[3]) Strack-Zöckler's Kommentar. S. 129 f.

[4]) Die Zahl der Verse ist allerdings 108; der Imperative sind sogar noch mehr als 54.

Digitized by Google

‚eine Art Bußpredigt' handelt[1]). Braucht etwa die nichts von einem einheitlichen Thema, keine Ordnung, keinen Plan?[2])

Ist nun in einem Briefe eine strenge Disposition notwendig, oder doch zu erwarten? Wer in I Kor. z. B. eine logische Einheit finden wollte, der ginge in die Irre. Der hl. Paulus bespricht dort der Reihe nach verschiedene Mißstände in der Gemeinde. Daß dieselben sich damals in Korinth vorfanden, darin liegt die Einheit des Briefes. Den Jakobusbrief in seiner Komposition ebenso aus konkreten Verhältnissen erklären zu wollen, das scheint mir nicht anzugehen. Er ist nicht an eine Gemeinde, sondern mindestens an einen Kreis von Gemeinden gerichtet, wie seine Adresse an die ‚zwölf Stämme' und die Tradition, welche ihn einen ‚katholischen Brief' nennt, allein schon anzeigen. Trotz der anschaulichen Schilderungen, welche Jakobus bringt, wird doch keineswegs eine so handgreifliche, vorübergehende Lage der Adressaten vorgeführt oder unterstellt, daß man in seinem Briefe ein Gelegenheitsschreiben erblicken könnte[3]). Hat man doch sogar die Zwölf Stämme in der Zerstreuung nicht selten auf die ganze Kirche zu deuten vermocht[4]).

Wenn etwas, so wären die eingangs erwähnten ‚Prüfungen' (1, 2) diese Gelegenheit des Briefes. Warum steht aber dann: ὅταν περιπέσητε = ‚im Falle ihr in Prüfungen geraten seid' oder: ‚so oft ihr . . . geraten sein werdet'? Von der klassischen Bedeutung des ὅταν abzugehen, liegt gerade beim Jakobusbrief am allerwenigsten Grund vor. Übrigens ist auch bei den konkretesten Schilderungen die vagste Kondizionalkonstruktion, ἐάν c. conj. aor., gebraucht!

---

[1]) Einl. S. 170.

[2]) Der Lutherzorn, der darauf losbricht gegen die, welchen es gilt, der Welt zum Trotz eine Kirche zu stiften und zu mehren', statt ‚die Welt aus der Kirche herauszutreiben', qualifiziert Herrn Jülicher ganz gut als Bußprediger. Möchte er nur in seine Schriften selbst etwas weniger ‚Welt' und Frivolität ‚hineintreiben'.

[3]) ‚Noch weniger läßt sich aus dem Schriftstück die Eigenart der christlichen Gemeinden (oder Gemeinde) erkennen, an die es gerichtet ist'. Harnack, Chronol. I, S. 487. — Schon A. Wiesinger, in Olshausen's Bibl. Commentar VI, I S. 42 hebt hervor, daß der Brief alle persönlichen Verhältnisse des Verfassers zu seinen Lesern zurücktreten läßt und als Ausfluß seiner Stellung als Oberhirte der jüdischen Muttergemeinde zu betrachten sei.

[4]) Dies hatte allerdings auch seinen Grund in anderen Hypothesen.

Digitized by Google

So 2, 2. 14. 15. vgl. 5, 19. Ganz anders, wenn er direkte Ermahnungen gibt, z. B. 1, 23. 26; 2, 8. 9; 3, 14; 4, 11; da steht εἰ c. ind. praes. vgl. 5, 13, 14.

Am wenigsten lassen sich durch die Auffassung des Briefes als eines Gelegenheitsschreibens feste, in sich abgeschlossene Teile gewinnen, wie etwa in I Kor.

Wenn nichts weiter zu erreichen wäre, müßte man sich schließlich mit einer Disposition wie der von Cornely[1]) oder Mayor[2]) oder Tielemann[3]) oder B. Weiß[4]) u. s. w. zufrieden geben. Aber bei den hin und her vorwaltenden Beziehungen, wie sie z. T. Burger in seiner Disposition hervorhebt, wäre man gezwungen, in das Urteil Reuß' einzustimmen, daß Jakobus eben gar kein Schriftsteller war[5]). Und doch rechnet Deißmann, der, soviel ich sehe, die Scheidelinie zwischen ‚Brief' und ‚Epistel' im N. T. richtig gezogen hat[6]), Jakobus zu den ‚Kunstbriefen' oder Episteln[7]).

Tatsächlich ist der Schreibart des Briefes oft das Lob gesungen worden, und auch an eigentlicher Kunstübung in Einzelheiten fehlt es Jakobus keineswegs. Die vollständigste Zusammenstellung gibt Mayor[8]); z. B. gibt er über zwei Seiten Beispiele von Paronomasie[9]), und ich kann noch einige hinzufügen; dann wieder fast zwei Seiten Alliterationen und Homoioteleuta[10]) — ganz abgesehen von der einzig im

[1]) Introd. u. Synops. ll. cc.

[2]) CIV—CVII.

[3]) N. kirch. Z. 1894 S. 611.

[4]) Das N. T. Handausg. III. Bd. Leipzig (Hinrichs) 1902 in den Anm. zu Jak. 263—93.

[5]) Gesch. d. hl. Schr. N. T. S. 219.

[6]) Bibelstudien, S. 242 ff., in der engl. Ausg. von A. Grieve. Edinburgh (Clarke) 1901. S. 49 ff. — Vgl. auch die Artikel ‚Epistles' in Hastings Bible Dictionary I. 730 (Bartlet) u. ‚Epistolary Literature' in Cheyne u. Black's Encycl. Bibl. II. col. 1323—29, bes. 1328 (Deissmann).

[7]) Ein ganz interessantes Gegenstück zu dieser Studie bietet der Aufsatz ‚A Study in Letter-writing' von J. Rendel Harris im ‚Expositor' 1898 II. Bd. 161—80, worin ‚im Anschluß' an Deißmann I Thess. als eigentlicher Brief betrachtet wird.

[8]) cc. VIII u. bes. IX p. CLII—CLXXXV—CCIV., vgl. Wordsworth, J., in ‚Studia Biblica' I. Oxford (Clarendon Press) 1885 p. 148 ff.

[9]) CXCV ss.

[10]) CXCVII ss.

Digitized by Google

N. T. daſtehenden Reinheit des griechiſchen Idioms[1]). Von beſonderer Bedeutung iſt für die folgenden Studien auch, was Mayor über den Rhythmus bemerkt[2]). So iſt ſein Geſamturteil, daß in ſtiliſtiſcher Beziehung dem Jakobusbrief unter den neuteſtamentlichen Schriften die Palme gebührt, wohl begründet.

Und es ſteht nicht allein da. Zahn äußert ſich, wie folgt: ‚Ohne weitläufige Erörterungen und Begründungen zeugt Jakobus von der in ihm wohnenden Wucht der Rede, welche in der altchriſtlichen Literatur, abgeſehen von den Reden Jeſu, ihresgleichen vergeblich ſucht. Hier findet man eine von Herzen kommende und die Gewiſſen treffende Beredſamkeit, welche man in keiner Schule lernt. Ebenſo ungekünſtelt, wie eine Gedankengruppe ſich an die andere anſchließt, ebenſo ungeſucht ſcheinen ſich die treffenden Worte einzufinden‘[3]). Harnack hat den Gegenſatz zwiſchen der (einſtweilen) angenommenen Planloſigkeit und dem ſonſtigen Charakter des Briefes als ein Paradoxon empfunden: „. . . Paradox ſind endlich auch die Ausdrucksmittel, die Sprache und die einzelnen Abſchnitte. Einzelnes mutet wie eine treue Reproduktion von Sprüchen Jeſu an und iſt es wohl auch — ſchlicht und tief, körnig und kräftig — anderes iſt ebenſo hebräiſch gedacht, aber im Geiſte der alten Propheten (z. B. 4, 1 ff., 5, 1 ff.), wieder anderes kann ſich an Kraft, Korrektheit und Eleganz der Ausdrucksmittel mit guten Erzeugniſſen griechiſcher Rhetorik vergleichen (c. 3, 1—12), wieder anderes endlich iſt das Produkt eines theologiſchen Polemikers (?). Dabei läßt ſich — und das iſt das Paradoxeſte des Paradoxen[4]) — doch nicht verkennen, daß eine gewiſſe Einheitlichkeit[5]) ſowohl der ſittlichen Geſinnung als auch der Sprache vorhanden iſt, die dem Ganzen — ähnlich wie gewiſſen altteſtamentlichen Prophetenbüchern — trotz der Zuſammenhangloſigkeit[6]) eine innere Einheitlichkeit verleiht‘[7]). Soviel ſcheint ſich jedenfalls zu ergeben: auch wer meine folgenden Ergebniſſe nicht annehmen wollte, müßte geſtehen, daß hier noch eine Frage der Löſung harrt, eine Frage, die

[1]) CLXXXIX.
[2]) CXCIX ss.
[3]) Einl. I' 79.
[4]) Die Sperrung iſt von mir.
[5]) Von H. geſperrt.
[6]) Vielleicht wird auch da ein tieferes Eindringen uns noch manches lehren.
[7]) L. c. 487 f.

Digitized by Google

nur aus dem Briefe selbst beantwortet werden kann. Was der Brief ist und sein will, darüber haben wir keine äußeren Quellen; und einzelne Notizen über Jakobus in der Apostelgeschichte, dem Galaterbrief, bei Josephus, bei Hegesipp u. s. w. haben sich erst aus dem Briefe als auf dessen Verfasser bezüglich zu erweisen. Also bleibt nichts übrig als ein erneutes Studium des Schriftchens selbst. Vielleicht hilft gerade eine ruhige Beobachtung der Schwierigkeiten zum volleren Verständnis. Vielleicht findet sich in ungeahnter Weise bestätigt, was Reuß nach Zurückweisung des Vorwurfs der Planlosigkeit sagt: ‚Es ist doch mehr in dem Büchlein. Das Wesentliche darin und von Anfang bis fast ans Ende den Grundton gebend, ist der schon dem Geiste Israels geläufige Gegensatz der äußerlich beglückenden aber verworfenen Freundschaft der Welt und der äußerlich leidenden aber verheißungsfrohen Freundschaft Gottes . . . Sie spricht sich hier nach der einen Seite in Trost und Stärkung, nach der andern als Drohung und Warnung aus‘[1]). Fügt man hinzu, daß diese beiden Gegensätze als Weisheit der Welt und als wahre Gottesweisheit dargestellt werden, so ist damit nicht nur ein alter Bekannter uns vorgeführt, sondern der Schlüssel für das Verständnis des Briefes und seiner Anlage gewonnen, wie die folgenden Seiten zeigen werden.

Der Brief beginnt mit einer Mahnung zum Ausharren in Prüfungen. Aber gleich in diesen ersten Versen des ersten Kapitels erscheint ganz unvermittelt die ‚Weisheit‘ als das, worum man ernstlich zu Gott beten soll. Den ‚Sprung‘ zwischen V. 5 und dem Vorhergehenden muß jeder fühlen[2]). Scheinbar verschwindet die ‚Weisheit‘ aus den Gedankengängen des Jakobus ebenso plötzlich wieder, als sie aufgetreten ist. Erst im dritten Kapitel (3, 13. 15. 17) wird der Name aufs neue erwähnt, und zwar ist es hier eine doppelte Weisheit: eine, die ‚von oben kommt‘ (V. 17) und eine, die ‚nicht die Weisheit von oben‘ ist (V. 15). Beide Arten von Weisheit werden an dieser Stelle näher beschrieben. ‚Τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας. εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν

[1]) Gesch. S. 220 n. 201. Was R. l. c. über Ebionismus u. s. w. sagt, braucht man deshalb noch nicht gerade zu unterschreiben.

[2]) Spitta's Erklärung durch eine Reminiszenz an Sap. 9, 6 (Br. d. Jak. S. 20) kann man mit Beyschlag (S. 48 Anm. 1) verwerfen; aber daß hier ein unvermittelter Übergang zu einem neuen Gedanken vorliegt, ist nicht zu leugnen.

Digitized by Google

ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας;[1]) diese V. 13, 14 zeigen die Weisheit als ‚praktische Lebensweisheit', nicht als abstraktes Erkennen. Charakteristisch soll dieser Weisheit sein die πραΰτης. ζῆλος und ἐριθεία dagegen sind der Weisheit eigen, die nicht von oben kommt; diese ist in sich selbst ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης; und ihre Früchte sind: ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα. Anders die ἄνωθεν σοφία! Von ihr heißt es: πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής, μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος.

Das mit ἔπειτα eingeleitete Glied dieser Beschreibung zerfällt von selbst in drei Gruppen: εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής, dann: μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν und endlich: ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος. Eine ganz dieser entsprechende Trias findet sich c. 1, 26. 27. Hier wird die wahre θρησκεία also beschrieben: Εἴ τις δοκεῖ θρῆσκος εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν ἑαυτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. — θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστιν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, — ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. Diese beiden Dreiteilungen sind identisch und bilden die Ankündigung und die Rekapitulation der dazwischen (V. 1—3, 12) ausgeführten Teile des Briefes.

C. 3, 1—12 ist von Zungensünden gesprochen worden, denen gegenüber die πραΰτης des wahrhaft Weisen hervorgehoben wurde. Χαλιναγωγεῖν τὴν γλῶσσαν war das erste Erfordernis der θρησκεία; mit den Zügeln der Pferde beginnt 3, 3 die Abhandlung; und dementsprechend ist die himmlische Weisheit 3, 17 εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής. — Daß μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν dasselbe besagt wie ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν bedarf weiter keines Beweises. Aber 2, 12—26? Was ist über diese Verse seit Luther schon alles geschrieben worden! Allerdings faßte man bloß V. 14—26 zusammen; und dann war die einzige Frage, die jemanden interessierte, die, ob hier eine Polemik gegen den hl. Paulus vorliege. Daran will ich keine Zeile verschwenden. Verboten ist es jedenfalls nicht, auch V. 13 anzuschauen; und da steht geschrieben: Ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιή-

[1]) Ich nehme den Satz als Frage, nicht so die Ausgg.

Digitized by Google

σαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως. Merkwürdig ist jedenfalls, daß der nächste, 3, 1 beginnende, Abschnitt, der die Zungensünden behandelt, ebenfalls mit dem ‚strengeren Gericht' beginnt, welches die erwartet, die sich zu Meistern über andere aufwerfen.

3, 2—12 spricht ausschließlich über das Reden; 2, 14—26 über ‚Werke'. Ist es nun unbegründet, die Worte: Οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε . . . (2, 12) als Ankündigung dieser beiden Abschnitte zu fassen? Wenn aber die ‚Werke', die nun behandelt werden sollen, in V. 12 angekündigt werden, dann sind dies auch dieselben, welche V. 13 als Werke der Barmherzigkeit bezeichnet werden. V. 15, 16 zeigt für diese, und nur für diese, die Notwendigkeit. Die folgenden Sätze behandeln allerdings die Werke ohne nähere Bezeichnung, ja V. 21—23 bringen im Opfer Abrahams ein Beispiel, das nur für die Notwendigkeit von Werken im allgemeinen, nicht für Liebeswerke speziell beweist. Anders ist es mit dem abschließenden Beispiele der Rahab V. 25. Als Werk der Barmherzigkeit versteht ein jeder sofort ihre Tat; um eine Glaubenstat darin erblicken zu können, bedarf es jedenfalls eines Kommentars. Das Buch Josue (2, 1 ff. u. 6, 17) gibt diesen Kommentar nicht, und kein altteſt. Text tut es. Selbst Spitta weiß aus den Apokryphen nichts dafür anzugeben; die Rabbiner und Josephus (Ant. V 1, 2. 5. 7) betonen nur die Rettung der Kundschafter durch ihre Hilfe[1]). Wenn uns der Glaube der Rahab so geläufig ist, so beruht das auf dem Hebräerbrief (11, 32), der uns im allgemeinen vertrauter ist als Jakobus[2]). — Wie der Glaube überhaupt in diesen Abschnitt des Jakobusbriefes gehört, ist aus seinem Verhältnisse zu 2, 1—11 zu

[1]) Spitta S. 86 f. — Dagegen beweist nicht, wenn — nach Lightfoot, Horae hebr. zu Mt. 1, 5 — die spätere jüdische Literatur Rahab als die Stamm-Mutter von 8 Propheten betrachtet, oder wenn andere sie zum Weibe Josues machten; ebenso wenig ihre Stellung im Stammbaum Christi (Mt. 1, 5). — Auch Wetstein bringt (zu Mt. 1, 5, Hebr. 11, 5 u. zu d. St.) nichts Neues. — I. Clem., der sehr viel Anklänge an Jak. enthält, läßt 10, 7 (ed. Funk) den Abraham im Alter einen Sohn erhalten διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν, und 12, 1 wird Rahab, die Hure, gerettet, wieder διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν. Vgl. ib. 31, 2. — Jos. Ant. V 1, 2. 5. 7 nennt (nach Spitta S. 87) nicht den Glauben als Ursache der Rettung Rahabs, sondern die εὐεργεσία.

[2]) Es liegt hierin ein sicherer Beweis für die Priorität von Jak. gegenüber Hebr.

Digitized by Google

ersehen (vgl. unten), nicht aber aus einem Vergleich mit 3, 1—12. Worauf es in diesem Teile ankommt, sind Werke, und zwar Werke der Barmherzigkeit, im Gegensatz zu Reden, welche die Liebe verletzen.

Es erübrigt noch eine nähere Vergleichung von 2, 1—11, als dem ersten der drei fraglichen Teile, mit dem betreffenden Gliede der Ankündigung und der Rekapitulation. Jakobus verurteilt hier das ‚Ansehen der Person'. Nicht weltlicher Glanz soll das Urteil seiner Leser bedingen und sie für die Reichen einnehmen; denn Gott hat die Armen erwählt, die Reichen dagegen sind Gottes und der Leser Feinde. Darum kommt es, wie 3, 17 rekapituliert wird, der Weisheit zu, ‚nicht parteiisch, ohne Heuchelei' zu sein. Wenn sie mit Gottes Maßstab mißt, nicht aber auf Glanz und Reichtum schaut, dann hält sich die Gottesfurcht ‚rein von der Welt', wie 1, 27 von ihr gefordert hat.

Der Gedanke an das Gericht verbindet, wie oben gezeigt, den zweiten und dritten dieser Teile; der Begriff des rechten Glaubens ist das Bindeglied zwischen dem ersten und zweiten: 2, 1 Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμων, Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης;[1]) — 2, 14 Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; diese Fragen fordern dann auch eine allgemeinere Fassung des Begriffes Werke oder legen sie wenigstens nahe, obwohl es Jakobus besonders auf Werke der Barmherzigkeit ankommt; denn alle seine Ermahnungen im ganzen Briefe wollen fast ausschließlich das Verhalten zum Nächsten regeln.

Sonach enthält der zentrale Teil des Briefes 1, 26—3, 15 (3, 18) 3 Abschnitte, welche sich in etwa unter die Überschriften fassen ließen: Urteilen über den Nächsten, Handeln gegen den Nächsten, Reden mit dem Nächsten. Dabei werden Abschnitt 1 und 2 und ebenso 2 und 3 je unter einer gemeinsamen Idee eingeführt: erstere unter der des notwendigen Glaubens, letztere unter der des bevorstehenden Gerichtes. Alle 3 werden angekündigt (1, 26. 27) und rekapituliert (3. 17). Das letzte Paar wird (2, 12) nochmals zusammen angekündigt und 3, 13. 14 ebenso wieder resumiert.

---

[1]) Ich fasse, mit Westcott-Hort u. a., den griech. Text so auf: ‚M. Br. habt ihr bei eurer Personenrücksicht wirklich den Glauben . .?' ἔχειν = κατέχειν ist kaum zu beweisen. Diese Fragekonstruktion kommt bei Jak noch öfter vor. So gleich im nächsten Text.

Digitized by Google

Ankündigung und Ausführung sind freilich chiastisch gegen einander gestellt. Dasselbe ist bei der Ankündigung 1, 26. 27 gegenüber ihrer Ausführung der Fall: das zuerst erwähnte Zügeln der Zunge z. B. wird zuletzt besprochen. Umgekehrt zur Ausführung, und somit wieder parallel zur Ankündigung, ist die Ordnung in dem oben als Rekapitulation bezeichneten 3, 17, wo sich das ‚friedfertig, bescheiden, nachgiebig' als Eigenschaften der Weisheit, an ihren Gegensatz, die Zungensünden, Streit und Hader, unmittelbar anschließen, während die beiden anderen Glieder folgen. Bezeichnet man die Glieder der Ankündigung und Rekapitulation mit kleinen, die der Ausführung mit großen Buchstaben, so ergibt sich hiernach folgendes Schema:

a b c C B A a b c

Auf diese Weise wird eine größere Kontinuität der Gedankenfolge erzielt.

Vor der Aufzählung der drei Gruppen von Eigenschaften der wahren Weisheit, die soeben als die Teile des Mittelstückes im Jakobusbrief, seinem eigentlichen Körper, nachgewiesen wurden, enthält 3, 17 noch ein anderes Glied: die Weisheit ist ‚erstlich *lauter*'. Damit weist dieser Vers, wenn er wirklich eine Rekapitulation ist, auf etwas zurück, was den genannten drei Teilen vorausgeht. Weil jedoch hier eine innere Abgrenzung nicht so klar zu finden ist, so dürfte es vorzuziehen sein, dieselbe von außen her, durch vorherige Bestimmung der sonstigen Teile, zu sichern.

Liest man von 3, 13 an die nächsten Verse durch bis etwa 4, 8 so begegnen einem der Reihe nach genau dieselben drei Gedanken, oder eigentlich die Kehrseiten der drei gestellten Forderungen, wieder, aber in anderer Form. Während in den cc. 2 und 3 trotz aller Lebhaftigkeit der Darstellung ein mehr beweisender Ton vorherrscht, ist in dem soeben bezeichneten Abschnitte ein Vorwurf an den andern gereiht; und in der Erregtheit des Vorwurfs ist eine deutliche Klimax vorhanden, die mit den 3 Gegenständen stufenweise aufsteigt. Hat auch 3, 13. 14 *einen* aus dem Leserkreise, welcher sich weise dünkt, direkt angeredet, so fällt doch sofort der Ton wieder herab, und in V. 15—18 besteht der ganze Vorwurf in einer objektiven Darlegung dessen, was unrecht und was recht ist. Hier sind immer noch die Zungensünden: bitteres *Eifern* und *Hadern* der Gegenstand des Vorwurfs. In 4, 1—3 werden die Leser unmittelbar zur Rede gestellt wegen ihrer *Habgier*, die sie zum Streite um fremdes Gut treibt. Dagegen hatte (2, 15. 16) die Weisheit-Gottesfurcht die Forderung erhoben, daß sie von ihrem Eigentum dem notleidenden Bruder

Digitized by Google

mitteilen sollten. Seine Höhe erreicht der Vorwurf des Apostels in 4, 4—8a. Den härtesten Namen: ‚Ehebrecher' gibt er denen, die ihre Freundschaft teilen wollen zwischen Gott, der mit Eifersucht liebt, und der Welt; ja die Welt wird ihm hier identisch mit dem Teufel, ihrem Fürsten. ‚Rein von der Welt!' das war der Inhalt des ersten Teiles. Also: die Zügelung der Zunge, die Betätigung der Barmherzigkeit, die Freiheit von der Welt, je in ihrem Gegensatz.

Betont wird bei ihnen ihr Ursprung aus der weltlichen Weisheit und der Begierlichkeit des tierischen Menschen. Es stellen also diese drei Stücke: stolzes Meistern, harte Habgier, zweideutige, heuchlerische Gottlosigkeit die Grundsätze derer dar, die vor der Welt als Weise gelten. Darum ist wohl auch die Form des Vorwurfs als rhetorische Figur zu fassen. Das Gesetz Gottes und das Gesetz der Welt werden einander gegenübergestellt. Die zugehörige wirkliche Ermahnung folgt erst 4, 8b ff.

Auffallend ist hier, daß nicht mehr der Chiasmus zur nächst vorhergehenden Aufzählung (3, 17) gewahrt ist. Vielmehr ist diese Aufzählung selbst in den ersten Vorwurf hineingezogen[1]). Chiastisch gestellt sind hier die einzelnen Punkte der Vorwürfe gegenüber denen der Abhandlungen.

Ich überspringe zunächst V. 8b—13a (nach der Vulgata, im griech. Text 8b—12), um zu den folgenden scharf abgegrenzten Teilen überzugehen. Nur sei schon hier bemerkt, daß 8b καθαρίσατε χεῖρας, ἁμάρτωλοι, καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι an die in 3, 17 übergegangene Eigenschaft der Weisheit: πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν erinnert; sowie ferner, daß der Schluß dieses Abschnittes, 4, 11b—13a, denselben Gedanken an das Gericht hervorhebt, der bei Einführung der zweiten und dritten Abhandlung (2, 12. 13 u. 3, 1) Verwendung fand.

Die Anaphora in 4, 13 (Vulg. 4, 13b) und 5, 1: Ἄγε νῦν zeigt klar den jedesmaligen Anfang einer gleichartigen Ermahnung an. Die erste erinnert die, welche unabhängig mit ihrer Lebenszeit rechnen, um Reichtümern nachzujagen, an die Eitelkeit und Vergänglichkeit dieses Lebens, das gar nicht in ihre Macht gegeben ist. Die zweite

[1]) Ich rechne denselben von 3, 15 bis 3, 18. Wenn, so wie hier, 2 Teile gleichen Inhalts aneinanderstoßen, ist die Grenzlinie nicht immer scharf gezeichnet. Meine Gründe werden später zur Sprache kommen, wenn die Grundlinien der ganzen Struktur erst klargelegt sind.

Digitized by Google

wendet sich an die, welche zwar Reichtum erlangt haben, die aber der Reichtum zur Sünde geführt hat. Gott hat den Schrei der Unterdrückten gehört, und des Reichen harrt Strafe und Tod. Hat diese doppelte Apostrophe[1]) ihre entsprechende ‚Abhandlung', ähnlich den drei Vorwürfen, welche auf die zuerst abgegrenzten drei Abhandlungen folgen? — Ja. Diese Abhandlung steht 1, 9—15. Auch sie zerfällt in 2 Teile: 1, 9—12 zeigt die Eitelkeit und 1, 13—15 das unglückliche Schicksal dessen, der sich von seiner Begierde zum Jagen nach Reichtum treiben läßt: Sünde und Tod. 5, 7 wechseln die angeredeten Personen und 5, 6 hat diesen Wechsel in auffallender Weise vorbereitet. Der ganze Rest des Briefes ist an die ‚Brüder' gerichtet. Auch in ihm liegt eine doppelte Mahnung vor: Harret aus! (5, 7—12) und: Betet! (5, 13—18). Beide Male folgen der Mahnung Beispiele. Mit einer Ermunterung, Irrende auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen, schließt der Brief (5, 19. 20) ab. — Die doppelte Ermahnung aber ist dieselbe, mit welcher der Brief 1, 2—4—8 begonnen hatte.

Es bleiben jetzt noch die beiden übergangenen Stellen 1, 16—25 und 4, 8b—13a übrig. Der ersteren geht unmittelbar vorher die Schilderung der Vergänglichkeit irdischen Glanzes (1, 9—12) und die Erinnerung, daß die Begierde, welche den Menschen treibt, demselben nachzustreben, zu Sünde und Tod führt (1, 13—15). Diesen Lockungen der Welt wird V. 16—18 entgegengehalten die gute Gabe, die von Gott kommt, von Gott, in dem kein Wandel ist, von Gott, der uns geboren hat zum Leben als die Erstlinge seiner Geschöpfe, geboren durch das Wort der Wahrheit. Das ist etwas Zusammengehöriges und in sich Abgeschlossenes. Und an die Auseinandersetzungen schließen sich denn auch zunächst V. 19—22. Ermahnungen mit einer speziellen Begründung V. 23—25.

Sehr abrupt tritt 19b wieder die allgemeine Forderung auf: Ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν. Hierin hat f. Z. Pfeiffer[2]) die Disposition für die Hauptteile des Briefes erblicken wollen; und obwohl er nicht das Ganze sah, so hat er doch recht gesehen. Der Ausspruch sieht in sich ganz aus, wie eine Ankündigung von Teilen.

---

[1]) Wie bei jenen Vorwürfen, ist die direkte Anrede rhetorische Figur; denn der Brief ist nicht an diese gerichtet, sondern an die ‚Brüder'.

[2]) Theol. Studien u. Kritiken 1850 I. 163 ff.

Digitized by Google

Daß sich die Mahnung: seid langsam zum Reden! V. 26 als Zügeln der Zunge wiederholt und endlich 3, 1—14—18 näher ausgeführt findet, ist nicht zu bezweifeln. — Daneben steht das Wort ‚schnell zum Hören' (V. 19). Dieses ‚Hören' wird aber V. 22 dem ‚Vollbringen' als notwendiger Ergänzung gegenübergestellt. Das Wort Gottes ‚Hören' ist nichts anderes als: Glauben. Und nun erinnere ich daran, daß von den drei Teilen im Mittelstücke des Briefes die beiden ersten unter den gemeinsamen Titel ‚Glauben' gebracht sind. Nach der von mir vorher gegebenen Auffassung lautet 2, 1:, M. Br., habt ihr bei euren Personenrücksichten wirklich den Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit, Jesus Christus'[1]) — also: habt ihr ‚gehört'? 2, 14 heißt es sodann: ‚Was nützt es, m. Br., wenn jemand sagt, daß er Glauben habe, aber keine Werke hat? Wird etwa der Glaube vermögen, ihn zu retten?' — also; habt ihr das Gehörte auch vollbracht? — Eines, was demnach die V. 19—25 zu leisten haben, ist die Vorbereitung der folgenden Ankündigung der Teile. Aus einer doppelten Dichotomie (V. 19 u. V. 22) kommt Jakobus zu seiner definitiven Trichotomie (V. 26, 27). Aber damit ist nicht die ganze Aufgabe dieses Abschnittes in der Ökonomie des Briefes klar gestellt.

Scheinbar ist dem ‚schnell zum Hören' und ‚langsam zum Reden' (V. 19) ein drittes Glied koordiniert: ‚langsam zum Zorne'. — Erinnert man sich, welche Stellung der Weisheitsidee in dem Briefe zukommt, und wie gerade an die Ausführung des ‚langsam zum Reden' sich die Charakterisierung der beiden Weisheitsbegriffe, des weltlichen und des überirdischen, anschließt (3, 15—17): so wird man auch hier in dem ‚Hörenden' und in dem ‚Redenden' die Vertreter der beiden wiederfinden[2]). 3, 13 wurde die wahre Weisheit durch das eine Wort ‚Sanftmut' (πραΰτης) charakterisiert; hier wird der Geist der falschen Weisheit als ‚Zorn' ὀργή bezeichnet. V. 20 setzt diesen Zorn ausdrücklich dem gegenüber, was vor Gott gerecht macht. Alle Schlechtigkeit ist nach (3, 16) eine Frucht

[1]) Für den Ausdruck ‚unsern Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus' lasse ich einstweilen die hergebrachte Übersetzung stehen.

[2]) Es sei noch darauf hingewiesen, wie oft, namentlich in den Weisheitsbüchern, schon im A. T. vieles Reden als der Weisheit entgegen und als Torheit bezeichnet wird; und wie ferner gerade das Reden und ‚Lehren' den Schein der Weisheit erwecken kann.

Digitized by Google

dieser falschen ‚Weisheit', durch den ‚Zorn'. Die christlichen Leser haben ja im ganzen diesem Geiste entsagt; aber jeden Rest[1]) von Schlechtigkeit, der sie noch verunreinigt, sollen sie ablegen und so sollen sie das heilbringende Gotteswort aufnehmen und dann zur Tat werden lassen.

Der ganze Abschnitt 1, 9—25 hat also die Wahl zwischen der wahren und der falschen Weisheit einstweilen entschieden, und bereitet für die Behandlung der einzelnen Forderungen der ersteren in den folgenden drei Teilen vor. Die hier bereits ergangene Absage an die Welt und ihren Geist, den ‚Zorn', und die Verunreinigung durch ihre Schlechtigkeit ist es, die 3, 17 als ‚Lauterkeit' erwähnt wird, und die 4, 8b—13a nochmals nach all ihren Momenten als Reinheit, als Verzicht auf weltliche Scheingüter und demütige Unterwerfung unter Gott, als Ablegen des ‚Zornes' der Welt und Bekennen der ‚Sanftmut' göttlicher Weisheit eingeschärft wird unter Hinweis auf Gottes höchste gesetzgeberische und richterliche Gewalt.

So geht der ganze Brief bis zum letzten Vers und Versteil, ohne ‚Episoden' und zufällige Rückbeziehungen, restlos in einem durchaus einheitlichen und logischen Gedankengange auf. Das Arrangement ist kunstvoll und verschlungen; aber für alle mehr selbständigen Abschnitte ist der Zusammenhalt und die Teilung klar und ausdrücklich im Texte selbst hervorgehoben. Nachdem dies für die Beziehungen der einzelnen Glieder dargelegt ist, erübrigt nur noch, die gefundenen Glieder zu dem einheitlichen Organismus zusammenzufügen und möglichst anschaulich auch dem Auge vorzuführen.

Mit einer doppelten Aufforderung beginnt der Brief (nach der Adresse): 1) zu freudigem Ausharren in Prüfungen, 2) zu gläubigem Gebet um Weisheit. Dann folgt ohne jede Überleitung[2]) (1, 9), das, was ich oben als ‚allgemeinen Teil' bezeichnet habe (bis 1, 25), in dem die grundsätzliche Absage an die ‚Welt' und Hingabe an Gott zuerst begründet (1, 9—18) und dann gefordert wird (1, 19). Die

[1]) περισσεία — die Vulg. übersetzt es mit ‚abundantia'. Spitta (S. 49 f.) will es mit ‚Schmuck' wiedergeben, wofür τὸ περισσόν gebraucht werden soll. — Passow bringt s. h. v. II. 1 875 cc.) Plut. mor. p. 615 D, wo aber ἐσθῆς dabei steht. Stephanus u. Sophokles haben nichts.

[2]) Auch hier, wie z. B. 5 ist Beyschlags Bemerkung gegen Spitta (S. 55 Anm. 1) unbegründet. Die Erklärung des letzteren (S. 24 f.), der Übergang sei durch eine Reminiszenz aus Jer. 9, 22 f. herzustellen, wird freilich wenig befriedigen.

Digitized by Google

Begründung ist eine doppelte: einmal die Vergänglichkeit irdischer Größe gegenüber der Krone des Lebens (V. 1, 9—12), sodann Sünde und Tod, welche die Frucht des der Begierde und nicht Gott entstammenden Strebens nach dem Glanz der Welt sind (V. 13—15). Dagegen kommt alles wahrhaft Gute von Gott, dem Unwandelbaren (V. 16, 17), dem Lebenspender (V. 18).

Darum lautet die wahre Lehre (Weisheit): ‚horchen' (auf Gott), und nicht: ‚reden' im Zorngeist (der Welt), da dieser Geist nicht zur Gerechtigkeit führt, sondern zu allem, was schlecht und ‚unrein' ist; also Gottes ‚Wort' aufnehmen, denn das allein ‚rettet die Seele' (gibt Leben) (V. 19—22).

Die echte Aufnahme des Wortes Gottes verlangt aber, daß man nicht bloß horche, sondern auch gehorche und die Tat folgen lasse (V. 22). Hören ohne zu vollbringen ist eitel; nur die Tat macht selig (V. 23—25).

Daraus folgen die drei Forderungen der Weisheit: die Zunge zügeln, Werke der Barmherzigkeit üben und sich rein bewahren von der Welt (V. 26, 27) — die drei Teile, die nun im einzelnen behandelt werden, aber mit dem letzten anfangend.

I. Weltliche Rücksicht (Ansehen der Person) als Norm des Handelns ist unvereinbar mit dem wahren Glauben (2, 1).

Sie schaut auf Glanz und Reichtum und verachtet in ungerechter Weise den Armen (V. 2—4). Gott dagegen hat den Armen erwählt zum Erben seines Reiches; die Reichen aber zeigen sich selbst als der Christen und Christi Feinde (V. 5—7). Dagegen gebietet das ‚königliche' Gesetz, den Nächsten zu lieben und verurteilt Personenrücksicht als Sünde (V. 8, 9); denn wer auch nur in einem Stücke das Gesetz übertritt, sündigt gegen den, der alle Teile des Gesetzes vorgeschrieben hat (V. 10, 11). — Damit ist der erste Teil bewiesen: weltliche Rücksicht darf dem Gläubigen auch nicht teilweise Richtschnur des Handelns sein, sondern Gottes Gesetz, das Gesetz der Nächstenliebe[1]).

Dies sei die Norm für das Reden und für das Handeln; denn es wird die Norm unseres Gerichtes sein (V. 12, 13).

II. Werke der Barmherzigkeit also finden einen barmherzigen Richter; zu sagen, man glaube, ohne Werke vorzuweisen, genügt nicht (V. 14). Gute Werke helfen dem Notleidenden nicht ohne die Tat;

[1]) Vgl. Mt. 22, 37—40.

Digitized by Google

und so ist auch der Glaube ohne Werke tot (V. 15—17). Nur Werke können zeigen, daß Glaube vorhanden ist (V. 18), und den Dämonen nützt ihr bloßer Glaube auch nichts. Ein Tor, wer nicht sieht, daß ein Glaube ohne Werke wirkungslos ist (V. 19, 20). Abraham mußte seinen Sohn auf den Altar bringen; so wirkte der Glaube im Werke zu seiner eigenen Vollendung, und dieser Glaube machte ihn gerecht. Also ohne Werk, durch bloßen Glauben keine Rechtfertigung (V. 21—24). — Auch die Rahab rettete ihre Tat, die Rettung der Kundschafter. Nochmals: der Glaube ohne Werke ist tot (V. 25, 26).

III. Überall andere meistern wollen, bringt ein strengeres Gericht, und doch fehlen wir alle schon sonst genug; wer aber im Reden nicht fehlt, der kann auch seinen ganzen Leib regieren (3, 1. 2).

Dem Pferde legt man den Zügel ins Maul; das kleine Steuer regiert das ganze gewaltige Schiff im stärksten Sturme. So ist die Zunge klein, aber groß ist ihre Macht (V. 3—5). — Ein winziger Funke entzündet einen ganzen Wald; auch die Zunge ist ein Feuer; von der Hölle entzündet, setzt sie das ganze Leben in Brand. Alle Arten wilder Tiere kann der Mensch zähmen, aber die Zunge nicht (V. 6—8). — Dieselbe Zunge spricht Segen und Fluch, Gottes Preis und Verwünschung des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen (V. 9, 10). Keine Quelle gibt süßes und salziges Wasser zugleich; jeder Baum trägt nur seine Frucht; die bittere Quelle kann nicht auch süßes Wasser spenden (V. 11, 12).

Also: wenn einer weise ist, der zeige es in Werken der Sanftmut, die der Weisheit eigen ist; bitteres Eifern und Hadern aber ist Lüge wider die Wahrheit.

Die drei Forderungen der Weisheit sind als solche erwiesen; es folgen drei Verurteilungen der entgegengesetzten Laster, wieder zuerst das gegen die zuletzt erwähnte Forderung verstoßende.

Dieses (Eifern und Hadern) ist der irdischen, teuflischen Weisheit eigen; die himmlische ist friedfertig, nachgiebig gelehrig — voll Erbarmen und ohne Parteilichkeit — wirkt Frieden und Gerechtigkeit (V. 15—18). — Woher kommen Zank und Streit? Aus der Begierde, die alles allein besitzen will; die, statt zum guten Gebete (um das Notwendige), zum Streite als Mittel greift, um ihre Lüste befriedigen zu können (4, 1—3). — Ehebrecher seid ihr, die ihr mit Gott, der mit Eifersucht liebt, aber auch um so größere Gnade

Digitized by Google

schenkt, und zugleich mit der Welt, dem Feinde Gottes, Freundschaft halten wollt. Unterwerft euch Gott, widerstehet dem Teufel (V. 4—8 a).

Diese Gegenüberstellung führt zu einer abschließenden Ermahnung, die alle bisher gestellten Forderungen kurz berührt: Reinigt Hand und Herz; entsagt der weltlichen Freude in Buße und Trauer, demütigt euch vor Gott, und er wird euch erhöhen. Redet nicht gegen einander und stellt euch nicht als Richter über andere und über das Gesetz, dem ihr zu gehorchen habt. Gott allein ist Gesetzgeber und Richter, Herr über Leben und Tod (8 b—12).

Was Jakobus gemäß seiner Ankündigung (1, 19—27) im eigentlichen Briefe seinen Lesern sagen wollte, ist erschöpfend vorgebracht. Jetzt wendet er sich an diejenigen, die nicht die Wahl getroffen haben, wie er sie 1, 21 verlangt hat, die vielmehr, weise nach den Begriffen der Welt, ihren Scheingütern nachgegangen sind oder nachgehen wollen (4, 13—5, 6): Ihr rechnet mit einem langen Leben, um Reichtum zu erwerben, und kennt den morgigen Tag nicht: ein Dunst seid ihr, der erscheint und verweht (V. 13, 14). Statt euch Gott zu unterwerfen, von dessen Willen ihr abhängt, habt ihr eitel Großsprecherei getrieben, und so gegen euer besseres Wissen gesündigt. — Wehe euch, die ihr reich geworden! Rost und Motten haben eure Schätze verzehrt; nur der Rost ist übrig geblieben, um gegen euch zu zeugen und euch selber zu verzehren (V. 1—3). Gott hat den Schrei der Unterdrückten gehört, die ihr um ihren Lohn betrogen. Ihr habt in eurem Erdenleben euch gemästet wie das Vieh zum Schlachttage (V. 4, 5).

Der folgende Vers leitet zum letzten Abschnitte über, in dem den ‚Brüdern' nochmals die Doppelmahnung zum Ausharren und Beten vorgehalten wird, womit der Brief (1, 2—8) begonnen hatte.

V. 6. Ihr (Reichen) haben den Gerechten gemordet, er aber widersetzte sich nicht.

Brüder, harret aus, bis der Herr kommt (V. 7 a). So geduldet sich der Landmann für die Ernte, bis er den Regen des Himmels erhalten hat. Geduldet auch ihr euch und seid stark; klaget nicht wider einander, denn der Richter ist nahe (V. 7 b—9). Nehmet euch ein Beispiel an den Propheten und an Job, den Gott erlöste; aber schwöret nicht (wie Job getan) (V. 10—12). — In Freud und Leid betet; in Krankheit rufet die Priester zu Salbung und Gebet (V. 13—15). Betet für einander, denn das Gebet des

Digitized by Google

Gerechten ist mächtig. So betete Elias um Dürre und um Regen, und für beides wurde er erhört (V. 16—18).

Das Schlußwort endlich fordert auf, den Irrenden auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen und so seine Seele zu retten (V. 19, 20).

Die vollkommene Einheitlichkeit und Kontinuität der Gedankenentwicklung des Briefes ist, so denke ich, aus der gegebenen Analyse klar geworden. Um die kunstvoll abgewogene Symmetrie in der Anordnung des Ganzen und aller Teile nun auch mit einem Blick überschauen zu lassen, diene das auf der folgenden Seite stehende Schema.

Reuß dürfte kaum berechtigt sein, noch einmal den Satz zu schreiben: ‚Die Schrift . . . verrät aber keinen geübten Denker, eher einen schlichten, in Sinn und Werk festen Mann.‘[1]) Hier ist nichts weniger als eine fromme Unfähigkeit. ‚Es ist doch mehr in dem Büchlein!‘

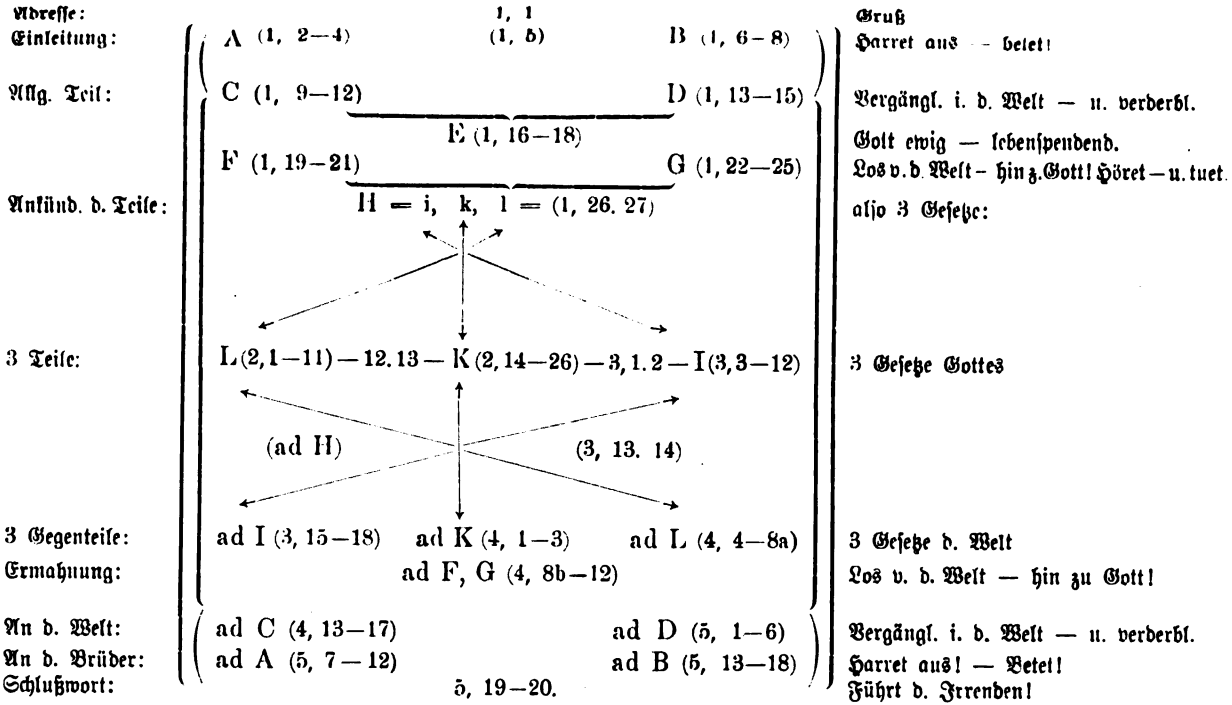
Und es ist noch mehr darin. Wie das Ganze, so sind auch alle Teile mit vollendeter Kunst behandelt. Das ganze Schriftchen ist ein Lehrgedicht, nach Strophen, Versen und Stichen gegliedert, ganz im Geiste der hebräischen Poesie. Und noch mehr! Die Rhythmik, die F. Blaß am Hebräerbrief beobachtet hat[2]), findet sich ebenso im Jakobusbriefe. Doch davon in der nächsten Studie!

---

[1]) Gesch. d. hl. Schr. S. 221 n. 202. Auch hätte der ‚Kritiker‘ Reuß besser getan, den Spott über ‚unsere Schultheologen‘, die sich nicht ‚in die Seele eines Schriftstellers zu versetzen (vermochten), der eben keiner war‘ (S. 219), zurückzubehalten. Für den Theologen ist es immerhin etwas Akzessorisches, sich ‚in die Seele eines Schriftstellers zu versetzen‘; aber für den Kritiker ist das die eigenste Aufgabe; und der Theologe nimmt deren Lösung vom Kritiker entgegen. Wenn R. aus Jakobus mehr herausgefühlt hat, in seine Seele hat er sich nicht versetzt; sonst hätte er einen, der als didaktischer Dichter sich ruhig neben die allerbesten der Weltliteratur stellen darf, nicht als einen Schriftsteller behandelt, ‚der eben keiner war‘. Jeder kann einmal etwas übersehen — auch ein Kritiker.

[2]) Theol. Stud. u. Kritiken 1902. 3. H. S. 420—61.

Digitized by Google



Digitized by Google

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend.

Von C. A. Kneller S. J.

(3. Artikel.)

Lucentius bezeichnete zu Chalcedon ein Konzil ohne Papst als rechtlich unzulässig und geschichtlich unerhört; die Synode, auf welcher diese Äußerung fiel, hat sie ohne Widerspruch hingenommen und tatsächlich anerkannt; aus der Geschichte der älteren Kirchenversammlungen — nur die zu Konstantinopel 381 abgehaltene kommt in Betracht — läßt sich ein stichhaltiger Einwand gegen dieselbe nicht herleiten. Das waren die Sätze, mit deren Nachweis zwei frühere Aufsätze sich beschäftigten. Einen kurzen Nachtrag möchten wir diesen Ausführungen noch beifügen. Es mag nämlich am Platze sein, aus der späteren Literatur einige Anspielungen auf die Worte des Lucentius und auf die Szene, in welcher sie gesprochen wurden, zusammenzustellen.

1) Noch im fünften Jahrhundert hat Papst Gelasius I. (492–496) sich auf die Verurteilung des Dioskorus berufen. ‚Den Flavian', sagt der Papst, ‚der durch eine Versammlung griechischer Bischöfe verurteilt war, hat der apostolische Stuhl dadurch, daß er allein nicht zustimmte, freigesprochen, und vielmehr den Dioskorus, der dort anerkannt worden war, den Inhaber des zweiten Bischofssitzes, durch seine Autorität verurteilt'[1]). Man mag zweifelhaft sein, von welcher Verurteilung des Dioskorus hier die Rede ist, ob von derjenigen, welche auf der

[1]) Ad episc. Dardaniae, Thiel pag. 400. Über Gelasius wird im 4. Artikel unter Nr. VI noch zu reden sein.

Digitized by Google

Versammlung von Chalcedon erfolgte, oder von einer ihr vorausgehenden, von Leo dem Gr. allein ausgesprochenen. Für die letztere Deutung scheint der Zusammenhang zu sprechen, denn Gelasius will in demselben den Satz beweisen, daß der apostolische Stuhl auch ohne neues Konzil die Urteile von Konzilien umgestoßen habe. Die zweite Auffassung aber scheint ebenfalls möglich; denn in gleichem Zusammenhang folgt unmittelbar darauf die Behauptung, zu Chalcedon habe der apostolische Stuhl allein den reuigen Teilnehmern des Räuberkonzils Verzeihung gewährt[1]). Wie in diesem letzteren Satz ein auf der Synode und von der Synode gefällter Spruch dennoch dem Papste allein zugeschrieben wird, wohl deshalb, weil der erste Bischofssitz der Christenheit allein zu einem solchen die Vollmacht besaß, so könnte aus dem gleichen Grunde auch die Verurteilung des Dioskorus, obschon von der Synode ausgesprochen, dennoch nur dem Papste auf Rechnung geschrieben sein. Welche von beiden Auffassungen man als die wahrscheinlichere betrachten will, ist an dieser Stelle gleichgültig. Redet Gelasius von der synodalen Verurteilung des Alexandriners, so spricht er aus, daß zu derselben das Konzil vom Papst bevollmächtigt werden mußte. Betrachtete er den Dioskorus als schon vor Beginn des Konzils verurteilt, so hat er durch seine obige Äußerung das Benehmen der römischen Legaten zu Chalcedon gebilligt, als durchaus dem Recht entsprechend hingestellt und die gleiche Auffassung als selbstverständlich bei jedem Sachverständigen vorausgesetzt. Auch die Legaten Leos behandelten ja in der ersten Szene des Chalcedonense den Dioskorus als einen bereits Verurteilten, der unter den Richtern nicht mehr Sitz und Stimme haben dürfe.

2) Auch Papst Hormisdas (514—523) redet so, als kenne er nur eine Verurteilung des Dioskorus durch den römischen Stuhl[2]).

[1]) Gelasius bezieht sich hier wohl auf die Sentenz des Chalcedonense gegen Dioskorus, in der es heißt: ἀλλ' ἐκείνοις μὲν ὁ ἀποστολικὸς θρόνος συγγνώμην ἀπένειμεν ἐπὶ τοῖς ἐκεῖσε μὴ κατὰ γνώμην ὑπ'αὐτὸν πεπραγμένοις. Hard. 2, 345a Mansi 6, 1045.

[2]) Et auctores quidem inventionum malarum, quas praediximus, synodica constituta iustis condemnationibus insequuntur; sed nos etiam sequaces eorum, ut declinetis, pariter admonemus, quos apostolica sedes et deprehendit pares auctoribus suis et coniunxit addictis: Dioscorum et Timotheum etc. Hormisdas ad episcopos Syriae. Thiel, epist. Rom. Pontificum pag. 827; O. Guenther, Epist. Imperatorum Pontificum aliorumque pag. 580; Jaffé n. 800.

Digitized by Google

3) Ein starkes Jahrhundert nach der Synode von Chalcedon gibt der Kirchenhistoriker Evagrius als Anhang zu seinem zweiten Buch einen kurzen Auszug aus den Akten des genannten Konzils. Den Auftritt bei der Eröffnung desselben gibt Evagrius in folgender Weise wieder: ‚Es sagten die Stellvertreter Leos, Dioskorus dürfe nicht mit ihnen tagen, denn so habe ihnen Leo aufgetragen. Geschehe dies aber doch, so würden sie die Kirche verlassen. Und als die Senatoren fragten, welches die Vorwürfe gegen Dioskorus seien, erklärten sie, Dioskorus müsse Rechenschaft ablegen von seinem Urteilsspruch, indem er gegen das Recht die Person des Richters angenommen habe ohne Ermächtigung desjenigen, der die Bischofswürde von Rom verwalte'[1]. Wenn Evagrius die Worte des Lucentius in solcher Weise verkürzte, so folgt, daß er das Richteramt, welches Dioskorus sich angemaßt hatte, als gleichbedeutend mit dem Präsidium auf der Räubersynode auffaßt. Im übrigen keine Andeutung, daß die starken Ansprüche des römischen Legaten ihm verwunderlich vorkommen, und kein Versuch, etwas den spätern Byzantinern Mißliebiges zu verschleiern. Der Bericht gibt die wesentlichen Punkte durchaus getreu wieder. Auch die Urteilssentenz über Dioskorus mit ihrer starken Betonung des päpstlichen Primates hat Evagrius dem vollen Wortlaut nach zweimal in seiner Kirchengeschichte wiedergegeben[2].

4) Noch tiefer in die Zeit des Byzantinismus führt der Bericht des Anastasius vom Sinai über die Synode von Chalcedon hinein. In der zwischen 692 u. 695 verfaßten Schrift über die Häresien und Synoden kommt er in wenigen Zeilen zweimal auf den Ausspruch des Lucentius zurück. ‚Die Synode von Chalcedon wurde nicht so sehr des Glaubens wegen versammelt, als wegen der Bestrafung des Mordes, der an Flavian begangen worden war und besonders, weil ohne Ermächtigung des apostolischen Stuhles der Römer diese Räubersynode geschehen war, was weder geschehen darf noch je geschehen ist'. Was den Eutyches betreffe, so sei er abgesetzt

[1] . . . λόγον ὀφείλειν τὸν Διόσκορον δοῦναι τῆς ἰδίας κρίσεως, πρόσωπον κριτοῦ παρὰ τὸ εἰκὸς ἀνειληφότα, τῆς ἐπιτροπῆς ἄνευ τοῦ τὴν ἐπισκοπὴν Ῥώμης πρυτανεύοντος. Hist. eccl. 2, 18. Migne P. gr. 86, 2548 b. In dem noch kürzern Auszug aus den Akten, h. e. 2, 4 pag. 2497 b, fehlen die Worte: τῆς ἐπιτροπῆς . . . πρυτανεύοντος.

[2] H. e. lib. 2. cap. 3 u. lib. 2 cap. 18. Migne 86, 2502—2504. 2564—2565.

Digitized by Google

worden, weil er den Leib des Herrn nicht als gleichwesentlich mit uns bekennen wollte. ‚Dioskorus aber, der Papas von Alexandria, gestand zu Chalcedon zwar zu, daß Christus uns gleichwesentlich sei nach dem Fleisch; zwei Naturen aber in ihm anerkennen wollte er nicht, weshalb er abgesetzt wurde. Nicht aber allein deshalb (wurde er abgesetzt), sondern auch deshalb, weil er die Räubersynode zusammengebracht hatte ohne Ermächtigung des heiligsten Papas von Rom und weil er auf ihr den seligen Flavian getötet hatte'[1]).

5) Auf der achten allgemeinen Synode 869 kommen die Akten der römischen Synode des gleichen Jahres zur Verlesung. Auf der letzteren wurde öfter Photius mit Dioskorus, die Versammlung, auf welcher Photius den Papst Nikolaus I. exkommunizierte, mit der Räubersynode verglichen. Das achte allgemeine Konzil hat diesen Vergleich angenommen; es spricht von einer ‚Räubersynode des Photius'[2]) und stellt in seinen Kanones den Photius neben den Dioskorus[3]). ‚Die vierte ökumenische Synode', heißt es auf dem römischen zu Konstantinopel verlesenen Konzil, ‚hat deshalb den Dioskorus ausgestoßen und geurteilt, er dürfe nie seinem Stuhle zurückgegeben werden, weil er des ersten Bischofssitzes Vorrechte . . . bekämpfte, indem er nämlich, obschon der letzte, dem ersten widerstand und gegen Papst Leo das Verdammungsurteil aussprach, während ihm doch keine Gewalt, eine Synode zu berufen, war, wie auf jenem

---

[1]) Ἡ οὖν σύνοδος Χαλκηδόνος οὐ τοσοῦτον χάριν πίστεως συνεχωρήθη, ὅσον δι' ἐκδίκησιν τοῦ φόνου τοῦ εἰς Φλαβιανὸν γεγενημένου καὶ μάλιστα ἐκτὸς ἐπιτροπῆς τῆς ἀποστολικῆς Ῥωμαίων καθέδρας γενομένης τῆς τοιαύτης ληστρικῆς συνόδου, ὅπερ οὔτε ἐξὸν γενέσθαι οὔτε γέγονέ ποτε . . . Ὁ δὲ Διόσκορος πάπας ὢν Ἀλεξανδρείας, ὅτε παρῆν ἐν Χαλκηδόνι, τὸ μὲν ὁμοούσιον ἡμῖν εἶναι τὸν Χριστὸν κατὰ σάρκα εἶπεν· δύο δὲ φύσεις ὁμολογεῖν ἐν αὐτῷ οὐ κατεδέξατο, δι' ἣν αἰτίαν καθῃρέθη· οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ συγχροτῆσαι τὴν ληστρικὴν σύνοδον χωρὶς ἐπιτροπῆς τοῦ ὁσιωτάτου πάπα Ῥώμης καὶ ἀποκτεῖναι ἐν αὐτῇ τὸν μακάριον Φλαβιανόν. J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta 2 (Romae 1868) 261. Über das Datum und die (nicht zu bezweifelnde) Echtheit der Schrift s. F. Dieckamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil (Münster 1899) S. 111 f.

[2]) Act. 8. Hard. 5, 1085 d. Mansi 16, 384 c.

[3]) Can. graec. 13, lat. 21. Hard. 5, 909 b. 1104 a. Mansi 16, 405 c. 174 c.

Digitized by Google

Konzil die apostolischen Stellvertreter bezeugen'[1]). Die Exkommunikation Leo des Großen durch Dioskorus hatten übrigens schon früher Nikolaus I. und Hadrian II. als Vergleichspunkt gegen Photius herangezogen[2]).

Die hier zusammengestellten Texte zeigen, daß auch noch in späterer Zeit und sogar in Byzanz mit dem Konzil von Chalcedon das Wort des Lucentius über Papst und Konzil als Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins anerkannt war. Eigentümlich ist, daß sowohl Anastasius vom Sinai als die römischen Bischöfe von 869 Lucentius vom ‚Berufen' der Synode reden lassen.

II.

Unter den übrigen Texten, welche über das Verhältnis von Papst und Konzil sich aussprechen, gebührt der erste Platz einem Wort, das wiederum auf einem allgemeinen Konzil gesprochen wurde.

Vor der siebenten allgemeinen Kirchenversammlung i. J. 787 lagen in gewisser Beziehung die Dinge ähnlich wie vor derjenigen von Chalcedon. Im Jahre 754 (753) war wiederum durch kaiserliche Verfügung eine Synode versammelt worden, welche sich die ‚heilige große ökumenische siebente Synode'[3]) betitelte. Die Bilderverehrung war auf derselben feierlich verurteilt worden; außer dem Papst fehlten auf derselben auch die Vertreter der anderen Patriarchensitze. Als nun 787 das wirkliche siebente Konzil zu Nicäa zusammentrat und die Versammlung von 754 verurteilte, war zu erwarten, daß auch die

[1]) . . . cum nulla esset illi potestas synodi cogendae, ut in eodem concilio Apostolici vicarii contestantur — καίτοι μηδὲ πρόσωπον πρὸς τὸ σύνοδον συγκαλέσασθαι ἔχων, ὡς οἱ τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου τοποτηρηταὶ ἐν τῇ αὐτῇ συνόδῳ διαμαρτύρονται. Hard. 5, 1079—1080d.

[2]) Nicol. ad Mich. imp. Migne P. l. 119, 941; Jaffé² n. 2796; Hadrian. ad Ignatium patr. Hard. 5, 1042a. Daß auch in den Streitigkeiten zwischen Papst und Konzil im 15. Jahrhundert Dioskorus wieder erwähnt wird (z. B. im Libellus apologeticus pro Eugenio IV ap. Raynald ad a. 1436 n. 14), gehört nicht hierher.

[3]) Hard. 4, 328d; Mansi 13, 208d. Nach H. Hubert's Theophanesstudien (Byzantin. Zschr. 6, 491 ff.) wäre die Synode dem Jahre 753 zuzuweisen.

Digitized by Google

Frage über die Notwendigkeit päpstlicher Beteiligung bei den ökumenischen Synoden wieder zur Frage komme.

Mit gleichem Glanz wie noch im 5. Jahrhundert konnte im 8. allerdings die Anerkennung Roms zu Byzanz kaum mehr stattfinden, dafür war die Entwicklung zum Schisma hin bereits allzuweit vorangeschritten. Schon öfter ist seit 451 die Einheit zwischen dem Osten und dem Westen auf Jahrzehnte unterbrochen gewesen; eben auf der Synode zu Nicäa 787 bemerkt Hypatius von Nicäa mit anderen Bischöfen, sie seien in der Häresie — also auch in der Trennung von Rom — ‚geboren, erzogen und herangewachsen'[1]). Die Eifersucht des byzantinischen Patriarchen gegen den Inhaber des römischen Stuhles ist gerade seit dem Konzil von Chalcedon mit jedem Jahrhundert mehr gewachsen. Man erkennt im allgemeinen seinen Primat an — gerade die Tatsache, daß man für das Konzil von 787 vor allem der Mitwirkung des Papstes sich versichert, zeigt es; aber man markiert und feilscht, um die Anerkennung auf das Mindestmaß herabzustimmen und nur ja kein Wort zu viel zu sagen. Das Schreiben an die Kaiser, welches Papst Hadrian seinen Stellvertretern mitgibt, ist in der griechischen Übersetzung verstümmelt und namentlich an den Stellen, die vom Vorrang des hl. Petrus und seiner Nachfolger handeln, abgeschwächt. Nach dem Konzil richtet Patriarch Tarasius von Konstantinopel an Papst Hadrian einen Bericht über die Verhandlungen. Er redet in demselben von dem Synodalschreiben Hadrians in denselben Ausdrücken, in welchen das Konzil von Chalcedon Leos Tomus erhebt[2]), hatte also das Konzil von Chalcedon vielleicht geradezu neben sich liegen, als er sein Schreiben an Hadrian verfaßte. Und doch welcher Unterschied in der Haltung der beiden Anreden an den römischen Stuhl! Die ältere hebt den römischen Primat in ausgesucht starken Worten hervor[3]), Tarasius aber scheint die Wendungen so zu wählen, daß er einer stärkeren Betonung desselben

[1]) ἐν ταύτῃ τῇ αἱρέσει ἡμῶν γεννηθέντες ἀνετράφημεν καὶ ηὐξήθημεν. Hard. 4, 60c. Mansi 12, 1031d.

[2]) Des Tarasius Worte: (Hard. 4, 509d, Mansi 13, 459d) ἡμεν ἐν κοινῇ χορείᾳ ἅπαντες τοῖς πνευματικοῖς ἐδέσμασιν ὡς καὶ βασιλικοῖς δείπνοις ἐντρυφῶντες, ὥςπερ ὁ Χριστὸς διὰ τῶν σῶν γραμμάτων εὐωχουμένοις εὐτρέπιζε sind mit unwesentlichen Änderungen dem Schreiben der Väter von Chalcedon (Hard. 2, 656c; Mansi 6, 148c) entlehnt.

[3]) S. oben Jahrgang XXVII (1903) S. 35.

Digitized by Google

ausweicht. Dazu ist zur Zeit des zweiten Nicäner Konzils über die Verfassung der Kirche eine der ältern Kirche unbekannte Theorie aufgekommen, die Patriarchaltheorie. Was sie für die Auffassung der allgemeinen Synoden bedeutet, erhellt aus einer Äußerung des Johannes von Euböa, wenn er gegen die Versammlung von 754 sagt:

‚Und sage mir, welcher Patriarch war auf ihr zugegen? Der von Rom? Er ließ sich nicht herbei (οὐ κατεδέξατο) zu kommen. Der von Alexandrien? In keiner Weise. Der von Antiochien? Nicht im geringsten. Der von Jerusalem? In keiner Weise. Welcher Art ist aber dann diese Synode, bei der kein Patriarch gegenwärtig ist? Eine Synode findet statt, wenn die 5 Patriarchate einen Glauben und eine Rede festsetzen. Wenn von diesen aber auch nur einer fehlt oder nicht sich der Synode unterwirft, so ist es kein Konzil, sondern ein Konziliabulum . . .'[1]).

An und für sich schließt diese Theorie den Vorrang der römischen Kirche nicht aus. Sie konnte indes in einem Sinne ausgebildet werden, in welchem sie eine Beschränkung der päpstlichen Rechte bedeutete, und sie hat diese Ausbildung in der Tat erfahren.

Trotz all dieser ungünstigen Umstände legt das siebente Konzil in unserer Sache ein glänzendes Zeugnis ab. Es fehlt in seinen Akten 1. weder die Anerkennung des römischen Primates im allgemeinen, noch auch 2. im besondern die Anerkennung der päpstlichen Rechte den Konzilien gegenüber. Ferner 3. findet diese Anerkennung auch in der zeitgenössischen Literatur ihren Widerhall und ihre Beleuchtung.

1) In erster Beziehung ist von Bedeutung, daß ‚nach dem Gesetz der Synoden'[2]) gleich in der ersten Sitzung vor allem die päpstlichen Schreiben mit ihren Ausführungen über die Bilderverehrung vorgelesen werden[3]), und daß durch die Zustimmung zu diesem und dem andern päpstlichen Schreiben an Tarasius die Synode ihren Glauben in Betreff der Bilder ausspricht. Die einzelnen Bischöfe müssen nach Verlesung der beiden Aktenstücke sich über ihren Glauben aussprechen; in den Vota, deren Wortlaut erhalten ist, geschieht dies meist in der Weise, daß der Beitritt zu dem päpstlichen Schreiben

[1]) Ps.-Damascenus (Joa. Euboeensis?) adv. Constant. Cabalinum n. 16. Migne P. gr. 95, 332 cd.

[2]) Κελεύομεν κατὰ τὸν συνοδικὸν θεσμὸν εἰς ἐπήκοον πάντων ἀναγνωσθῆναι. Kaiserliches Schreiben an die Synode Hard. 4, 40 c. Mansi 12, 1007 b.

[3]) Hard. 4, 80—92. 97—105. Mansi 12, 1055—1073. 1078—1083.

Digitized by Google

ausgedrückt wird; einige Bischöfe erwähnen neben denselben noch das Glaubensbekenntnis des Tarasius[1]). Auch sonst findet der Primat des Papstes klare Anerkennung. Haben die griechischen Übersetzer in dem Papstbriefe an Konstantin und Irene die Stellen, welche von den Vorrechten Roms handeln, beschnitten und abgeschwächt, so ist dennoch auch in der griechischen Übersetzung die Überlieferung der römischen Kirche als ausschlaggebend anerkannt; in dem gleichzeitigen Schreiben an Tarasius kommt auch in der griechischen Übersetzung zum vollen Ausdruck, was Hadrian als Rechte des apostolischen Stuhles in Anspruch nimmt[2]). Ähnlich läßt Tarasius in dem Bericht, den er nach vollendeter Synode nach Rom sendet, durch die Zustimmung zu dem päpstlichen Schreiben die Einheit in der Kirche hergestellt werden. Als man es verlesen, hätten alle mit größter Freude zugehört. ‚Wie das Auge wiesest du den ganzen Leib auf den Weg der Geradheit und Wahrheit. So also wurden die auseinandergerissenen Glieder zur Einheit zusammengefügt; so wurde die wahre Eintracht gefestigt; so erhielt die katholische Kirche die Einigung'[3]). Auch als Kathedra des hl. Petrus wird in einem zweiten Schreiben Rom von Tarasius anerkannt[4]).

2) Daß ohne den Papst kein allgemeines Konzil stattfinden könne, ist in den Akten der siebenten Synode mehrmals ausgesprochen.

a) In dem Schreiben der Patriarchen des Orients an Tarasius, welches in der dritten Konzilssitzung vorgelesen wird, machen dieselben

---

[1]) Hard. 4, 105—124. Mansi 12, 1086—1119.

[2]) Nach der Forderung, die Synode von 754 müsse anathematisiert (s. unten S. 66 Anm. 2), alles Unkraut aus der Kirche ausgerottet und das Wort des Herrn erfüllt werden: die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen, fährt das Schreiben fort: ‚Und wiederum heißt es: „Du bist Petrus ꝛc. (Matth. 16, 18 f.), dessen Thron über die ganze Erde den Vorrang besitzend hervorleuchtet und das Haupt aller Kirchen Gottes ist. Deshalb hat auch derselbe selige Apostel Petrus, indem er nach dem Auftrag des Herrn die Kirche weidet, nichts vernachlässigt, sondern allzeit die Herrschaft bewiesen und besitzt sie noch (ἐκράτησε πάντοτε καὶ κρατεῖ τὴν ἀρχήν)'. Im folgenden Satz heißt denn auch ‚der apostolische Thron' das ‚Haupt aller Kirchen Gottes (ὅστις ἐστὶ κεφαλὴ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ). Hard. 4, 101 b; Mansi 12, 1082 e.

[3]) Hard. 4, 509 d. Mansi 13, 459 d.

[4]) Πέτρου τοῦ θείου ἀποστόλου, οὗ καὶ τὴν καθέδραν ἐκληρώσατο ἡ ἀδελφικὴ ὑμῶν ἁγιότης. Hard. 4, 513 a. Mansi 13, 463 b.

Digitized by Google

‚auf einen notwendigen Punkt aufmerksam. Wolle Tarasius nämlich eine Synode zusammenberufen, so solle er sich dadurch nicht stören lassen, daß die Patriarchen von Jerusalem, Antiochia, Alexandria bei derselben nicht erscheinen würden. Denn sie würden nicht aus eigener Wahl wegbleiben, sondern nur deshalb, weil die Sarazenen, in deren Gewalt die genannten drei Städte seien, ihre Abreise nicht gestatteten. Daß aber das Nichterscheinen der Patriarchen aus solchem Grunde für die Absicht des Tarasius kein Hindernis bilden könne, das lasse sich mit größerer Deutlichkeit aus der sechsten ökumenischen Synode abnehmen, auf welcher keiner von denjenigen, die damals in diesen Gegenden das Bischofsamt verwalteten, gegenwärtig gefunden wurde wegen der Herrschaft der Fluchwürdigen. Aber daraus entstand der hl. Synode kein Präjudiz noch zeigte sich ein Hindernis, zusammenzutreten und allen die richtigen Lehren der Gottesfurcht bekannt zu geben, besonders, da der heiligste und apostolische Papst von Rom ihr zustimmte und auf ihr als Teilnehmer erfunden wurde durch seine eigenen Abgeordneten'[1]).

b) Papst Hadrian sagt in dem Schreiben an Tarasius, welches in der ersten Konzilssitzung zur Verlesung kommt: ‚Eure Heiligkeit möge dem gottesfürchtigsten und siegreichen Kaiser eifrig nahe legen, daß vor allem jene Pseudo-Versammlung, welche ohne den apostolischen Stuhl, ohne Ordnung und gesetzmäßige Zusammenberufung im Gegensatz zur Überlieferung der ehrwürdigen Väter gegen die heiligen Bilder gehalten wurde, mit dem Anathem belegt werde in Gegenwart unserer Abgeordneten'[2]).

---

[1]) Τοῦτο δέ ἐστιν ἀκριβέστερον συνιδεῖν καὶ ἀπὸ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἕκτης συνόδου, ἐν ᾗ οὐδεὶς τῶν κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἐν τούτοις ἐπισκοπούντων τοῖς μέρεσι συναχθεὶς εὕρηται διὰ τὴν τῶν μιαρῶν ἐπικράτειαν. ἀλλ' οὐδὲ ἐκ τούτου τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ πρόκριμα συνεπλάκη οὐδ' αὖ παρωμάρτησε κώλυσίς τις συστήσασθαι καὶ κατάδηλα πᾶσι ποιῆσαι τὰ ὀρθὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα· μάλιστα τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ἀποστολικοῦ πάπα Ῥώμης συμφωνήσαντος αὐτῇ καὶ συνευρεθέντος διὰ τῶν οἰκείων ἀποκρισιαρίων. Hard. 4, 141 c. Mansi 12, 1134e.

[2]) . . . ἵνα ἐν πρώτοις ὁ ψευδοσύλλογος ἐκεῖνος ὁ γενόμενος χωρὶς τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου ἀτάκτως καὶ ἀσυλλογίστως . . . ἀναθεματισθῇ παρόντων τῶν ἀποκρισιαρίων ἡμῶν. Hard. 4, 101 b; Mansi 12, 1082 e. Ἀσυλλογίστως soll wohl bedeuten, daß die Synode so versammelt wurde, daß sie (rechtlich) doch wieder nicht versammelt war.

Digitized by Google

c) Auf der zweiten Synode von Nicäa wird in der sechsten Sitzung eine Schrift vorgelesen, in welcher der Text des Pseudokonzils von 754 im einzelnen durchgegangen und widerlegt wird. Zum Titel der Synodalakten: ‚Entscheidung der heiligen, großen und allgemeinen siebenten Synode' bemerkt die Gegenschrift, schon dieser Titel enthalte in den Worten ‚heilig', ‚ökumenisch' ꝛc. ebenso viele Lügen. ‚Denn wie ist sie heilig, die nicht einmal, was heilig bedeutet, erkannt hat. . . Wie aber ist sie groß und ökumenisch, da doch die Vorsteher der übrigen Kirchen sie nicht annahmen noch zustimmten, sondern anathematisierten? Nicht hatte sie zum Teilnehmer den damaligen Papst der Römer oder seine Bischöfe, weder durch Stellvertreter noch durch ein enzyklisches Schreiben, wie es doch das Gesetz der Synoden ist. Auch nicht zu Gesinnungsgenossen hatten sie die Patriarchen des Ostens, den von Alexandrien, Antiochien oder der hl. Stadt. . .'[1]).

3) In der zuletzt angeführten Stelle wurde es als ‚Gesetz für die Synoden' bezeichnet, daß sie niemals ohne Beteiligung des Papstes stattfinden dürften. Von diesem ‚Gesetz' ist gerade um die Zeit des siebenten Konzils in der griechischen Literatur noch öfter die Rede. Zu überraschen braucht diese Betonung der römischen Primatialrechte in der Periode des bereits ziemlich entwickelten Byzantinismus nicht. Denn gerade das Umsichgreifen falscher kirchenrechtlicher Anschauungen hatte im Jahrhundert des Bilderstreites die Folge, daß die Vertreter der kirchlichen Grundsätze um so strenger sich an Rom anschlossen und für dessen Rechte um so entschiedener einstanden. So erklärt es sich, wenn gerade aus den Jahrhunderten unmittelbar vor Photius bei einem Maximus dem Bekenner, Theodor von Studium, den Patriarchen Ignatius und Nicephorus sich die klarsten Aussprüche für den päpstlichen Primat finden. Das Zeugnis dieser Männer ist um so gewichtiger, als sie auch sonst durch Gelehrsamkeit und Charakterstärke die glanzvollsten Namen der späteren byzantinischen Kirche sind und ihre Überzeugungen auch unter Bedrängnis und Marter allerorts vertraten.

Was das erwähnte ‚Gesetz der Synoden' angeht, so findet es sich erwähnt bei Theodor von Studium († 826), bei dem Patri-

[1]) . . . οὐκ ἔσχε συνεργὸν τὸν τηνικαῦτα τῆς Ῥωμαίων πάπαν ἢ τοὺς περὶ αὐτὸν ἱερεῖς, οὔτε διὰ τοποτηρητῶν αὐτοῦ, οὔτε δι' ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς, καθὼς νόμος ἐστὶ ταῖς συνόδοις. Hard. 4, 328 e. Mansi 13, 208 e.

Digitized by Google

archen Nicephorus von Konstantinopel († 828), bei dem Diakon Stephanus in dem Leben des Abtes Stephanus, des Martyrers für die Bilderverehrung.

a) Der große Abt des Klosters Studion hatte bekanntlich mit dem Patriarchen Nicephorus die kirchliche Gemeinschaft aufgehoben, als dieser den Priester Josef, der die ehebrecherische Verbindung des Kaisers Konstantin VI. eingesegnet, wieder in sein priesterliches Amt einsetzte. Die Sache erregte Aufsehen und Unruhe. Kaiser Nicephorus (801—811) veranstaltete deshalb im J. 809 eine Synode, die sich gegen Theodor und seine Mönche aussprach. Theodor wandte sich an Papst Leo III., denn ‚da dem großen Petrus Christus unser Gott nach den Schlüsseln des Himmels auch die Oberleitung der Herde übergab, so muß dem Petrus oder seinem Nachfolger alles vorgelegt werden, was in der katholischen Kirche von denjenigen, die von der Wahrheit abirren, an Neuerungen eingeführt wird.' Das Wort, welches der in den Wogen versinkende Petrus an Christus richtete, ruft dann Theodor dem Papste zu: ‚Rette uns, Erzhirt (ἀρχιποίμην) der Kirche unter dem Himmel, wir gehen zugrunde. Ahme Deinen Meister Christus nach und reiche Deine Hand unserer Kirche, wie jener dem Petrus. . . Eifere nach dem Dir gleichnamigen Papst, und wie jener beim Hervorbrechen der eutychianischen Häresie wie ein Löwe im Geiste wachte durch seine dogmatischen Schreiben, so . . . donnere auch Du gegen die gegenwärtige Häresie, wie es sich geziemt. Denn wenn jene, aus sich selbst die Macht dazu schöpfend, sich nicht scheuten, eine häretische Synode zu veranstalten, obschon sie nicht einmal zu einer rechtgläubigen außer Euerem Vorwissen die Gewalt hatten, wie es die von Alters her geltende Sitte ist, um wie viel mehr wäre es recht und notwendig (mit Ehrfurcht machen wir diese Erinnerung), daß von Deiner göttlichen Erstherrschaft eine gesetzmäßige Synode zusammenberufen werde'[1]).

Von neuem äußerte sich Theodor über die Obergewalt des Papstes im Jahre 823, als Kaiser Michael II. (820—829) zur Beilegung des Bilderstreites ein Religionsgespräch forderte, bei dem dann der Kaiser den Schiedsrichter spielen sollte. Theodor wollte

[1]) Εἰ γὰρ οὗτοι ἑαυτοῖς ἐξανθεντήσαντες αἱρετικὴν σύνοδον ἐκπληρῶσαι οὐκ ἔδεισαν, καίπερ εἰ καὶ ὀρθόδοξον οὐκ ἄνευ τῆς ὑμῶν εἰδήσεως ἐξουσιάζοντες, ὡς τὸ ἄνωθεν κεκρατηκὸς ἔθος· πόσῳ γε μᾶλλον εὔλογον καὶ ἀναγκαῖον ἂν εἴη . . . ὑπὸ τῆς θείας πρωταρχίας σου ἔννομον κροτηθῆναι σύνοδον. ep. I, 33. Migne P. gr. 99, 1020 c.

Digitized by Google

von einem solchen Richteramt nichts wissen. ‚Es handelt sich nicht um weltliche und fleischliche Dinge, über welche der Kaiser die Entscheidungsgewalt (τὸ κράτος τοῦ κρίνειν) besitzt . . ., sondern um die göttlichen und himmlischen Dogmen. Das aber ist keinen andern übergeben, als jenen, zu welchen der göttliche Logos spricht: Was ihr bindet auf Erden. . . Wer aber sind die so Beauftragten? Die Apostel und ihre Nachfolger. Wer sind die Nachfolger? Der von Rom, der jetzt den ersten Thron inne hat, an zweiter Stelle der von Konstantinopel, die von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Das ist die fünfgipfelige Gewalt (τὸ πενταχόρυφον κράτος) der Kirche. Bei ihnen ist die Entscheidung über die Dogmen. Den Kaisern und Beamten aber steht es zu, mit Hülfe zu bringen und das Beschlossene mit zu untersiegeln und was in fleischlicher Weise anders meint, zur Eintracht zu bringen. Nichts anderes ist in Bezug auf die göttlichen Dogmen von Gott verliehen worden oder kann, wenn es statt hat, Bestand haben. Deshalb wurde verworfen in Bezug auf das Dogma der heiligen Bilder, was unter dem älteren Konstantin und Leo durch kaiserliche Gewalt und Anmaßung in den Konziliabula ausgemacht und geredet wurde'.

Hiernach ergibt sich, daß auch Theodor der Patriarchaltheorie huldigte; erklärt er ja die Pseudo-Synoden von 754 und 815 als ungültig, weil die Patriarchen nicht dabei vertreten waren. Allein er stellte deshalb den Papst noch nicht in dieselbe Linie mit den übrigen Patriarchen, sondern war der Ansicht, daß die Abwesenheit der letztern bei einer Synode durch die Gegenwart päpstlicher Gesandte ersetzt werden könne. Das geht klar aus dem Schluß des Briefes hervor, in welchem Theodor Vorschläge macht über die Art und Weise, wie die Einheit der Kirche sich wieder herstellen lasse. Erste Bedingung für die Rückkehr geordneter Verhältnisse ist nach ihm die Beseitigung der häretischen Bischöfe und Wiedereinsetzung des Patriarchen Nicephorus. Das Weitere ist dann Sache des wieder eingesetzten Patriarchen. ‚Wenn es nicht möglich ist, daß von den übrigen Patriarchen Stellvertreter sich einfinden — was möglich ist, wenn der Kaiser die Anwesenheit des (Patriarchen) aus dem Westen will, dem auch die Obergewalt über die ökumenische Synode zukommt, — so möge er zu einer Versammlung mit seinen Mitkämpfern zusammentreten und den Ruhmeskranz des Friedens und der Eintracht vollenden, (was) selbstverständlich (geschieht) durch eigene Synodalschreiben, die an den Inhaber des ersten Thrones gesandt werden. Wenn aber dies dem

Digitized by Google

Kaiser nicht annehmbar scheint, und, wie er sagt, Nicephorus samt uns allen von der Wahrheit abgewichen ist, so möge von beiden Seiten an den von Rom gesandt werden, und von dorther Sicherheit über den Glauben geholt werden'[1]).

Das Wort Obergewalt (κράτος) kommt in unserem Schreiben so oft vor, daß es nicht fraglich sein kann, was ‚Obergewalt der ökumenischen Synode' bedeutet. Auch sonst hat Theodor es ausgesprochen, daß die Einigung mit Rom praktisch der Einigung mit den anderen Patriarchen gleichbedeutend sei. An Michael II. schreibt er bald nach dessen Thronbesteigung.

‚Jetzt ist die annehmbare Zeit, christusliebendster Herrscher, jetzt der Tag des Heiles, daß wir uns vereinigen mit Christus . . ., daß wir uns vereinigen mit der höchsten der Kirchen Gottes zu Rom, und durch sie mit den drei Patriarchen'[2]).

Schon früher hatte Theodor unter glänzender Anerkennung des römischen Primates sich an Papst Paschalis gewandt und ihn gebeten, die Pseudo-Synode von 815 mit dem Anathem zu belegen[3]). Bekannt ist, daß Theodor anfangs die Synode von 787 nicht anerkennen wollte und seinen Widerspruch damit begründete, Rom habe die Synode nicht für ökumenisch, sondern nur für eine Lokalsynode angesehen, und die römischen Gesandten hätten keine Vollmacht für eine allgemeine Kirchenversammlung besessen[4]).

b) Hatte Patriarch Nicephorus von Konstantinopel (806—815; † 828) wie eben angedeutet unter dem gleichnamigen Kaiser sich allzu gefügig gezeigt, so erwies er sich später, im zweiten Bilderstürme

[1]) . . . Ὃς συνεδρεύσας μεθ' ὧν συνήθλησεν (εἰ οὐκ ἐνδέχεται ἐκ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν παρεῖναι ἀντιπροσώπους. Ὅπερ δυνατόν ἐστιν, εἰ θέλοι βασιλεὺς τὸν ἐκ Δύσεως παρεῖναι· ᾧ καὶ τὸ κράτος ἀναφέρεται τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου) ἀποπεράνοι ἂν τὸ τῆς εἰρήνης καὶ τὸ τῆς συναφείας βραβευτήριον, δηλονότι δι' οἰκείων συνοδικῶν ἀποστελλομένων τῷ πρωτοθρόνῳ. Εἰ δὲ οὐ τοῦτο καταδεκτέον τῷ βασιλεῖ, καὶ, ὡς φησι, παρετράπη σὺν ἡμῖν τῆς ἀληθείας Νικηφόρος ὁ πρόεδρος, ἐξ ἑκατέρου μέρους ἀποσταλτέον πρὸς τὸν Ῥώμης. Κἀκεῖθεν δεχέσθω τὸ ἀσφαλὲς τῆς πίστεως. Ep. II, 129, Migne P. gr. 99, 1420 a b.

[2]) . . . ἑνωθῆναι ἡμᾶς τῇ κορυφῇ τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ Ῥώμης καὶ δι' αὐτῆς τοῖς τρισὶ πατριάρχαις. Ep. II. 74. l. c. col. 1309 c.

[3]) Ep. II, 12 l. c. col. 1153 b.

[4]) Ep. I, 38 l. c. col. 1044 d.

Digitized by Google

unter Kaiser Leo V. dem Armenier um so mehr als unerschrockenen Verteidiger des Glaubens und der kirchlichen Freiheit.

In seinem Apologetikus für die hl. Bilder läßt er Gott selbst zu den bilderfeindlichen Bischöfen reden und diese dann vor Gott ihre Schuld bekennen. Der zweite Abfall unter Leo dem Armenier heißt es in diesem Bekenntnis, sei schuldbarer als der erste. Denn die früheren Bischöfe hätten sich entschuldigen können, daß zu ihrer Zeit das Dogma noch nicht so klar ausgesprochen und erkannt gewesen sei; nach den Definitionen der siebenten allgemeinen Synode von 787 sei aber eine solche Entschuldigung nicht mehr am Platz und deshalb der erneute Abfall um so schlimmer. In diesem Zusammenhang wird dann die Bedeutung des erwähnten allgemeinen Konzils gebührend hervorgehoben:

‚Der höchsten Beachtung wert und überzeugter Zustimmung würdig ist sie (die 7. Synode), da sie ökumenisch war und freieste Bewegung in allem überfließend Raum gab, und erhaben ist über alle Verleumdung und allen Tadel und in Bezug auf alles Fehlerhafte der Rechenschaft wie dem Nachweis entzogen. Denn sie war von allem recht- und äußerst gesetzmäßig zusammenberufen, da auf ihr, gemäß den von Alters her festgesetzten Ordnungen ‚hervorragenden Anteil und den Vorsitz hatte, was von dem Haupt des Westen, ich meine Alt-Rom, ein nicht unansehnlicher Teil ist, ohne welche ein Dogma, das in der Kirche in Frage gestellt wird, auch wenn es durch kanonische Festsetzungen und kirchliche Gewohnheit von Alters her in Anerkennung ist, dennoch die (endgültige) Erprobung nicht haben noch die Vollendung erlangen kann. Denn ihnen ist es gegeben, unter der Priesterschaft die erstern zu sein, und sie sind bekleidet mit der Würde der Koryphäen unter den Aposteln‘.

Im folgendem sagt dann Nicephorus, auch der Patriarch von Byzanz und Abgeordnete ‚der Vorsteher auf dem apostolischen Thronen‘ seien zugegen gewesen und in vollster Eintracht hätten sie ihre Entscheidung gegeben. ‚Denn so befiehlt es von Alters her das kirchliche Gesetz, daß Zweifel und Streitigkeiten durch ökumenische Synoden gelöst und entschieden werden durch die Übereinstimmung und das Urteil der auf den apostolischen Thronen hervorleuchtenden Erzbischöfe‘ [1]).

[1]) Ἀξιολογώτατον δ' ἂν εἴη [τὸ συνέδριον] καὶ ἀποχρώντως εἰς πληροφορίας πίστιν, ἅτε οἰκουμενικὸν ὄν, καὶ τῷ ἐλευθεριάζοντι πλεονεκτοῦν ἐν ἅπασι, καὶ πάσης ἐκτὸς ὑπάρχον διαβολῆς τε καὶ μέμψεως,

Digitized by Google

Noch in anderer Weise läßt sich des Patriarchen Nicephorus Ansicht über Papst und Konzil erkennen, indem man nämlich verschiedene Stellen in seinen Schriften vergleicht. α) In seinem Apologetikus für die Bilder bezeichnet er die Pseudo-Synode des Konstantin Kopronymus von 754 als ‚gottlos und gegen jede kanonische Weise von jenem (Kopronymus) versammelt'[1]). β. Was Nicephorus unter kanonischer Versammlung eines Konzils versteht, sagt er an anderer Stelle. Während der Bischofsstuhl von Konstantinopel verwaist war, erzählt er in der kleinen Apologie, habe Kopronymus ‚weder den Erzbischof von Alt-Rom, noch den irgend eines andern Thrones gemäß dem kirchlichen Kanone berufend, sondern bloß seinem eigenen gottlosen Willen folgend, oder vielmehr tyrannischer Laune nachhängend und das göttliche Gesetz verachtend, durch die von ihm unverschämter Weise versammelten ungeistlichen Geistlichen' die Bilder abgeschafft[2]). Das Recht verlangt also für ein gültiges Konzil die Gegenwart des Papstes und der übrigen Patriarchen. γ. Worauf die besondere Würde und Stelle der Patriarchalsitze sich gründet, erfahren wir aus der Disputation zwischen Nicephorus und Leo V. Sie entspringt daraus, daß sie von den Aposteln gegründet sind.

καὶ πάντων τῶν νατεμφαινόντων ἀνεύθυνόν τε καὶ ἀκαταιτίατον. Συγκεκρότητο γὰρ τοῦτο μάλιστα ἐνδίκως καὶ ἐννομώτατα, ἐπείπερ ἤδη, κατὰ τοὺς ἀρχήθεν τετυπωμένους θείους θεσμούς, προῆγε κατ' αὐτὴν καὶ προήδρευσεν, ὅσον τε τῆς ἑσπερίας λήξεως, ἤτοι τῆς πρεσβύτιδος Ῥώμης, μέρος οὐκ ἄσημον, ὡν ἄνευ δόγμα κατὰ τὴν Ἐκκλησίαν κινούμενον, θεσμοῖς κανονικοῖς καὶ ἱερατικοῖς ἔθεσι νενομισμένον ἄνωθεν, τὴν δοκιμασίαν οὐ σχοίη, ἡ δέξαιτ' ἂν ποτε τὴν περαίωσιν, ὡς δὴ λαχόντων κατὰ τὴν ἱερωσύνην ἐξάρχειν, καὶ τῶν κορυφαίων ἐν ἀποστόλοις ἐγκεχειρισμένον τὸ ἀξίωμα. . . . οὕτω γὰρ δὴ νόμος ἐκκλησιαστικὸς ἄνωθεν ἐγκελεύεται, τὰ κατὰ τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ἀμφίβολα, καὶ ἀμφήριστα συνόδοις οἰκουμενικαῖς λύεσθαι καὶ ὁρίζεσθαι συμφωνίᾳ καὶ ἐπικρίσει τῶν ἐν τοῖς ἀποστολικοῖς θρόνοις διαπρεπόντων ἀρχιερέων. Apologeticus pro s. imaginibus n. 25. Migne P. gr. 100, 597 a. c.

[1]) Ἀθέως καὶ παρὰ πάντα κανονικὸν λόγον ἀθροισθὲν ὑπ' ἐκείνου θεοστυγὲς καὶ ἀνίερον συνέδριον. Apolog. n. 17. Migne P. gr. 100, 580 a.

[2]) . . . μήτε ἱερέως ἐν τῇ βασιλευούσῃ πόλει τυγχάνοντος . . μήτε πρεσβυτέρας Ῥώμης ἀρχιερέα προσκαλεσάμενος μήτε ἑτέρου θρόνου τοῦ οἱουδήποτε κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα . . διὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ ἀναιδῶς συναθροισθέντων ἀνιέρων ἱερέων, ὅσον ἦν ἐπ' αὐτῷ, τὴν τούτων καταστροφὴν κατειργάσατο. Apologeticus minor n. 3. Migne P. gr. 100, 836 c.

Digitized by Google

Rom heißt an der angeführten Stelle ‚der erstgegründete Sitz der Apostel' (Petrus und Paulus), Alexandria ‚des hl. Evangelisten Markus verehrungswürdiges Heiligtum, Antiochia ‚des Koryphäen Petrus hochberühmter Sitz', Jerusalem ‚des Gottesbruders herrlicher Aufenthalt'[1]). In demselben Sinne heißen bei Nicephorus die Patriarchalsitze die ‚apostolischen'. b) Daß der Thron der beiden Apostelfürsten für Nicephorus nicht den übrigen Bischofsstühlen gleichgestellt, sondern ihnen übergeordnet ist, folgt daraus, daß er oben in dem kleinen Apologetikus Rom an erster Stelle und daß er Rom allein ausdrücklich nennt; es folgt weiter daraus, daß ihm Petrus ‚der Vorsitzende unter den Jüngern des Erlösers, der göttlichste, der höchste Gipfel der Gotteserkenntnis, die Grundlage und Stütze der Kirche ist'[2]). Diese glänzende Lobpreisung des Apostelhauptes fließt dem Nicephorus ohne erkennbare Veranlassung bei der bloßen Nennung des hl. Petrus aus der Feder, da er gelegentlich einen Ausspruch des Apostelfürsten in seiner Beweisführung vorbringt. Die ‚Grundlage und Stütze' der Kirche darf natürlich nicht fehlen, wenn die ganze Kirche versammelt sein soll, und wenn sie eine unumstößliche Entscheidung geben will. Auch an anderen Stellen begleitet Nicephorus die bloße Nennung des hl. Petrus mit ähnlichen Lobpreisungen. ‚Von wem aber das Prophetenwort (Osee 1, 10) redet, darüber belehrt uns derjenige, der jener Seligpreisung würdig gehalten wurde, dem die Schlüssel des Himmelreiches übergeben wurden, Petrus, unseres Glaubens Grundfeste und Stütze, wenn er spricht: (1 Petr. 2, 9)'[3]).

c) Stephan dem Jüngern, dem berühmtesten Martyrer aus der Zeit des Bilderstreites († 767), legt sein Lebensbeschreiber, der 42 Jahre nach dem Tode des Heiligen schrieb, eine Disputation mit Konstantin von Nakolia, dem Hauptfeind der Bilder, in den Mund. Konstantin will dem hl. Abt die sog. siebente Synode vom J. 754 vorlesen und beginnt: ‚Definition der heiligen und ökumenischen Synode'. Da unterbricht ihn Stephan. ‚Wie ist denn heilig jene Synode, welche das Heilige profanierte... Und wie ist sie ökumenisch, da ihr nicht ein-

[1]) Vita s. Nicephori Cap. 6 n. 41. Migne P. gr. 100, 89 a.

[2]) S. oben S. 72 Anm. 2.

[3]) τῶν τοῦ Σωτῆρος μαθητῶν ὁ πρόεδρος Πέτρος, ὁ θειότατος, ἡ τῆς θεολογίας ἀκρώρεια, τῆς Ἐκκλησίας ἡ κρηπὶς καὶ τὸ στήριγμα. Apologeticus n. 17, M. 100, 576 a.

[4]) Apologeticus n. 36 l. c. pag. 621 d. Cf. n. 45 pag. 689 d.

Digitized by Google

mal der von Rom zustimmte, — obschon ein Kanon vorhanden ist, kirchliche Dinge dürften ohne den Papst von Rom nicht definiert werden — noch auch der von Alexandrien, um es zu sagen, noch der von Antiochia oder Jerusalem? Wo sind ihre Synodalschreiben, daß die Pseudo-Versammlung als ökumenische Synode verkündet werde[1])?'

III.

Das ‚Gesetz der Konzilien', von welchem in der byzantinischen Literatur um die Wende des 8. u. 9. Jahrhunderts so oft die Rede ist, wird als solches zuerst um die Mitte des 5. Jahrhunderts erwähnt von dem griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, der sich seinerseits wieder auf ein Schreiben des Papstes Julius stützt. Wir legen zuerst die fraglichen Texte vor und fügen einige Worte bei über die Streitfragen, welche sich an dieselben knüpfen.

A. Die Quellenaussagen sind folgende: 1) Sokrates erzählt, die Synode, welche gelegentlich der Einweihung der großen Kirche von Antiochien sich dort im J. 341 versammelte, habe den hl. Athanasius abgesetzt[2]). ‚Julius, der Bischof des größten Rom', fügt Sokrates bei, ‚war nicht zugegen und hatte auch niemand als seinen Stellvertreter geschickt, obschon doch der kirchliche Kanon bestimmt, es dürften gegen die Stimme des römischen Bischofs die Kirchen keine

[1]) . . . Πῶς δὲ καὶ οἰκουμενική, πρὸς ἣν οὐδὲ ὁ Ῥώμης εὐδόκησεν, καίπερ κανόνος προκειμένου, μὴ δεῖν τὰ ἐκκλησιαστικὰ δίχα τοῦ Πάπα Ῥώμης κανονίζεσθαι, οὐδὲ ὁ Ἀλεξανδρείας, ἵν' εἴπω, οὔτε ὁ Ἀντιοχείας ἢ ὁ Ἱεροσολύμων; Ποῖ οἱ αὐτῶν λίβελλοι, ἵνα ἡ ψευδοσύλλογος ὑμῶν σύνοδος οἰκουμενικὴ κηρυχθῇ; Stephani diaconi vita s. Stephani iunioris, Migne P. gr. 100, 1144 b. c. Die Stelle wird auch von Hugo Etherianus den Griechen vorgehalten. De haeresibus Graecorum lib. 3 cap. 17 Migne P. l. 202. 377 b.

[2]) Sokrates schreibt dieser Synode irrtümlich die Absetzung des hl. Athanasius zu. In Wirklichkeit wurde nach Hefele im J. 340, nach B. du Buck und Loofs im J. 339 an Stelle des Heiligen zu Antiochia ein anderer Bischof für Alexandria erwählt. Hefele C.-G. 1² 495 f. 503. Du Buck in Acta SS. Oct. tom. XI 831 ss. Loofs in Herzog-Haucks Real-Encyklopädie 2, 24.

Digitized by Google

Feſtſetzungen erlaſſen'[1]). Ein wenig ſpäter gibt Sokrates den Inhalt des Schreibens wieder, welches Papſt Julius an die Antiochener richtete. ‚Julius', heißt es, ‚tadelte zuerſt den bittern Ton ihres Schreibens, dann ſie ſelbſt, daß ſie gegen die Kanones gehandelt hätten, als ſie ihn zur Synode nicht einluden, während doch der kirchliche Kanon befehle, es dürften gegen die Anſicht des römiſchen Biſchofs die Kirchen keine Feſtſetzungen erlaſſen'[2]).

Auch Sozomenus läßt den Papſt Julius in dem erwähnten Schreiben ſich beſchweren, daß die Biſchöfe ‚gegen die Geſetze der Kirche ihn zur Synode nicht gerufen hätten'. Denn es ſei ‚prieſterliches Geſetz, dasjenige als ungültig zu betrachten, was gegen die Anſicht des römiſchen Biſchofs geſchehen ſei'[3]). Sozomenus pflegt in ſeinen Berichten ſich an Sokrates anzuſchließen, ohne indes ein blinder Abſchreiber zu ſein. Er prüft an der Hand der Quellen deſſen Angaben nach und ergänzt und erweitert ſie nicht ſelten. Wenn er in unſerm Fall den von Sokrates ausgeſprochenen Satz über die Rechte Roms ſich zu eigen macht, ſo wird dadurch bewieſen, daß er keinen Anſtoß an demſelben nahm, vielmehr ihn und die Herleitung desſelben aus dem Schreiben des Papſtes Julius billigte. Der dritte unter den Nachfolgern des Euſebius, Theodoret, erwähnt nicht, daß Athanaſius durch ein Konzil abgeſetzt ſei, ſagt aber, Julius habe dem Geſetz der Kirche folgend τῷ τῆς ἐκκλησίας ἑπόμενος νόμῳ Athanaſius und ſeine Ankläger nach Rom beſchieden[4]).

Des Sokrates Erzählung über das Antiochener Konzil iſt in die **Historia tripartita** des Epiphanius Scholaſtikus übergegangen[5]);

[1]) . . . καίτοι κανόνος ἐκκλησιαστικοῦ κελεύοντος, μὴ δεῖν παρὰ τὴν γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης τὰς Ἐκκλησίας κανονίζειν. Hist. eccl. lib. 2 cp. 8, Migne P. gr. 67, 196 b.

[2]) Ὁ Ἰούλιος . . . ἐπεμέμφατο πρῶτον μὲν τὸ ἐπαχθὲς τῆς αὐτῶν ἐπιστολῆς· ἔπειτα παρὰ κανόνας ποιοῦντας, διότι εἰς τὴν σύνοδον αὐτὸν οὐκ ἐκάλεσαν, τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος κελεύοντος μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας, καὶ ὅτι τὴν πίστιν λελῃθότως παραχαράττουσιν. Hist. eccl. 2, 17, col. 220 a.

[3]) . . . ἔγραφε ἐγκαλῶν, ὡς . . . παρὰ τοὺς νόμους τῆς Ἐκκλησίας αὐτὸν εἰς τὴν σύνοδον οὐ κεκλήκασιν. Εἶναι γὰρ νόμον ἱερατικόν, ὡς ἄκυρα ἀποφαίνειν τὰ παρὰ γνώμην πραττόμενα τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου. Hist. eccl. 3, 10; Migne P. gr. 67, 1057 a.

[4]) Hist. eccl. 2, 3; Migne P. gr. 82, 996 b.

[5]) Hist. tripart. lib. 4 cap. 9, Migne P. l. 69, 960 d. — Das Schreiben des Papſtes Julius iſt l. c. lib. 4 cap. 19 nach Sokrates 2, 17

Digitized by Google

aus ihr fand die regula ecclesiastica, non oportere praeter sententiam Romani pontificis concilia celebrari ihren Weg in die Kanonensammlungen des Mittelalters. Concilia celebrare ist freilich keine wörtliche Übersetzung für das κανονίζειν des Sokrates, allein sie ist dem Sinne nach dennoch richtig. Das κανονίζειν konnte von den ‚Kirchen' eben nur auf Synoden ausgeübt werden.

2) Ein mittelbares Zeugnis dafür, daß man im fünften Jahrhundert ohne Vorwissen des Papstes gefaßte Konzilsbeschlüsse nicht für allgemein bindend ansah, bietet ein Erlaß des Kaiser Theodosius II. vom 14. Juli 421. Der Kaiser versucht in diesem Gesetz, das bald wieder aufgehoben, später aber trotzdem von Justinian in seinen Kodex aufgenommen wurde, die Provinz Illyrien vom römischen Patriarchat zu trennen und dem Bischof seiner Reichshauptstadt zu unterwerfen[1]). Wenn eine Rechtsfrage (in Illyricum) aufgeworfen werde, heißt es in dem Gesetz, so solle sie ‚nicht ohne Vorwissen' des Bischofs von Konstantinopel, ‚das der Vorrechte von Alt-Rom sich erfreue', der Versammlung der Priester und dem erhabenen Urteil vorbehalten werden[2]). Weil Neu-Rom mit Alt-Rom gleich stehen soll, deshalb soll ein Konzil ohne Vorwissen des Patriarchen nicht entscheiden dürfen. Also muß Alt-Rom das gleiche Vorrecht ebenfalls besessen haben. Tarasius macht von dem Gesetz des Justinian einmal Gebrauch. Als gegen die geplante Synode von 787 von den Bilderfeinden Konventikel gehalten werden, tut er ihnen zu wissen, ‚daß Konstantinopel einen Bischof habe: ohne dessen Vorwissen ist es

dem Inhalte nach angeführt. Hier heißt es: Julius rescripsit, . . . cur eum ad synodum suam non vocassent, canonibus quippe iubentibus extra Romanum nihil decerni pontificem (Migne l. c. col. 966a).

[1]) Über die Bedeutung des Gesetzes für das päpstliche Vikariat von Thessalonich, s. L. Duchesne, Autonomie ecclésiastique. Églises séparées (Paris 1896) pag. 239. 253. G. Haenel, Corpus legum pag. 240.

[2]) Omni innovatione cessante vetustatem et canones pristinos ecclesiasticos, qui nunc usque tenuerunt, per omnes Illyrici provincias servari praecipimus. Tum si quid dubietatis emerserit, id oporteat non absque scientia viri reverendissimi sacrosanctae legis antistitis urbis Constantinopolitanae, quae Romae veteris praerogativa laetatur, conventui sacerdotali sanctoque iudicio reservari. Codex Theodosianus XVI tit. 2 lex 45. Codex Justinian. I tit. 2 l. 6. cf. XI 20 [21]. Statt ‚tum' zu Beginn des zweiten Satzes liest der Kodex des Justinian ‚ut', wie Gothofredus meint, magno sententiae huius legis damno.

Digitized by Google

euch nicht erlaubt, Konventikel zu halten, sonst verfallet ihr der Absetzung'[1]).

Der Form nach ist dieses Gesetz offenbar dem sechsten Kanon des Nicänums nachgebildet und zwar in dreifacher Hinsicht. Einmal darin, daß es den Fortbestand des alten Herkommens will: τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω lauten auch die Anfangsworte des sechsten nicänischen Kanons. Ferner darin, daß es die Formel anwendet, nichts dürfe absque scientia. χωρὶς γνώμης des Oberbischofes geschehen. Endlich stellen das Gesetz wie der Kanon die Verhältnisse des römischen Bischofs als Vorbild für diejenigen der andern Patriarchen hin, freilich das Gesetz mit einer Begründung, die dem Sinne des Nicänums fern liegt. Den Vätern des ersten Konzils ist in Bezug auf die Patriarchalrechte Alexandria, nicht aber Byzanz, das Rom des Ostens.

An und für sich würde der Wortlaut des Gesetzes von 421 nur beweisen, daß Rom innerhalb des römischen Patriarchates eine gewisse Gewalt über die Synoden hat, da auch für den Bischof von Konstantinopel selbstverständlich nur Patriarchalrechte, nicht aber solche für das ganze Gebiet der Kirche beansprucht werden. Allein trotzdem ist jenes Gesetz für uns von Wichtigkeit. Denn 1. es zeigt, daß man dem Bischof von Rom gewisse Befugnisse den Synoden gegenüber zugestand; welcher Art diese Befugnisse waren, erfahren wir aus andern Quellen. 2. Es ist für uns von Bedeutung, nachweisen zu können, daß die Formel, welche Sokrates zum Ausdruck dieser Rechte gebraucht, auch schon vor ihm oder gleichzeitig mit ihm zum gleichen Zweck angewandt wurde.

3) Das Schreiben, in welchem nach Sokrates Papst Julius die Beteiligung des Papstes bei Konzilsentscheidungen als notwendig bezeichnete, ist uns noch erhalten[2]). Es finden sich in demselben die Sätze:

‚Denn wenn wirklich, wie ihr behauptet, sie — nämlich die im Orient verurteilten Bischöfe — sich etwas haben zu schulden kommen lassen, so

[1]) Ἔτι τὰς παρασυναγωγὰς αὐτῶν ποιουμένων, ἐδήλωσεν αὐτοῖς, ὅτι ἡ Κωνσταντινούπολις ἐπίσκοπον ἔχει· ἐκτὸς εἰδήσεως αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὑμῖν ἄδεια ποιεῖν παρασυναγωγάς· ἐπεὶ κατὰ τοὺς κανόνας τῇ καθαιρέσει ὑποβάλλεσθε. Hard. 4, 25 d. Mansi 12, 990 d.

[2]) In des hl. Athanasius Apologia contra Arianos n. 21—35, Migne P. gr. 25, 281—308. Nach der Ausgabe von Coustant (Epistolae Rom. Pontificum) auch abgedruckt bei Migne P. lat. 8, 879—907; Jaffé[2] n. 186.

Digitized by Google

mußte das Urteil nach der kirchlichen Regel und nicht in solcher Weise geschehen. Es mußte uns allen (dem Papst und seiner Synode) geschrieben werden, damit so von allen, was recht ist, bestimmt werde. Denn um Bischöfe handelte es sich, und es handelte sich nicht um die ersten besten Kirchen, sondern um solche, welche die Apostel selbst persönlich geleitet (gelehrt) hatten. Warum aber wurde vor allem in Betreff der Kirche von Alexandrien uns nicht geschrieben? Oder wisset ihr nicht, daß dieses die Sitte war: zuerst uns zu schreiben und so von hier aus (ἔνθεν) was recht ist zu bestimmen? Wenn also ein derartiger Verdacht auf den dortigen Bischof fiel, so mußte man an die Kirche hier schreiben. Jetzt aber haben sie unsern Forderungen keine Genüge getan, sondern gehandelt, wie sie selbst wollten, und verlangen dann, daß wir, die (in der Untersuchung) nichts Schlimmes gefunden haben, ihnen zustimmen. Nicht so sind des Paulus Anordnungen, nicht so haben die Väter uns überliefert. Eine andere Form ist das, und neu das Verfahren[1]).

Der Satz, daß ein Konzil nicht abweichend von der Meinung des römischen Bischofs Beschlüsse fassen könne, ist in dieser Stelle wörtlich allerdings nicht enthalten. Also konnte Sokrates nur behaupten wollen, daß er dem Sinne nach von Julius ausgesprochen sei. Wie der griechische Geschichtschreiber zu dieser Ansicht kam, ist leicht verständlich, wenn man die Umstände ins Auge faßt, unter denen Julius schrieb. Denn 1. waren die Bischöfe, um die es in seinem Schreiben sich handelt, durch Synoden verurteilt, Athanasius durch die Versammlung zu Tyrus, Marcell von Ancyra durch die von Konstantinopel. 2) Diese Synodalsprüche, welche von den Antiochenern als unantastbar (ἀσάλευτα) bezeichnet werden[2]), erklärt Julius als ungültig, weil nicht nach der kirchlichen Regel gefällt. Letztere erheische nämlich, daß ‚uns allen' geschrieben werde, damit ‚so' (ἵνα οὕτως) von allen, was recht ist, entschieden werde. Aus diesen Worten folgt zweierlei: a) eine endgültige Entscheidung ist nicht möglich, wenn nicht diejenigen mitreden, von welchen Julius als von ‚uns allen' redet, und b) die endgültige Ordnung der Angelegenheit

[1]) . . . ἔδει κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ μὴ οὕτως γενέσθαι τὴν κρίσιν· ἔδει γραφῆναι πᾶσιν ἡμῖν, ἵνα οὕτως παρὰ πάντων ὁρισθῇ τὸ δίκαιον . . . Ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι τοῦτο ἔθος ἦν πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν, καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια; . . . ἔδει πρὸς τὴν ἐνταῦθα ἐκκλησίαν γραφῆναι, νῦν δὲ οἱ ἡμᾶς μὴ πληροφορήσαντες, πράξαντες δὲ αὐτοὶ ὡς ἠθέλησαν κτλ. l. c. n. 35 col. 305 d. Constant n. 22 Migne col. 906.

[2]) Athanasius apol. n. 22 col. 285 c; ed. Coustant n. 3, col. 883 b.

Digitized by Google

ist eine Folge des Mitredens von ‚uns allen'. 3. ‚Wir alle' im Munde des Papstes Julius sind der römische Bischof und die von ihm versammelte Synode. 4. Diese römische Synode aber konnte ein überwiegendes und entscheidendes Ansehen nur deshalb beanspruchen, weil ihr Haupt der Nachfolger des hl. Petrus war. Wenn also Sokrates statt der römischen Synode, von welcher Julius redet, nur den Papst allein nennt, so ist die Verschiedenheit und Abweichung nur im Ausdruck, nicht in der Sache. Julius selbst liefert dafür in eben jenem Schreiben an die Antiochener einen Beleg. Die Antiochener hatten sich beklagt, daß ein früher an sie gerichtetes Schriftstück nur von Julius allein erlassen sei. Julius antwortet darauf, indem er von neuem nur im eigenen Namen an sie schreibt und in Betreff der Klage bemerkt: ‚Wenn auch ich allein schrieb, so muß ich euch doch kund tun, daß es nicht nur mein Urteil (γνώμη) ist, sondern dasjenige aller, die in Italien und in diesen Gegenden Bischöfe sind. Auch jetzt sind wieder zur festgesetzten Frist Bischöfe zusammengetreten und waren genau derselben Meinung (ταύτης τῆς γνώμης γεγόνασιν), welche ich euch verkündige, da ich wieder schreibe. Ihr sehet also, Geliebteste, daß, wenn ich auch allein schreibe, es dennoch aller Meinung ist'[1]). Auch der hl. Basilius betrachtet an unten anzuführender Stelle den päpstlichen Entscheid und die Entscheidung der römischen Synode als gleichbedeutend (vgl. S. 90).

Die Synode von Antiochia war eine Partikularsynode. Hat also Sokrates behaupten wollen, sogar die Partikularkonzilien bedürften päpstlicher Zustimmung zu ihren Beschlüssen, und ohne vorherige Anfrage in Rom könne nicht einmal über jene weniger wichtigen Angelegenheiten ein gültiger Entscheid zustande kommen, zu deren Ordnung kleinere Konzilien berufen werden? Wenn man das Schreiben des Julius im Zusammenhang betrachtet, wird man dem Sokrates diese Ansicht nicht zuschreiben können. Die Antiochener — das geht aus dem Schreiben des Papstes Julius hervor — hatten die von ihnen auf Partikularsynoden gefaßten Beschlüsse als unantastbar (ἀσάλευτα) hingestellt[2]). Sie betrachteten es als einen Angriff auf die Würde der Synode von Tyrus u. s. w., daß Julius das dort verhandelte und geordnete noch einmal auf einer römischen Bischofsversammlung

[1]) Apologia n. 26, l. c. col. 292 c. epist. Jul. ed. Coustant. n. 8. col. 891 b.

[2]) S. oben S. 78.

Digitized by Google

verhandeln wolle. Wie man im Orient keinen Einspruch erhoben habe, als die Kirche des Westens für sich allein, ohne den Osten zu befragen, den Novatian aus der Kirche trieb, so möge auch jetzt der Okzident schweigen, wenn ohne Rücksicht auf ihn und ohne Anfrage bei ihm einige Bischöfe abgesetzt würden. Zugleich hatten die fraglichen Partikulärkonzilien sich in Gegensatz zum Konzil von Nicäa gesetzt und mit Verachtung der nicänischen Beschlüsse den Arianern sich zugeneigt.

Diesen Ansichten nun tritt Julius entgegen und erklärt ihnen, daß ohne Beteiligung Roms ihre Beschlüsse nicht unantastbar sind, sondern der Rechtskraft entbehren. Er will also nur sagen, daß endgültige und durchaus unumstößliche Entscheidungen über so wichtige Dinge, wie sie hier in Frage standen — Absetzung einer Reihe von Bischöfen, Gültigkeit des Nicänums — ohne Roms Dazwischenkunft nicht möglich seien. Er unterscheidet nicht zwischen allgemeinen und nur örtlichen Synoden, weil auch seine Gegner in dieser Beziehung nicht unterschieden, sondern ihre Versammlungen mit der von Nicäa ziemlich auf dieselbe Linie gestellt hatten. Wenn man also festhält, daß Julius nur behaupten will, was seine Gegner leugnen, so wird man seine Worte auf die causae maiores, die allerdings nach Rom gehören, einschränken müssen.

B. Die ‚kirchliche Regel', daß gegen das Urteil des römischen Bischofs die Kirchen nichts definieren können, findet sich in der Folgezeit noch oft ausgesprochen und ist gerade in der Formulierung, in welcher sie bei Sokrates, oder vielmehr in der lateinischen Übersetzung seiner Worte sich findet, in die Rechtsbücher des Mittelalters übergegangen. Somit lohnt es sich der Mühe, den Streitfragen Aufmerksamkeit zu schenken, welche an jene Worte des griechischen Geschichtschreibers sich geknüpft haben. Es sind deren hauptsächlich drei. Die erste betrifft die Art und Weise, in der Sokrates die Worte des Papstes Julius wiedergibt, die zweite den Anteil, der dem Sokrates an der Formulierung jenes später so oft wiederholten Rechtssatzes zukommt, die dritte den Sinn und Ursprung der Formel: ‚gegen das Urteil' des Oberbischofs darf der Untergebene nichts unternehmen.

1) Sokrates beruft sich für die erwähnte ‚kirchliche Regel', auf des Papstes Julius Schreiben an die Antiochener. Ist nun in diesem Schreiben wirklich enthalten, was Sokrates aus demselben herausliest, oder hat er vielmehr in dasselbe hineingedeutet, was nicht darin enthalten ist? Für den Hauptzweck, den unsere Abhandlung verfolgt,

Digitized by Google

liegt an der Antwort auf diese Frage nicht so viel. Können wir für das ‚Gesetz der Konzilien', daß nämlich der Papst an ihnen beteiligt sein muß, nicht das Zeugnis des Julius aus dem vierten Jahrhundert anführen, so bleibt trotzdem bestehen, daß es Sokrates im fünften Jahrhundert als in der Anschauung seiner Zeit enthalten bezeugt.

Es ist namentlich der Mauriner Constant, der den Sokrates einer Mißdeutung des Juliusbriefes zeiht. Julius sagt in der erwähnten Stelle ein doppeltes. Zunächst handelt er im allgemeinen von allen durch die Arianer vertriebenen Bischöfen, dann spricht er von Athanasius im besondern. Weder aus der einen noch aus der andern Aussage läßt sich nach Constant entnehmen, was Sokrates aus der Stelle herausgelesen hat, und zwar aus folgenden Gründen.

a) Von den Bischöfen im allgemeinen sagt der Papst, sie seien nicht gemäß dem kirchlichen Kanon verurteilt, man habe zuerst ‚uns allen' (in Rom) schreiben müssen, denn es habe sich um Bischöfe und um Kirchen apostolischer Gründung gehandelt. Aus dieser Stelle, meint Constant, folge nicht, daß man an den Papst, sondern nur daß man an ‚uns alle', d. h. das Konzil schreiben müsse.

Auf diesen Einwand wurde nun schon oben S. 78 erwidert, daß auch in der Anschauung des vierten Jahrhunderts kein wesentlicher Unterschied ist zwischen einem Spruch, den der Papst für sich allein und demjenigen, den er samt seiner Synode fällt. Aber auch abgesehen davon scheint der Einwand nicht zutreffend. Denn welches sind die Bischöfe, um die es sich in erster Linie handelt und welches sind die Konzilien, die sie absetzten? Julius spricht auch an unserer Stelle offenbar in erster Linie vom hl. Athanasius. Von ihm vorzüglich hatte der Leser ihn im ganzen Briefe handeln hören, wenn er nun von Bischöfen liest, die von den Arianern abgesetzt wurden, so kann es ihm nicht einfallen, aus deren Zahl den hl. Athanasius auszuschließen. Im Gegenteil, wenn Julius von Kirchen apostolischer Gründung redet, so muß der Leser durch diesen Ausdruck vor allem an den hl. Athanasius erinnert werden.

Welche Synoden hat nun Julius vor allem im Auge, wenn er sagt, daß vor deren Verdammungsurteil zuerst nach Rom geschrieben werden mußte? Er meint in erster Linie unzweifelhaft die Synode von Tyrus i. J. 335. Denn die Vorwände des Urteils gegen Athanasius, welche der Papst widerlegt, sind die zu Tyrus vorgebrachten und Julius setzt in seinem ganzen Schreiben voraus, daß die ganze Absetzung und Verurteilung des Heiligen als nichtig be-

Digitized by Google

trachtet werden muß, sobald die in Tyrus vorgebrachten Beschuldigungen als erlogen nachgewiesen sind. So ist also die Synode, von der Julius spricht, zum wenigsten auch die von Tyrus und in erster Linie die von Tyrus.

Es scheint sogar, daß der Papst von einer anderen Synode, die ebenfalls die Sache des Athanasius von neuem untersucht und entschieden hätte, nichts weiß. Die berühmte Synode von Antiochien 341, die nach Sokrates ebenfalls den Athanasius soll abgesetzt haben, war in Rom noch nicht bekannt, als Julius an die Antiochener schrieb[1]). Von einer Synode zu Antiochien im J. 339 oder 340 spricht allerdings Julius[2]), aber nur um zu sagen, daß dort ein Gegenbischof gegen Athanasius eingesetzt wurde. Diesem rechtswidrigen Akt wird eine Erneuerung der zu Tyrus geschehenen Verurteilung oder doch eine Konstatierung derselben vorangegangen sein. Aber von einer erneuten Verhandlung oder Begründung des Urteils erfahren wir nichts. Nach dem ganzen Zusammenhang des Schreibens an die Orientalen müssen wir annehmen, daß die Verurteilung zu Antiochien sich auf die zu Tyrus geschehene stützt und mit letzterer steht und fällt.

Doch dem sei, wie ihm wolle. Wenn nur zugegeben wird, daß Julius an der zur Besprechung stehenden Stelle in erster Linie von der Synode von Tyrus spricht, so ergibt sich daraus, daß Constant in seiner Deutung der Worte ‚uns alle' irrt. ‚Wir alle' sind dann Julius mit seinem Beirat, der aus den Priestern der Stadt Rom und aus einigen gerade in Rom anwesenden oder eigens berufenen Bischöfen bestand. Mit andern Worten, es ist jene gewöhnliche päpstliche Synode gemeint, auf welcher die Päpste, wie auch die andern Patriarchen, wichtigere Angelegenheiten zu verhandeln und zu entscheiden pflegten, und deren ganze Bedeutung in der Gegenwart des Nachfolgers Petri bestand, deren ganze Gewalt die Gewalt ihres Hauptes ist. An eine größere Synode aber, wie sie etwa später von den Eusebianern gefordert wurde und in Rom zustande kam, kann man dann nicht denken, denn von einer solchen ist vor dem Konzil von Tyrus noch keine Rede.

Aus demselben Grund ist auch noch ein anderer von Constant vorgebrachter Einwand nicht haltbar. Nach ihm folgt nämlich aus des Julius Worten nicht, das man allgemein und in allen Fällen

[1]) S. Hefele C.-G. 1^2, 503.

[2]) Ap. Athanas. l. c. n. 30, col. 298c; epist. ed. Constant n. 14, col. 898b.

Digitized by Google

vor dem Urteil über Bischöfe nach Rom schreiben müsse; es folgt nur so viel, daß unter den damaligen Umständen, da nämlich die Eusebianer selbst dem Papst die Entscheidung ihrer Sache anheimgegeben hatten, geschehen mußte. Allein vor dem Konzil von Tyrus hatten die Eusebianer ihre Sache noch nicht dem römischen Konzil unterbreitet, der Einwand läßt sich folglich nicht aufrecht halten.

b) Was Alexandrien im besonderen angeht, so ist es unleugbar, daß Julius in Bezug auf diese Kirche die Forderung stellt, zuerst müsse ‚uns' d. h. dem Papst geschrieben, dann erst geurteilt werden. Das gibt denn Coustant auch zu. Es sei, meint er, ein Unterschied in der Art und Weise, wie Julius sich ausdrückt, wohl zu beachten. In Betreff Alexandriens, sagt Julius, müsse ‚uns', d. h. dem Papst, in Betreff der übrigen Bischöfe ‚uns allen' d. h. der Synode geschrieben werden. Aber, meint er weiter, das beziehe sich eben nur auf die Kirche von Alexandrien; vor einem Urteil über gerade diese Kirche müsse allerdings Roms Gutachten eingeholt werden, nicht aber vor einem Urteil über andere Bischöfe; der Irrtum des Sokrates liege eben darin, daß er auf alle Kirchen ausdehne, was von der einen alexandrinischen gesagt sei. Der Grund aber, weshalb der Kirche von Alexandrien eine Ausnahmestellung zukomme, liege in der Gründung desselben durch den Petrusschüler Markus.

Schon Kardinal Gerdil antwortete auf diese Darlegung, Coustant habe ein Wörtchen des Papstes übersehen. Julius sage: ‚Warum aber wurde vor allen (μάλιστα) über die Kirche von Alexandrien uns nichts geschrieben?' Wenn den Orientalen gesagt wird, sie hätten ‚vor allem' in Betreff Alexandriens schreiben müssen, so folgt daraus, daß sie auch über die andern Kirchen, zwar nicht ‚vor allem' aber doch auch schreiben mußten.

Ferner ist die Beweisführung des gelehrten Mauriners doch wohl etwas gar zu subtil. Julius hat schwerlich zwischen den Ausdrücken ‚uns' und ‚uns allen' den Unterschied machen wollen, den Coustant darin ausgedrückt findet. Wenn der Papst in dem einen Satze von der Pflicht ‚uns' zu schreiben redet, so spricht er im folgenden von der Pflicht an die römische ‚Kirche' sich zu wenden, und beide Ausdrücke sind in seinem Sinne gleichbedeutend. Die Wendungen: der römischen ‚Kirche' schreiben und ‚uns allen' schreiben, liegen aber nicht mehr so weit auseinander, daß man auf den Unterschied Folgerungen von irgend welcher Bedeutung aufbauen könnte.

Digitized by Google

Wenn ferner der alexandrinische Bischof deshalb dem Urteil des Papstes vorbehalten sein soll, weil Alexandrien durch den Petrusschüler Markus gegründet ist, warum soll nicht auch der Bischof von Antiochien ebenfalls das gleiche Vorrecht besitzen, da doch Antiochien der Sitz des Petrus selbst gewesen war? Constant sagt freilich, Alexandrien sei von Petrus zu der Zeit, da dieser schon zu Rom seinen Sitz aufgeschlagen hatte, durch Markus gegründet worden, und will, wie es scheint, aus diesem Umstand einen Vorrang der Stadt am Nil vor der am Orontes herleiten. Aber woher hat Constant die Kenntnis dieses Umstandes, und warum ist dieser Umstand von solcher Tragweite? Der Grund, weshalb nur Rom über Alexandrien urteilen darf, ist wohl im sechsten Kanon des Nicänums, wie er im 5. und wohl auch schon im 4. Jahrhundert erklärt wurde, zu suchen; man fand nämlich in demselben ausgedrückt, daß Alexandrien der zweite Sitz in der Christenheit sei, und folglich nur von dem ersten Sitz gerichtet werden dürfe. Allein das älteste Dokument, das uns von dieser Anschauung Kunde gibt, zeigt auch, daß man in dieser Beziehung Alexandrien und Antiochien auf gleiche Linie stellte. Um zu zeigen, daß die bedeutendsten Kirchen des Orients in wichtigen Sachen, die tiefere Untersuchung fordern, beim römischen Stuhle allzeit Rat und Hilfe suchen, führt Papst Bonifazius I.[1]) Beispiele aus der alexandrinischen wie antiochischen Kirche an, aus der ersteren die Beispiele des Athanasius und Petrus, aus der letzteren das des Meletius und Flavian.

Die Deutung, welche Sokrates den Worten des Papstes angedeihen läßt, kann auch nicht als Anachronismus bezeichnet werden. Des Julius Nachfolger Liberius und Damasus haben das Recht in Anspruch genommen, welches Sokrates ihnen zuschreibt (s. unten S. 89), und der hl. Basilius hat im Orient es anerkannt. Eustathius von Sebaste, der durch die Synode von Melitene, etwa 358, abgesetzt war, erlangte seine Wiedereinsetzung dadurch, daß er nach Rom reiste und nach der Rückkehr der Synode von Tyana ein Schreiben des Papstes Liberius vorwies, in welcher seine Wiedereinsetzung ausgesprochen war[2]). Das

[1]) Epist. 15 a. 6, Migne P. l. 20, 782. Jaffé² n. 365.

[2]) Καὶ οὕτως ἀπελαθεὶς τῆς ἐπισκοπῆς διὰ τὸ ἐν Μελιτινῇ προκαθηρῆσθαι, ὁδὸν ἑαυτῷ τῆς ἀποκαταστάσεως ἐπενόησε τὴν ὡς ὑμᾶς ἄφιξιν. Καὶ τίνα μέν ἐστιν ἃ προετάθη αὐτῷ παρὰ τοῦ μακαριωτάτου ἐπισκόπου Λιβερίου, τίνα δὲ ἃ αὐτὸς συνέθετο, ἀγνοοῦμεν, πλὴν ὅτι ἐπιστολὴν ἐκόμισεν ἀποκαθιστῶσαν αὐτόν, ἣν ἐπιδείξας τῇ κατὰ Τύανα συνόδῳ, ἀποκατέστη τῷ τόπῳ. Basilius epist. 263, Migne P. gr. 32, 980 a.

Digitized by Google

ſind Beiſpiele noch aus dem nächſten Vierteljahrhundert nach dem Tode des Julius. Papſt Innozenz I. aber ſchreibt an die Synode von Mileve 417, welche die ‚Hirtenſorge‘ des Papſtes in den pelagianiſchen Wirren angerufen hatten, die Synode habe durch dieſe ihre Haltung die ‚alte Sitte‘ in Ehren gehalten, welche ‚immer vom ganzen Erdkreis‘ beobachtet worden ſei[1]).

2) Die Form, in welcher Sokrates die Worte des Papſtes Julius anführt, findet ſich in ſpäterer Zeit noch oft wiederholt und es erhebt ſich alſo die Frage, ob wir Sokrates als denjenigen zu betrachten haben, der dieſem ſpäter ſo berühmten Rechtsſatz ſein Gepräge verliehen hat. Die Frage iſt zu verneinen; der griechiſche Geſchichtſchreiber hat aller Wahrſcheinlichkeit nach die Worte des Julius in einer Form wiedergegeben, die zu ſeiner Zeit bereits geläufig war. Denn 1) ſchon in dem berührten Geſetz des Theodoſius vom J. 421 klingt die von Sokrates beliebte Formel an. 2) Schon etwa ein Jahrhundert früher ſagt Papſt Damaſus, die Anſicht (γνώμη) des römiſchen Biſchofs ſei bei Synoden vor allem abzuwarten[2]). 3) Der Ausdruck, nichts dürf ‚gegen die Anſchauung‘ — παρὰ τὴν γνώμην, ἄνευ τῆς γνώμης, praeter sententiam oder conscientiam etc. — des Oberbiſchofs geſchehen, iſt eine längſt vor Sokrates in der Kirche gebräuchliche und kommt ſehr oft zur Anwendung, wenn von den Rechten und Vollmachten der Biſchöfe über die Prieſter, der Metropoliten über die Biſchöfe, der Päpſte über die Oberbiſchöfe die Rede iſt.

So heißt es im Kanon 57 des Konzils von Laodicea, die Landbiſchöfe ſollten nichts tun ohne Zuſtimmung (ἄνευ γνώμης) des Stadtbiſchofs[3]). Die apoſtoliſchen Kanones beſtimmen, der Biſchof ſolle ſeinen

---

[1]) Diligenter ergo et congrue apostolicae consulitis honoris arcana (honoris inquam illius, quem praeter illa, quae sunt extrinsecus, sollicitudo manet omnium ecclesiarum) super anxiis rebus quae sit tenenda sententia: antiquae scil. regulae formam secuti, quam toto semper ab orbe mecum nostis esse servatam. Verum haec missa facio: neque enim hoc vestram credo latere prudentiam. Quid id etiam actione firmastis, nisi scientes, quod per omnes provincias de apostolico fonte petentibus responsa semper emanant. Innocentii epist. 30, Migne P. l. 20, 590a. Jaffé² n. 322.

[2]) S. unten S. 89.

[3]) Hard. 1, 791b; Mansi 2, 57b. Dionyſius Exiguus überſetzt praeter conscientiam.

Digitized by Google

Oberbischof als sein Haupt ansehen und nichts ungewöhnliches tun ohne seine Ansicht[1]); der Bischof solle abgesetzt werden, wenn er außerhalb der Grenzen seiner Diözese, gegen die Ansicht derjenigen, welchen die betreffenden Städte oder Gegenden unterworfen sind, die Weihen erteile[2]); die Priester und Diakonen sollten ‚ohne die Ansicht des Bischofs nichts tun, denn ihm sei das Volk des Herrn anvertraut[3]). Innozenz I. bestimmt, extra conscientiam metropolitani solle in Gallien kein Bischof bestellt werden[4]), dasselbe sagt das 2. Konzil von Arles vom J. 452[5]). Die Synode von Narbonne verbietet, daß sine conscientia episcopi ein Priester oder Kleriker über das Eigentum der Kirchen verfüge[6]). Chrysologus schreibt an Eutyches: extra consensum[7]) Romanae civitatis episcopi causas fidei audire non possumus, er möge gehorsam auf das achten, was der Papst ihm schreibe, denn der heilige Petrus, der auf seinem Bischofssitze noch lebe und den Vorsitz führe, vermittele den Suchenden die Wahrheit des Glaubens.

Doch den wichtigsten der hierhergehörigen Texte bietet der sechste Kanon des Nicänums: ‚Was alte Sitte ist in Ägypten, Libyen und der Pentapolis, soll Bestand haben, so daß der Bischof von Alexandrien über alle jene Gegenden die Gewalt hat . . . Es liegt auf der Hand, daß, wenn jemand ohne Vorwissen des Metropoliten (χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου) Bischof würde, über einen solchen die große Synode beschloß, daß er nicht Bischof sein solle'. Daß diese Bestimmung in einem Sinne aufgefaßt und gedeutet wurde, der weit über den strengen Wortlaut hinausgeht, zeigt namentlich das Benehmen

---

[1]) . . . καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης. Can. 35 (33) Hefele C.-G. 1, 811.

[2]) . . . παρὰ τὴν τῶν κατεχόντων τὰς πόλεις ἐκείνας ἢ τὰς χώρας γνώμην. Can. 36 (34) S. 811.

[3]) . . . ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ἐπιτελείτωσαν. Can. 40 (38). S. 813.

[4]) Ad Victricium Rothomag. n. 3. cap. 1, Migne P. l. 20, 471a.

[5]) . . . qui sine conscientia metropolitani constitutus fuerit episcopus, juxta magnam synodum esse episcopum non debere. Can. 6. Hard. 2, 773c. Mansi 7, 879c. Vgl. Socrates h. e. 7, 28. Migne 67, 801a, wo die Rede ist von einem Gesetz (νόμος), daß παρὰ γνώμην des Bischofs von Konstantinopel eine Bischofsweihe (in Cyzikus) nicht stattfinden solle. Vgl. den Ausdruck: ad caput, ad Petri sedem *referre*. Beispiele bei Hergenröther-Kirsch, K.-G. I, 366.

[6]) Can. 8. Hard. 3, 493a. Mansi 9, 1016.

[7]) In der überlieferten griechischen Übersetzung: ἐκτὸς συνέσεως. Hard. 2, 24b. Mansi 5, 1349b.

Digitized by Google

der ägyptischen Bischöfe auf dem Konzil von Chalcedon. Nachdem ihr Patriarch Dioskorus abgesetzt ist, fordert das Konzil von ihnen, sie sollten das Schreiben Leo d. Gr. an Flavian unterzeichnen. Sie antworten: ‚Es wissen unsere heiligsten Väter alle, daß wir in allem die Ansicht (τὴν γνώμην) unseres heiligsten Erzbischofs abwarten. Und wir bitten Eure Güte, die Ansicht unseres Vorstehers abzuwarten, denn ihm werden wir in allem folgen. Denn das haben auch die in Nicäa versammelten 318 Väter festgesetzt (ἐκανόνισαν), daß die ganze Diözese von Ägypten dem Erzbischof der Großstadt Alexandria folgen und nichts ohne ihn (δίχα αὐτοῦ) von einem der ihm untergebenen Bischöfe geschehen soll'[1]). ‚Ohne eine Ansicht (παρὰ γνώμην) des Erzbischofs können wir nicht unterschreiben'[2]). ‚Wir bitten . . . diese heilige und große Synode, Mitleid mit uns zu haben, und unsern Erzbischof abzuwarten, damit wir nach alter Sitte seiner Ansicht folgen. Denn wenn wir außerhalb der Ansicht des Oberbischofs etwas tun, so werden sie aus der ganzen ägyptischen Kirchenprovinz über uns herfallen als über Verletzer der Kanones'[3]).

Wie dieser Vorgang wohl zeigt, war im fünften Jahrhundert der Grundsatz noch nicht überall im Rechtsbewußtsein durchgedrungen, daß kirchliche Gesetze strikt und mit genauer Abwägung des Wortlautes zu erklären und anzuwenden sind, daß man in das Gesetz nicht mehr hineindeuten darf, als der strenge Wortlaut gestattet. Man unterschied in den Gesetzen noch nicht ängstlich die Grundsätze, aus denen sie hervorgehen und die in ihnen angedeutet werden, von den Bestimmungen, die genau und scharf in ihnen formuliert sind. Im sechsten Kanon des Nicänums war nicht enthalten, daß die untergebenen Bischöfe schlechtweg in allem von der Ansicht ihres Oberbischofs abhängig sein sollten. Er besagte nur, daß der Bischof von Alexandrien über die Provinzen von Ägypten, Libyen, der Pentapolis ‚die Gewalt haben', und daß eine gegen seine Zustimmung geschehene Bischofswahl keine Gültigkeit haben solle. Die ägyptischen Bischöfe scheinen nun der Ansicht gewesen zu sein, letztere Bestimmung sei nur Beispiels halber vom Nicänum erwähnt, es wolle an diesem einen Fall erläutern, daß der Erzbischof von Alexandrien überhaupt in allem die Norm seiner Unter-

---

[1]) Hard. 2, 416e. Mansi 7, 53b.

[2]) Hard. 2, 417c. Mansi 7, 56b.

[3]) ἵνα κατὰ τὰ ἀρχαῖα ἔθη τῇ γνώμῃ ἐκείνου ἐξακολουθήσωμεν· ἐὰν γὰρ παρὰ τὴν τοῦ ἡγεμονεύοντος γνώμην ποιήσωμέν τι, ὡς ἀκανονίστοις ἐπέρχονται ἡμῖν οἱ ἀπὸ πάσης τῆς Αἰγυπτιακῆς διοικήσεως. Hard. 2, 417e. Mansi 7, 56d. Cf. Hard. 420bd. Mansi 60ac.

Digitized by Google

gebenen sein solle. Andere Beispiele für diese erweiternde Deutung des Wortlauts von kirchlichen Gesetzen bietet gerade wiederum derselbe Kanon 6 des Nicänums. Bekanntlich fand man in ihm eine Bestimmung über den Primat des römischen Bischofs ausgesprochen, obschon derselbe in jenem berühmten Kanon mehr vorausgesetzt und angedeutet als ausdrücklich ausgesprochen ist. Das gleiche gilt von der Reihenfolge der drei Patriarchalsitze, deren Rang nach Anschauung des christlichen Altertums in eben dem sechsten Kanon festgelegt wurde, während es für uns Spätergeborne nicht sofort auf der Hand liegt, daß eine Bestimmung dieser Art in jenem so viel besprochenen Gesetz enthalten ist.

Berücksichtigt man diese Art und Weise der Gesetzeserklärung, so möchte auch die Ansicht derjenigen nicht mehr als ganz unwahrscheinlich zu bezeichnen sein, welche glauben, daß Sokrates und Julius sich auf Kanon 6 des Nicänums stützten, wenn sie ohne Vorwissen des Papstes abgehaltene Konzilien als ungültig erklärten. Es war in jenem Kanon der Grundsatz ausgesprochen, daß bedeutendere Angelegenheiten (Bischofsweihen) nicht ohne Vorwissen des Oberbischofes abgemacht werden sollten. Nun gehörten aber Konzilienbeschlüsse namentlich dogmatischer Art zu den wichtigern Angelegenheiten. Also konnte man auch auf sie die Bestimmung des Nicänums deuten.

3) Παρὰ γνώμην, **extra conscientiam** möchte nach unserer Ausdrucksweise zu übersetzen sein: gegen die Willensmeinung, oder geradezu: gegen den Willen des Oberbischofs. Unserer Anschauung liegt es näher, ein Gesetz als Willensäußerung des Obern aufzufassen, andern Zeiten gefiel es, in demselben mehr das Werk der ordnenden Vernunft zu betrachten. Jedenfalls ist das Einholen der γνώμη des kirchlichen Obern nicht so zu verstehen, daß derselbe nur Ehren halber befragt worden sei, so daß die Untergebenen durch seinen Spruch und seine Meinung nicht gebunden gewesen wären. Die soeben angeführten Stellen widersprechen dieser Auffassung ebenso wie manche andere Texte. Im fünften nicänischen Kanon heißt γνώμη der Urteilsspruch des Bischofs, kraft dessen eine Exkommunikation verhängt wird. Wenn die ägyptischen Bischöfe zu Chalcedon von der γνώμη ihres Bischofs reden, so haben sie damit nach der Auffassung des Konzils gesagt, es sei Sitte in der ägyptischen Kirchenprovinz, παρὰ γνώμην καὶ διατύπωσιν des Erzbischofs nichts zu tun[1]); denn in dieser Weise geben die Stellverteter des Kaisers auf dem Konzil die Worte der Ägypter wieder. In einer bekannten Novelle Valentinians III. heißt es von Hilarius von Arles, **Romanae urbis in-**

[1]) Hard. 2, 420 d. Mansi 7, 60 c; cf. can. 30.

Digitized by Google

consulto pontifice iudicia sive ordinationes episcoporum sola temeritate usurpans invasit. Um ähnliches in Zukunft zu verhüten, beſtimmt der Kaiſer, ne quid tam episcopis Gallicanis, quam aliarum provinciarum contra consuetudinem veterem liceat sine viri venerabilis papae urbis aeternae *auctoritate* tentare. Sed hoc illis omnibusque pro *lege* sit, quidquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas[1]).

Was Sokrates durch das Wort κανονίζειν ausdrücken will, erhält Licht durch eine Stelle im Schreiben der Antiochener an Papſt Julius, oder doch durch die Art und Weiſe, wie Sokrates jene Stelle wiedergibt. Sie ſchreiben nämlich an den Papſt, ‚μὴ δεῖν κανονίζεσθαι παρ' αὐτοῦ, εἰ βούλοιντο ἐξελαύνειν τινὰς τῶν ἐκκλησιῶν. Denn auch ſie hätten nicht Einſpruch erhoben, als die Römer den Novatus (Novatian) aus der Kirche ſtießen'[2]). Wie ſchon der alte Gretſer bemerkt, iſt κανονίζειν hier ſoviel als das deutſche ‚Maß und Ordnung' geben. Es wird zu überſetzen ſein: ‚er ſolle ihnen keine Vorſchriften geben, wenn ſie einige aus den Kirchen vertreiben wollten'. In Schreiben des Julius an die Antiochener findet ſich der Ausdruck ebenfalls; er wünſche, ſagt der Papſt, daß die Kirchen nicht in Unordnung ſeien, ſondern ſo verblieben, wie es von den Apoſteln angeordnet wurde, ὥσπερ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἐκανονίσθη[3].

IV.

Wie Julius, ſo fanden auch ſeine beiden Nachfolger Liberius (352—366) und Damaſus (366—384) Gelegenheit, über die Gültigkeit von Konzilien, an welchen Rom keinen Anteil genommen, ſich auszuſprechen. Im J. 359 hatte zu Rimini ohne Beteiligung des Papſtes die große Synode von 400 abendländiſchen Biſchöfen ſtattgefunden, auf welcher durch Liſt und Gewalt die Unterſchrift einer wenn nicht geradezu arianiſchen, ſo doch zweideutigen und verfänglichen Glaubensformel war durchgeſetzt worden. Zwei päpſtliche

[1]) Novellae constitutiones imperatorum Theodosii II etc. ed. Gust. Haenel, Bonnae 1844, pag. 174s.

[2]) Hist. eccl. 2, 15 col. 213c.

[3]) Ad. Antioch. n. 34. Migne P. gr. 25, 305a, P. lat. 8, 903b.

Digitized by Google

Äußerungen sind über die Gültigkeit dieser Pseudo-Synode auf uns gekommen.

1) Liberius hat die Synode einfachhin kassiert. Das Schriftstück, in welchem er es tat, ist uns nicht erhalten, sein zweiter Nachfolger indes, Papst Siricius (385—398) spricht in seinem Schreiben an Himerius von demselben. Siricius verbietet nämlich die Wiedertaufe der zum katholischen Glauben zurückkehrenden Arianer unter anderem aus dem Grunde, weil dies **post cassatum Ariminense concilium missa ad provincias a venerandae memoriae praedecessore meo Liberio generalia decreta prohibeant**[1]). Vernünftiger Weise kann man unter der hier erwähnten Kassierung des Konzils nur eine durch Liberius vollzogene verstehen.

2) In einem Schreiben an die Bischöfe von Illyrikum, verfaßt zwischen den Jahren 369 u. 374, beweist Damasus aus mehreren Gründen die Ungültigkeit des Konzils von Rimini. Unter anderm sagt er: ‚Und auch kein (günstiges) Vorurteil (für die Synode) konnte entstehen aus der Zahl der in Rimini versammelten, da es feststeht, daß weder der römische Bischof, dessen Ansicht (γνώμη) vor allem hätte erwartet werden müssen, noch Vinzenz (von Capua), der so viele Jahre das Bischofsamt untadelhaft bewahrt hatte, noch die andern derartigen (Beschlüssen) zustimmten'[2]). Also auch hier wieder die Behauptung, daß ohne die γνώμη des römischen Bischofs eine Synode unumstößliche Beschlüsse nicht fassen könne.

3) Den beiden päpstlichen Aussprüchen schließt sich eine Äußerung des hl. Basilius († 379) an. Er macht dem hl. Athanasius den Vorschlag, an den Bischof von Rom zu senden, damit dieser den orientalischen Angelegenheiten sein Augenmerk zuwende und ein Urteil (γνώμη) gebe. Einen synodalen Entscheid aus Rom zu erhalten,

---

[1]) Migne P. l. 13, 1133a.

[2]) Οὔτε γὰρ πρόκριμά τι ἠδυνήθη γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν ἐν Ἀριμίνῳ συναχθέντων, ὁπότε συνέστηκε, μήτε τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου, οὗ πρὸ πάντων ἔδει τὴν γνώμην ἐκδέξασθαι, οὔτε Βικεντίου . . . οὔτε τῶν ἄλλων τοῖς τοιούτοις συγκαταθεμένων. Sozomenus h. e. 6, 23 (Migne P. gr. 67, 1352 b c), Theodoret. h. e. 2, 22 (ib. 82, 1053 b c). Hist. tripartita 5, 29, Migne P. l. 69, 1006 d. Jaffé-Kaltenbrunner n. 232. In der lateinischen Übersetzung, die Valois von dem Text des Schreibens bei Sozomenus gibt, ist durch ein Versehen des Druckers der Satz über die Nichtzustimmung des Liberius, Vincentius und der übrigen Bischöfe ausgefallen.

Digitized by Google

sei zu umständlich, der Papst möge also aus eigener Machtvollkommenheit geeignete Gesandte schicken, die alles bei sich hätten, was nach der Synode von Ariminum geschehen sei ‚zur Auflösung dessen, was aus Zwang dort vor sich gegangen sei'[1]). Das ‚nach Ariminum' geschehene und vom päpstlichen Gesandten zu überbringende werden die päpstlichen Erlasse gegen die dortige Synode sein. Ihnen schreibt also Basilius besondere Kraft zur ‚Lösung' des in Rimini beschlossenen zu.

Die Synode von Rimini selbst legt augenscheinlich besondern Wert auf die Mitwirkung des Papstes bei Konzilsbeschlüssen. In einem Schreiben an den Kaiser hebt sie hervor, Ursacius und Valens hätten auf dem Mailänder Konzil Verzeihung erlangt assistentibus etiam legatis Romanae ecclesiae. Sie warnen den Kaiser vor den beiden genannten und ihren Genossen, denn folge das Konzil den Ratschlägen, nehme es die von ihnen entworfene Glaubensformel an, so würde daraus nicht der Friede folgen. Im Gegenteil wird Streit und Verwirrung daraus für die übrigen Städte und namentlich für die römische Kirche entstehen'[2]). Besondere Verwirrung wird für die römische Kirche deshalb aus der Annahme der fraglichen Vorschläge erfolgen, weil der Papst mehr als die anderen Bischöfe denselben widersprechen wird, und er wird mehr als andere widersprechen, weil er mehr als andere ein Recht zum Widerspruch gegen unrechtmäßige Beschlüsse sich zuschreibt. Im Zusammenhang möchte dies wenigstens die wahrscheinlichste Erklärung jener Stelle sein, — wahrscheinlich enthält sie eine Anspielung auf die ‚Verwirrung', die in Rom durch die Verbannung des Liberius 355 entstanden war, und will vor neuen Anlässen zu neuer Verwirrung warnen. In diesem Sinn darf die Stelle also hier eine Erwähnung finden.

[1]) Ἐφάνη δὲ ἡμῖν ἀκόλουθον ἐπιστεῖλαι τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ἐπισκέψασθαι τὰ ἐνταῦθα, καὶ δοῦναι γνώμην, ἵν' ἐπειδὴ ἀπὸ κοινοῦ καὶ συνοδικοῦ δόγματος ἀποσταλῆναί τινας δύσκολον τῶν ἐκεῖθεν, αὐτῶν αὐθεντῆσαι περὶ τὸ πρᾶγμα, ἐκλεξάμενον ἄνδρας ἱκανοὺς . . . καὶ πάντα ἔχοντας μετ' ἑαυτῶν τὰ μετὰ Ἀριμῖνον πεπραγμένα, ἐπὶ λύσει τῶν κατ' ἀνάγκην ἐκεῖ γενομένων. Epist. 69 Migne P. gr. 32, 432a.

[2]) Μᾶλλον γὰρ ἔρις καὶ ταραχὴ ἐκ τούτων σὺν ταῖς λοιπαῖς πόλεσι καὶ τῇ τῶν Ῥωμαίων ἐκκλησίᾳ γενήσεται. Ap. S. Athanas. de synodis n. 10, Migne P. gr. 26, 700a. Das lateinische Original hat: Magis enim turbatio cunctis regionibus et ecclesiae Romanae immissa est. Hilarius fragm. hist. 8, Migne P. l. 10, 701a.

Digitized by Google

Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani.

Von H. Brewer S. J.

I. Im Jahre 1560 veröffentlichte G. Morelius aus einer Handschrift der Pariser Abtei St. Viktor[1]) zum ersten Male eine Reihe frühchristlicher Dichtungen über das Schöpfungswerk[2]), unter denen sich auch ein aus 165 Versen bestehendes Bruchstück mit dem Titel *Cypriani Genesis* befand. Im Glauben an die Zugehörigkeit desselben zu den Werken des berühmten karthagischen Bischofes nahm Morel es wiederum in die 1564 von ihm veranstaltete Sammlung Cyprianischer Schriften auf und seitdem findet es sich regelmäßig in den Cyprianausgaben bis einschließlich derjenigen von Hartel, der es freilich unter die dubia gestellt hat.

Zweifel an der Echtheit waren nämlich durch verschiedene Handschriften entstanden, welche die Dichtung unter anderen Autorennamen boten. Schon Sirmond erwähnte in den Noten seiner Avitus-Ausgabe (Paris 1643, p. 62) dreier Manuskripte, in denen sich die ‚Genesis' und außer ihr eine dichterische Bearbeitung auch der übrigen Bücher des Heptateuch unter des Alcimus Avitus Namen finde;

[1]) Jetzt in der Nationalbibl. in Paris Cod. lat. 14758.

[2]) *Cl. Marii Victoris*, oratoris Massiliensis, ΑΛΗΘΕΙΑΣ . . . *Hilarii* Pictaviensis ep. Genesis, *Cypriani* Genesis et Sodoma, *Dracontii* de opere sex dierum . . . Parisiis MDLX.

Digitized by Google

Martène und Durand gaben sodann im J. 1733 im 9. Bande ihrer Veterum scriptorum amplissima . . . collectio einen vollständigeren Text der ‚Genesis' in 1341 Versen heraus, den sie mit des Juvencus Namen in einem Kodex des 9. Jahrhunderts von Corbie[1]) gefunden hatten. Für einen Cyprianus als Verfasser aber sprach hinwieder der im 10. Jahrh. verfaßte Handschriftenkatalog[2]) des Klosters Lorsch a. Rh., der ein metrum Cypriani super heptateuchum et regum et Hesther, Judith et Machabaeorum verzeichnete. Diese Handschrift ist verloren gegangen, die Mehrzahl der in ihr vorhandenen Dichtungen aber, nämlich der versifizierte Pentateuch nebst den Büchern Josue und Richter wurde von dem nachmaligen Kardinal Pitra in zwei Handschriften des 9. Jahrh. von Laon und in einer des 10. Jahrh. von Cambridge (Trinity-College) gefunden[3]) und auch von diesen zeigten die ersteren wenigstens für die ‚Genesis' wieder den Namen Cyprian.

Daß nun weder Juvencus noch Alcimus Avitus als Verfasser des (ursprünglich die gesamte alttestamentliche Geschichte umfassenden) Dichtwerkes in Frage kommen, ist durch die Bestimmbarkeit seiner Abfassungszeit im allgemeinen und näherhin des die Genesis behandelnden Teiles außer Zweifel gestellt. Die diesbezüglich von R. Peiper, dem bereits verstorbenen Herausgeber des Heptateuch im Corpus Script. Eccles. vol. XXIII (1891) und vor und nach ihm von C. Becker[4]) und H. Best[5]) geführten Untersuchungen haben übereinstimmend die Entstehung des Werkes in den Jahren 400–425 ergeben. Verdiente somit unter dem überlieferten Autorennamen nur noch der (gerade auch von den besten Handschriften bezeugte) Name Cyprian Beachtung, so erwies sich aber die Lösung der weiteren Frage, wer dieser Cyprian gewesen, als überaus schwierig. Peiper hat sich um ihre Aufhellung sowohl im Vorwort seiner Avitus-[6]) als in dem der Heptateuch-Ausgabe bemüht, aber nach

---

[1]) Jetzt in der Nationalbibl. in Paris Cod. lat. 13407.

[2]) S. *G. Becker*, Catalogi bibliothecarum antiqui p. 111 n. 463.

[3]) Veröffentlicht in Pitras Analecta novissima Tusculana II (1888).

[4]) De metris in heptateuchum. Diss. phil. Bonn 1889.

[5]) De Cypriani quae feruntur metris in heptateuchum. Dissert. Marburg 1892.

[6]) Alcimi Aviti opera rec. Peiper (Mon. Germ. Hist. Auct. antiq. VI 2) p. LIII–LXIII.

Digitized by Google

eigenem Geständnis ohne jeden Erfolg. Nur soviel schien ihm auf Grund der Sprache und der wesentlich gallischen Überlieferung der Dichtung gewiß, daß ihr Verfasser, wie auch früher schon Luc. Müller vermutungsweise geäußert hatte[1]), ein Gallier gewesen sein müsse. Ohne Bedenken fügte er daher dem Namen Cyprianus im Titel der Wiener Ausgabe ein distinguierendes *Gallus poeta* hinzu[2]). Über die Persönlichkeit des Dichters aber wagte er nichts anderes zu sagen, als was dessen Werke selbst bezeugen, nämlich daß derselbe ein durchaus gebildeter und in geistlicher wie weltlicher Literatur gleich bewanderter Mann gewesen sei. Selbst darüber glaubte Peiper sich des Urteils enthalten zu müssen, ob der Dichter Priester oder Laie war[3]).

Vielleicht kann indes durch Beachtung der Epistola 140 des hl. Hieronymus[4]) einiges Licht in das die Person des Autors umhüllende Dunkel gebracht werden. Die genannte Epistel ist um das Jahr 418 geschrieben und an einen Presbyter Cyprianus gerichtet, dem sie in Form eines libellus eine auf dessen Bitte verfaßte Erklärung des 89. Psalmes bietet. Die durch die Zeit und die Adresse des Schreibens an sich ermöglichte Vermutung, daß der sonst nicht näher bekannte Korrespondent des hl. Hieronymus der Dichter des Heptateuch sein könnte, gewinnt weiteren Halt zunächst durch die begrüßenden Eingangsworte, die vortrefflich auf einen Mann seiner Art zu passen scheinen. Sie lauten: Prius de Cypriane, *presbyterorum studiosissime*, de illorum numero, super quibus audivit Moyses ‚elige presbyteros, quos tu ipse scis esse presbyteros' (Exod. 12) tantum epistolis noveram et beati viri vocabulum esse consecutum, qui *in lege dei die ac nocte meditatur*. Das Lob gilt ja einem Manne, der sich mit einer auch im geistlichen Stande ungewöhnlichen Mühe und Ausdauer dem Studium der hl. Schriften hingab und dabei, wie der Ausdruck lex dei zu besagen scheint, insbesondere auf das alte Testament seine Aufmerksamkeit verwendete.

---

[1]) Rhein. Museum 21 (1866), 127.

[2]) Mit gutem Grunde widerspricht Best dieser Heimatsbestimmung (diss. p. 54 sq.), der wenigstens in dem Verf. der ‚Genesis' einen Italiener erkennen zu müssen glaubt. Neuestens hat auch J. Cornu (‚Zum Heptateuchos Cypriani' im Archiv f. lat. Lex. u. Gramm. XIII 2 S. 192) gegen die Ansicht Peipers Bedenken erhoben.

[3]) Corpus Script. Eccl. XXIII p. XXIV.

[4]) Migne P. L. 22, 1166.

Digitized by Google

Um aber die Bedeutung des vom hl. Hieronymus seinem Adressaten gezollten Achtungserweises voller zu würdigen und die Anwendbarkeit desselben auf den Dichter der alttestamentlichen Geschichtsbücher besser zu beurteilen, ist vor allem auch auf den Charakter des Schreibens Rücksicht zu nehmen. Dasselbe ist nur scheinbar ein privates. Als ein libellus bloß exegetischen Inhalts war es zweifelsohne, wie auch alle übrigen Hieronymianischen Schreiben, rein lehrhafter Art, von vorneherein für die Öffentlichkeit bestimmt. Adresse und Eingang aber haben in diesem Falle nur die Bedeutung einer Widmung, wie es beispielsweise Hieronymus selbst am Schluß der Epistola 123 an Ageruchia (de monogamia) ausdrücklich hervorhebt: Hic libellus de monogamia sub nomine tuo titulum possidebit. Einer solchen Widmung durfte nun, wie wiederum Hieronymus selbst es nicht nur stets praktisch beobachtet, sondern auch als theoretisch erfordert in Epistola 130 an Demetrias (de servanda virginitate) andeutet, ein anerkennendes Wort über den Geehrten nicht fehlen, welches vor der Öffentlichkeit gleichsam dessen Anrecht auf die Ehrung erklärte. Aus diesem Gesichtspunkt scheint daher das Lob, welches dem Presbyter Cyprian als einem außerordentlich tätigen und tüchtigen Bibelkenner gespendet wird, den Schluß zu verlangen, daß derselbe ein unter dieser Rücksicht auch in weiteren Kreisen bekannter und angesehener Mann war. Insofern es nun aber guten Grund hat, die erwähnten Eigenschaften gerade auch bezüglich des Heptateuchdichters Cyprian anzuerkennen, sowie die Voraussetzung eines irgendwie verbreiteten Rufes auch hinsichtlich seiner gelten zu lassen, insoweit gewinnt auch die Wahrscheinlichkeit selbst wieder an festerem Halt, daß die beiden identisch sein dürften.

Eine nicht unerhebliche Stütze bietet dieser Ansicht ferner der Inhalt des Schreibens, der, wie schon erwähnt, in einer auf Bitten des Presbyters C. verfaßten Erklärung des 89. Psalmes besteht. Da nämlich der 89. Psalm der einzige im ganzen Psalterium ist, welcher in seiner Aufschrift (Oratio Moysis, hominis dei) den Namen des Moses trägt und sich dadurch selbst als von Moses herrührend zu bezeichnen scheint, so ist der Umstand, daß der Presbyter C. bei seiner Bitte an den hl. Hieronymus Interesse gerade um diesen Psalm bekundet, ein für die Entscheidung der Identitätsfrage nicht wenig ins Gewicht fallendes Moment. Denn bei dem Dichter C. würden wir im gleichen Falle ein solches Interesse wegen seiner eingehenden Beschäftigung mit den mosaischen Schriften wohl durchaus begreiflich finden müssen. Der Eindruck, daß somit beide eine auf-

Digitized by Google

fällig übereinstimmende Vorliebe für die Werke des Moses an den Tag legen, verstärkt sich aber noch durch die weitere Wahrnehmung, daß wiederum auch der Dichter C. ein besonderes Interesse an den Erzeugnissen mosaischer Liederkunst genommen hat, indem er die in den Büchern **Exodus** (c. 35), **Numeri** (c. 21), und **Deuteronomium** (c. 32) enthaltenen **Cantica Moysis** anstatt in dem sonst von ihm stets verwendeten Hexameter in Hendekasyllaben abfaßte und denselben dadurch eine deutlich gekennzeichnete Vorzugsstellung verlieh.

Der psychologisch sondierbare Interessenkreis der beiden Cypriane zeigt somit ebenfalls recht augenfällig sich berührende Punkte. Dieselben könnten vielleicht noch weiter verfolgt werden, vermöchten aber kaum noch das bisher schon gewonnene Ergebnis zu mehren. So liegt beispielsweise der Gedanke nahe, daß der Dichter C. als Versifikator der mosaischen Schriften wohl auch dem Psalm 89 dichterische Form zu geben beabsichtigen mochte, falls ihm dessen mosaische Herkunft nur wirklich feststand. Eine diesbezügliche Anfrage aber scheint in der Tat wieder der Presbyter C. an den hl. Hieronymus gerichtet zu haben, da letzterer sich nicht nur eingehend über den Gegenstand äußert, sondern auch ausdrücklich auf einen Einwand gegen die Echtheit Bedacht nimmt[1]). Und wenn es ferner an sich etwas seltsam scheinen mag, daß der Bescheid des hl. Hieronymus einem so bibelkundigen Manne gegenüber, als welchen er selbst den Presbyter C. darstellt, die einzelnen mosaischen Bücher namentlich aufführt, indem er versichert, daß Moses **non solum quinque reliquit libros Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros et Deuteronomium, sed undecim quoque psalmos ab octogesimo nono . . . usque ad nonagesimum nonum**, so wird auch dies wiederum eher verständlich, wenn der Presbyter C. mit dem Dichter C. identisch war: denn in diesem Falle konnte die ausdrückliche Anführung der einzelnen, dem Dichter des Heptateuch so wohlvertrauten mosaischen

[1]) *Ep. 140 n. 4:* Illud autem, quod paene praeterii asserens inter undecim Moysi psalmos etiam nonagesimum octavum esse, in quo positum est ‚. . . Moyses et Aaron in sacerdotibus eius et Samuel in eis, qui invocant nomen illius', videtur nostrae sententiae contraire, quomodo Moysi sit, qui Samuelem nominet, quem multa post tempora fuisse cognoscimus. Zur Lösung des Einwandes nimmt Hieronymus geradeso wie Hilarius im Prologus in psalmos eine dem Moses über Samuel gewordene Offenbarung an.

Digitized by Google

Bücher für diesen wohl die stärkste Beteuerung enthalten, daß er sich bezüglich des mosaischen Ursprungs auch der genannten Psalmen gar keinem Zweifel zu überlassen brauche.

Die Gründe, welche in den beiden Cyprianen die gleiche Persönlichkeit zu vermuten gestatten, beruhen mithin auf einem Vergleich ihrer Namen, ihrer Zeit, der den beiden eigentümlichen, unablässigen Hingabe an das Studium der hl. Schriften, ihres näheren Interesses für die mosaischen Werke und insbesondere für die Schöpfungen mosaischer Lyrik. Darf daraufhin ihre Identität als wahrscheinlich gelten, so ergeben sich zur Kenntnis des Heptateuchdichters aus dem Hieronymianischen Schreiben die Tatsachen[1]), daß derselbe Presbyter war, daß er mit dem hl. Hieronymus in brieflichem Verkehr stand und dessen persönliche Bekanntschaft im hl. Lande machte, und daß er von letzterem seiner Studien und seines Charakters wegen sehr hoch geschätzt wurde. Ein weiterer Beitrag zur Kenntnis der Lebensumstände des Dichters wird sich aus dem Schluß der folgenden Untersuchung über die sog. Caena Cypriani ergeben.

II. Sowohl wegen der guten Bezeugung des Namens Cyprian für die Genesis- und die übrige Heptateuchdichtung, als wegen der Häufigkeit dieses Namens in den lateinischen Ländern hielt Peiper[2]) es für eine gar nicht anzuzweifelnde Tatsache, daß der zu Anfang des fünften Jahrhundertes lebende Verfasser derselben wirklich Cyprianus geheißen habe. Jülicher[3]) hat dagegen unter Hinweis auf die vielen Schriften, welche in späterer Zeit dem allbekannten karthagischen Bischof unterschoben worden sind, jene Annahme Peipers und mit ihr die Existenz eines Dichters dieses Namens für recht ungewiß erklärt. Ist derselben nun durch den Nachweis einer bestimmten Persönlichkeit, die diesen Namen trug und die mit dem Heptateuchdichter wenigstens wahrscheinlich als identisch betrachtet werden darf, ein sicherer Boden bereitet worden, so gewinnt nun auch die von den

[1]) *L. c. n. 1:* Prius te, Cypriane presbyterorum studiosissime, .. tantum epistolis noveram; ... Nunc autem, quia exterioris quoque hominis nobis invicem facta est cognitio et post salutationem dulcesque complexus, quibus sibi amicitia copulatur, ut probes verum esse, quod audieras, statim a me postulas, ut difficilimum psalmum, qui apud Graecos et Latinos octogesimus nonus inscribitur, tibi edisseram.

[2]) Prooemium p. XXIV.

[3]) Bei Pauly-Wissowa Realencykl. der klass. Altertumswiss. IV 1941.

Digitized by Google

beiden Gelehrten (von Jülicher allerdings nur hypothetisch) anerkannte Wahrscheinlichkeit an besserem Grund, daß noch andere von den nachweisbar um die gleiche Zeit entstandenen und unter demselben Namen überlieferten Dichtungen dem gleichen Verfasser angehören dürften und folglich wohl auch zu weiteren Aufschlüssen über seine Person und Lebensumstände behilflich sein können.

Aus ihrer Zahl kommen, was die Gewißheit der Abfassung um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts und die Verläßlichkeit der Namensüberlieferung anlangt, in erster Linie die poetisch-dramatische *Caena Cypriani*[1], die dichterische Ermahnungsrede *Ad senatorem quemdam ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum* und die beiden Epyllien *de Sodoma* und *de Jona* (oder *de Ninive*) in Betracht. Die drei letzteren Stücke sind auch in die Peiperische Ausgabe des Cyprianus Gallus poeta aufgenommen worden, die beiden Gedichte de Sodoma und de Jona aber auffälliger Weise nur unter der Bezeichnung *incerti auctoris*, weil P. sie, im Gegensatz zu dem sonst allgemeinen Urteil, das ihnen eine bemerkenswerte poetische Vollendung zuerkennt, für dichterisch zu tief unter dem Heptateuchwerk stehend betrachtete, um an ihren Ursprung vom selben Verfasser glauben zu können. Auf die Caena Cypriani hat dagegen weder Hartel noch Peiper Rücksicht genommen. Dieselbe wurde erst jüngst in einer Schrift Harnacks: ‚Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die Acta Pauli'[2] eingehender behandelt, der u. a. ihre Abfassung vom Heptateuchdichter zu erweisen suchte, insbesondere aber durch die Darlegung, daß die vor kurzem von C. Schmidt wiedergefundenen Acta Pauli in der Caena benutzt seien, und die daraus für die Kanonsgeschichte gezogenen Folgerungen ein lebhaftes Interesse um das Werkchen und seinen Autor weckte.

Die nachfolgende Darstellung bezweckt nun neben gelegentlicher Rücksichtnahme auf die oben genannten Dichtungen vor allem einige Nachweise über die Caena zu geben und näherhin die durch Harnacks Ausführungen bedeutsam gewordenen Fragen um ihren literarischen Charakter, ihre Zeit, ihr Ursprungsland und ihren Urheber zu behandeln.

Von mehreren neuzeitlichen Literarhistorikern ist über das in zugleich rätselartiger und scherzhafter Weise verfaßte ‚Gastmahl' wegen

[1] Migne P. L. 4, 926.

[2] Texte u. Untersuch. N. F. IV. 3b 1899.

Digitized by Google

des, wie ihnen schien, prätendiert-cyprianischen Ursprungs trotz offenkundiger Gegensätzlichkeit zu dem Geist der Cyprianischen Schriften, sehr strenge und wegwerfend geurteilt worden. So fällt z. B. *Prudent. Maran*, der Mauriner-Editor der Werke Cyprians, das Verdikt über dasselbe[1]): Nullum prorsus monumentum a pietate Cypriani longius distat quam Caena Cypriani. Nihil enim aliud habet praeter ineptissimos iocos, non ex rebus profanis, sed, quod Turca dignius quam Christiano existimat Tillemontius, ex scripturis sacris per fas et nefas deductos. Eine viel freundlichere Aufnahme, welche ihr in älterer Zeit zuteil geworden, läßt schon das eine Wort durchblicken, mit dem sie zugleich in der Praefatio der Hartelschen Cyprianausgabe (p. LIX) gegeißelt wird: hoc libello ineptissimo *nullus frequentius describebatur*[2]). In der Tat hat ihr das Mittelalter nicht geringe Ehre widerfahren lassen: im Jahre 875 wurde die Caena am Feste der Kaiserkrönung Karls des Kahlen in Rom während des Prunkmahles vorgetragen und nicht lange darauf aufs neue in einer versifizierten Fassung des Johannes Diakonus aus gleichem Anlaß bei einem Volksfest gegeben[3]). Eine zweite Bearbeitung in Versen mit einer Widmung ad Henricum imperatorem fand sie durch einen Azelinus monachus Remensis[4]), eine dritte Neubearbeitung mit der Zueignung Lothario regi[5]) gab ihr Hrabanus Maurus. Der darauffolgenden langen Vergessenheit[6]) ist sie nun von Harnack durch den interessanten Nachweis entrissen worden, daß der Verfasser der Caena die schon früh verschollenen Acta Pauli noch vollständig gekannt und benützt hat; aus der Verwendung dieses Apokryphon inmitten der zahlreichen übrigen biblischen Anspielungen der Caena

[1]) Migne P. L. 4, 177 sq.

[2]) In seiner Cyprianausgabe hat Hartel leider den schon 1721 von *Oudin* (Comment. de script. vet. I 274) geäußerten Wunsch erfüllt, die Caena als ein opus stultum lectuque indignum nicht mehr aufzunehmen.

[3]) Lapôtre S. J. Le ‚souper' de Jean Diacre. École Française de Rome. Mélanges. Avril-Juillet 1901.

[4]) Cf. Hartel, Praef. p. LIX nota.

[5]) Zeitschr. f. wiss. Theol. 27, 164 ff.

[6]) Eine Würdigung der Caena hat F. Novati in seinen Studi Critici e Letterari (Torino 1889) im Artikel La parodia sacra nelle letterature moderne versucht.

Digitized by Google

aber glaubte H. den Schluß ziehen zu müssen, daß der Verfasser die Acta Pauli für einen Bestandteil der heiligen Schrift selbst gehalten habe. Dieser Gedanke veranlaßte den Berliner Gelehrten zu weiteren Nachforschungen über die Zeit und Herkunft der Caena, um mittelst ihrer und der zugleich in den Kreis der Untersuchung gezogenen zwei *Orationes Cypriani*[1]) die Örtlichkeit ausfindig zu machen, wo man die Acta Pauli für kanonisch hielt und so vielleicht ‚ein dunkles Stück abendländischer Kanonsgeschichte aufzuhellen'. Am Schlusse seiner Schrift spricht Harnack die zuversichtliche, aber wohl nicht ganz begründete Hoffnung aus, die Rätsel gelöst zu haben, ‚die in den drei hier besprochenen Cyprianschriften steckten'. Denn die beiden Orationes sind nicht, wie er annimmt, eine lateinische Originalarbeit und gehören nicht dem Verfasser der Caena, sondern einer viel früheren Zeit an, was wir allerdings hier nicht näher auseinandersetzen können, sondern einer anderen Stelle vorbehalten müssen. Die Grundlagen und Ergebnisse seiner Forschungen über die Caena aber bedürfen der Berichtigung in Punkten, die dem oben genannten Teil seiner These den Halt zu entziehen scheinen.

Zunächst hat H., um über die Entstehungszeit der Caena bestimmte Anhaltspunkte zu geben, den Satz aufgestellt[2]), daß ‚die literarische Gattung, welche die Caena vertritt, nicht einmal im vierten, geschweige denn im dritten Jahrhundert Analogien habe'. Das ist nicht ganz richtig. Ein Blick auf den Tractatus II 38[3]) des Bischofs Zeno von Verona (362—380) lehrt uns sogar recht genau die Zeit und die Stätte der Geburt jener Literaturgattung kennen. Der genannte Traktat ist eine der kurzen Osterpredigten des hl. Zeno an die Neugetauften. In demselben ermahnt er sie, das Freudenfest nach der frommen Bußzeit der Fasten und nach der hehren Feier der Osternacht mit einem fröhlichen Gastmahl (convivium) zu begehen, aber nicht mit einem solchen, welches die eben geheiligte Seele durch üppige Tafelgenüsse entweihe, sondern mit einem himmlisch-gewürzten, ehrbaren Mahl, das dauernden Nutzen und Sättigung verleihe. Wie ein solches herzurichten sei, zeigt er sodann an einem praktischen Beispiel, indem er genau in der Weise der Caena

[1]) Hartel, Appendix X. XI.
[2]) A. a. O. S. 5.
[3]) Migne P. L. 11, 484 sq.

Digitized by Google

eine phantasievolle, aus buntgemischten, biblischen Anspielungen gewobene Gastmahlsszenerie entwirft. Der kurze Schluß der merkwürdigen Rede fordert die Zuhörer auf, sich fleißig und gutwillig allezeit um die Bereitung solcher und noch reichlicherer geistlicher Kost zu eigenem und anderer Besten zu bemühen.

Als Zweck dieser zur geselligen Unterhaltung der Christen gegebenen Anregung tritt deutlich die Absicht des Bischofs hervor, den nicht selten in Schwelgerei ausartenden christlichen Festmahlen wieder eine bessere, mehr geistliche Richtung zu verleihen. Bekanntlich fand sich der hl. Ambrosius ja bald darauf veranlaßt, dieselben, wenigstens soweit sie öffentlich in Kirchen und an den Grabstätten der Martyrer gehalten wurden, wegen der unausrottbar mit ihnen verbundenen Mißstände ganz zu unterdrücken[1]), ein Beispiel, dem sowohl andere italienische Bischöfe, als auch der hl. Augustin noch als Presbyter in Afrika unverweilt folgten[2]).

Die Bedeutung des Dienstes, welchen uns der Traktat Zenos in Hinsicht der Caena leistet, liegt nun aber weniger in dem Umstand, daß er die Abfassungszeit derselben genauer zu bestimmen ermöglicht, als vielmehr darin, daß er den sichern Schlüssel zu ihrem Verständnis an die Hand gibt. Eine Vergleichung beider Stücke läßt nämlich zweifellos erkennen, daß die Caena nur eine Erweiterung und Ausführung der vom hl. Zeno entworfenen Skizze ist, deren Züge sie sowohl in Plan und Anlage, als auch in Einzelandeutungen wiederspiegelt[3]). Aus dieser engen Anlehnung an das Vorbild ergibt sich, daß das ‚Gastmahl', welches Harnack (S. 14) ganz richtig eine ‚litterarische Spielerei' nannte, nicht, wie er voraussetzt (S. 15), ‚dennoch einem ernsten Zweck diente, nämlich einen Teil des ungeheuren biblischen Stoffes dem Gedächtnis einzuprägen'[4]), sondern daß es nichts weiter als eine im Sinne

[1]) Augustini Confess. VI 2.

[2]) Augustini Epist. 29 n. 9 und 10.

[3]) Eine in beiden Texten gleiche Stelle lautet bei Cyprian: dulcia (Konfekt) fecit Jesus, bei Zeno: (expungit) Jesus Christus dei filius dulcia: eine andere bei Cyprian: Abraham (acceperat) vitulinam, bei Zeno: Abraham (procuravit) vitulinam.

[4]) Diese unrichtige Auffassung ist auch schon vor Harnack von Novati a. a. O. S. 180 ausgesprochen worden: Ma a qual fine, si chiederà forse, codesta strana fantasmagoria (la Cena)? La cosa è chiara;

Digitized by Google

des Veroneser Bischofs dargebotene Tischgabe oder Tischwürze sein will, eine Bestimmung, der es, wie schon erwähnt, auch tatsächlich, sogar noch an der Krönungstafel Karls des Kahlen gedient hat.

Um ein besseres Verständnis für eine solche unseren Sitten fremdartige Verwendung der Caena zu gewinnen, mag sich zunächst eine kurze Erinnerung an die Sorgfalt empfehlen, mit der man im ganzen Altertum bis tief in die christliche Zeit hinein auf geistige Unterhaltung und Anregung bei Gastmählern Bedacht nahm. Friedlaender[1]) schildert diese Gepflogenheit also: ‚Am allgemeinsten waren Vorlesungen und musikalische Unterhaltungen aller Art, Chöre wie Einzelgesänge, Lyra und Flötenspiel, oft zur Beschwerde der Gäste; . . . ganz ohne Musik, Deklamationen und Vorlesungen wurden auch frugale und einfache Mahlzeiten selten begangen; namentlich scheinen Rezitationen aus Vergil und Homer gewöhnlich gewesen zu sein und es gab auch wohl Leute, die ein Gewerbe daraus machten, Gedichte zu deklamieren und Tischgesellschaften durch Scherze und Anekdoten zu ergötzen . . . Auch war es nicht selten, daß der Hausherr selbstverfaßte Schriften oder Gedichte vortrug‘.

Daß ähnliche Gewohnheiten auch bei christlichen Mahlzeiten von jeher in Übung waren, ersehen wir z. B. aus Clemens Alex., der (Paedag. II 4) gegen den Gebrauch des Flötenspiels bei denselben auftritt und nur Lyra und Zither zur Begleitung von Hymnen- und Psalmengesang gestatten will; aus Tertullian, der (Apolog. 39) freier, oder an die hl. Schrift sich anlehnender Vorträge dabei Erwähnung tut; aus Eusebius, der (vita Constant. IV 44 f.) die biblisch-exegetischen Vorträge der Bischöfe bei den Konvivien der großen jerusalemischen Dedikationsfeier[2]) hervorhebt. Wollen wir aber insbesondere einen Einblick in die verderbten Gastmahlssitten gewinnen, wie sie sich im Lande und in der Zeit des Bischofs Zeno auch in christliche Häuser eingeschlichen hatten, so mag diesem Zweck wohl ein Predigtabschnitt des hl. Gaudentius von Brescia

l'autore vuole imprimere più profondamente nella memoria de'leggitori i fatti ed i personaggi dei libri santi.

[1]) Sittengeschichte Roms I[4] 404.

[2]) Daß die Dedikationsfeste regelmäßig mit großen Konvivien verbunden waren, zeigt auch Ambrosius, Exhortatio virginitatis c. 2 n. 10; Sidonius Apollinaris, Epist. IV 15; Gregorius I, Epist. IX 71 ad Melitum.

Digitized by Google

dienen[1]). Derselbe warnt wiederum die Neugetauften vor den convivia inhonesta, ubi turpium feminarum colubrini gestus concupiscentiam movent illicitam, ubi lyra sonat et tibia, ubi omnia postremo musicorum genera inter cymbala saltantium concrepant. Infelices illae domus sunt, quae nihil discrepant a theatris. Auferantur, quaeso, universa ista de medio. Sit domus christiani ac baptizati hominis immunis a choro diaboli . . . psalmis, hymnis canticisque spiritualibus frequentetur; sit sermo dei et signum Christi in corde, in ore, in fronte inter cibos, inter pocula, inter colloquia.

Daß sich angesichts solcher Lebensgepflogenheiten und ihrer Gefahren für christliche Sitte die oberhirtliche Fürsorge auch den Tafelunterhaltungen zuwandte und dieselben zu veredeln und geistlicher zu gestalten suchte, kann daher an sich nicht Wunder nehmen. Fragen wir aber, was den Bischof Zeno veranlassen mochte, zu diesem Zweck seinen Zuhörern gerade eine solche bunte Reihe biblischer Bilder in mosaikartiger Gestaltung beispielshalber vorzuführen und sie selbst auch auf die Zusammenstellung solchen biblischen Mosaikwerkes als eine Quelle geistlicher Unterhaltung und Förderung hinzuweisen, so kann uns hierüber wohl am besten ein Blick auf die ganz ähnlichen Reihen biblischer Beispiele belehren, welche sich in den um die Mitte des vierten Jahrhunderts den Apostolischen Konstitutionen beigefügten Teilen, besonders im 37. Kapitel des 7. Buches finden. Schon hier begegnen wir nämlich derselben Art, wie in dem Traktat Zenos und in der Caena Cyprians, die Ähnlichkeitsmomente biblischer Erzählungen in der Form kurzer Devisen hervorzuheben und perlenartig gereiht in buntschillernder Folge dem Leser vorzuführen. Dieses geistliche Spiel hat der selbst poetisch veranlagte Bischof ersichtlich aufgegriffen. Kraft der ihm eigentümlichen, plastischen Darstellungsgabe aber, die sich allenthalben in seinen Schriften in bemerkenswerter Weise kundgibt — man vergleiche z. B. nur seine Allegorie der christlichen Tugenden und Stände im Traktat I 14, 5 — hat er dasselbe dazu noch mit dem Faden einer dramatischen Handlung umsponnen und ihm so eine Form gegeben, in der es für den von ihm erstrebten Zweck einer geselligen Unterhaltung wohl geeignet und nachmals in der Caena genau nachgeahmt wurde.

[1]) Sermo 8, Migne P. L. 20, 890.

Digitized by Google

Als das unmittelbare und allseitige Vorbild der Caena enthüllt uns somit die Neuschöpfung des Veroneser Bischofs den eigentlichen Zweck, dem zu dienen auch jene von Haus aus bestimmt war. Dieser Zweck aber lehrt uns wiederum auch den Grund verstehen, warum sie als Tischunterhaltung in Rom selbst noch im neunten Jahrhundert und zwar bei einem so feierlichen Anlaß benutzt worden ist. Es muß sich also dort eine sichere Kenntnis der ursprünglichen Bestimmung der Caena durch ein halbes Jahrtausend erhalten haben, wenngleich sich für uns, wie so oft, jede nachweisbare Spur davon verwischt und verloren hat. Eine nie völlig unterbrochene Übung wird indes auch in diesem Falle die Trägerin der Tradition gewesen sein.

Der deutlich gewordene Zweck der Caena Cyprians gibt ferner, um dies nebenbei zu erwähnen, auch neues Licht bezüglich der Absicht, welche den (vorausgesetzt) gleichen Dichter bei Abfassung der biblischen Epen geleitet haben dürfte. Jülicher[1]) hat vermutet, daß dieselben ‚dem Schulunterrichte christliche Stoffe in klassischer Form bieten sollten'. Eine solche Absicht scheint allerdings wohl von dem christlichen Rhetor Claudius Marius Viktor in der Darstellung der Genesis durch das Epos Ἀλήθεια verfolgt worden zu sein: bei dem Presbyter Cyprian aber dürfte nach dem Gesagten eine andere obgewaltet haben. Denn wenn sich den Leitern christlicher Gemeinden das Bedürfnis aufdrängte, für eine angemessene christliche Unterhaltung bei Festmahlen Sorge zu tragen, wie es uns sowohl die Sitten der der Zeit, als die beiden zweckverwandten Erzeugnisse Zenos und Cyprians lehren, so legt sich vielmehr der Schluß nahe, daß der als Presbyter wirkende Dichter Cyprian auch die Form der Epopoe auf die biblischen Stoffe nur in der Absicht angewendet hat, um für den Vortrag heidnisch-mythologischer Epen und Epyllien einen Ersatz zu schaffen. Eine Bestätigung dessen bietet der deutlich auf Volkskreise berechnete Charakter der Dichtungen. Schon Gennadius scheint das (wohl nur aus Irrtum von ihm dem Salvian beigelegte[2])) Genesisgedicht als einen Versuch zur volkstümlich-epischen Behandlung der Schöpfungsgeschichte empfunden zu haben, da er dasselbe ausdrücklich als *in morem Graecorum*, d. h. als in episch-rhapso-

[1]) Bei Pauly-Wissowa a. a. O. IV 1941.

[2]) De vir. ill. c. 67; vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker, Münster 1898, S. 138.

Digitized by Google

discher Weise verfaßt bezeichnet. Eine dem nahe kommende Auffassung äußert ein neuerer französischer Kritiker[1]), der seinen Eindruck bezüglich des Heptateuchwerkes im Vergleich mit den epischen Kunstdichtungen des Juvencus, Victor, Avitus u. a. dahin zusammengefaßt, daß es seinem Verfasser ersichtlich nur um die Schaffung einer populär-anziehenden, biblischen Lesung zu tun gewesen sei. Den volkstümlichen Charakter der Cyprianischen Epen zeigt insbesondere aber die Rücksicht, welche der Dichter den Anschauungen des Volkes in denselben hat zuteil werden lassen, indem er z. B. kein Bedenken trug, die von Philastrius von Brescia[2]) sogar als häretisch, von Augustin[3]) aber nur als dem *imperitum vulgus* eigen erklärte Ansicht in das Werk aufzunehmen[4]), nach welcher die Stammeltern anfänglich blind gewesen sein und erst durch den Genuß der verbotenen Frucht das Augenlicht erlangt haben sollen. Denn daß dies von Seiten des geistlich wie weltlich gleich gebildeten Verfassers mehr als ein Eingehen auf die Volksanschauung gewesen sei, ist wohl nicht glaublich. Solche und ähnliche Züge legendärer Art, denen wir in allen Dichtungen Cyprians begegnen[5]), bezeugen vielmehr nur das gleiche, an der Caena unmittelbar nachweisbare Bestreben desselben, der Volksunterhaltung einen geistlichen Stoff in volkstümlicher Anpassung zu bieten.

Wenden wir uns nun des näheren der Frage nach der Abfassungszeit der Caena zu, so ermöglicht die oben dargelegte Benutzung des Zenonischen Traktats in derselben eine völlig gesicherte Ansetzung ihrer unteren Zeitgrenze um das Jahr 380. Auch Harnack hat den terminus a quo ihrer Entstehung um die gleiche Zeit bestimmt, aber aus Gründen, die nicht stichhaltig sind. Als Hauptstütze seiner diesbezüglichen Meinung ist von ihm die durch das Gesagte bereits widerlegte Auffassung vorgebracht worden, ‚daß auch im

[1]) *S. Gamber*, Le livre de la ‚Genèse' dans la poésie latine au Vme siècle. Paris 1399, p. 5.

[2]) Haeresis 116. Corp. Script. Eccl. XXXVIII p. 81.

[3]) De civ. Dei XIV 17; vgl. de Genesi ad litt. II 31; de nupt. et concup. I 5.

[4]) Genesis v. 80 sqq. (Peiper p. 5).

[5]) Vgl. Manitius, Gesch. d. christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, S. 52 über das Gedicht de Sodoma: ‚Eine weitere Ausschmückung bietet dem Dichter der Volksglaube, daß die zur Salzsäule erstarrte Frau Loths immer noch dastehe'.

Digitized by Google

4. Jahrhundert die Analogien für die literarische Gattung fehlen, welche die Caena vertritt'[1]). Zur Grundlegung eines zweiten Beweises geht H. von dem an sich richtigen Satz aus, ‚daß die beiden Petrus-Devisen „Petrus super cathedram" und „Tradidit omnibus Petrus" mitten unter die biblischen gestellt nicht anders gedeutet werden können als im Sinne eines Hinweises auf das universale Lehramt des Petrus, d. h. des römischen Bischofs'. Sein Untersatz aber, daß ‚man so doch erst seit Damasus und Siricius sprach', ist u. a. im Hinblick auf Cyprians Epist. 43, 5 (Hartel 594, 4) offenbar irrig, da schon hier in einer fast gleichlautenden Wendung bezüglich des universalen Lehramtes Petri gesagt wird: Deus unus et Christus unus et *cathedra una super Petrum* domini voce fundata[2]). An dritter Stelle hebt H. hervor, daß ‚auch die Devise „in domina Maria" auf ungefähr die gleiche Zeit führt'. Er sucht dies mit den Worten zu erklären: ‚Diese runde dogmatische Bezeichnung (Christus der ‚dominus', Maria die ‚domina') mitten unter den aus der hl. Schrift abgelesenen möchte ich nicht vor den Schluß des 4. Jahrhunderts setzen: sie passen besser in das 5. als in das 4. Jahrhundert'. Dagegen dürfte aber auf den frühen orientalischen Brauch hinzuweisen sein, die Mutter Jesu ‚Herrin' zu nennen. So lautet z. B. die Unterschrift auf dem alten syrischen Übersetzungsfragment des sicher bis ins dritte Jahrhundert hinabreichenden, sog. Protevangelium Jacobi: ‚Es endigt die Geburt unseres Herrn und der Herrin Maria'[3]). Dasselbe zeigt also die

[1]) A. a. O. S. 21.

[2]) Die noch von Kraus, Realencykl. der christl. Altertümer (Freiburg 1886) II 156 (2) mit Berufung auf Garucci beigebrachten Zeugnisse für die cathedra Petri aus Cyprian de unit. eccl. c. 4 sind spätere Zusätze. Der Wortlaut der obigen Stelle ist von Hartel auf Grund der besten Handschriften (super Petrum statt petram, wie ältere Ausgaben boten) festgestellt worden.

[3]) S. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons II 774. — Eine altlatein. Übersetzung des Protevang. Jacobi ist nicht erhalten, bezw. noch nicht gefunden. Die im 5. Jahrh. aus demselben gefertigte Kompilation aber, das sog. *Evangelium Ps.-Matthaei de nativitate Mariae* setzt den Titel domina für Maria als gang und gäbe voraus, da es die Antwort der sel. Jungfrau auf den Engelgruß durch folgende Einschaltung erläutert: ecce ancilla domini, *neque enim dominae nomine digna sum*, fiat mihi secundum verbum tuum. — Die *Liturgia Marci*, welche nach

Digitized by Google

ganz gleiche Zusammenstellung Christi und seiner Mutter unter jenem Ehrentitel. Orientalischer Brauch aber hat bekanntlich gegen Ende des 4. Jahrhunderts besonders auf Oberitalien gewirkt, und daß gerade das sog. Protevang. Jacobi sowohl dem Bischof Zeno, als dem Dichter Cyprian wohl bekannt war, ergibt sich für letzteren aus dem Hinweis der Caena auf die durch das Protevangelium verbreitete Erzählung von der Ermordung des Zacharias, des Vaters Johannes des Täufers, durch die Devise ‚arterias Zacharias'; für ersteren aus der getreuen Wiedergabe der dem Protevangelium entnommenen Geschichte von der Hebamme als Zeugin der Jungfrauschaft Mariä am Schluß von Traktat I 8.

Nach dem festen Halt, den der Zenonische Traktat II 38 als Vorlage der Caena zur Bestimmung ihrer unteren Zeitgrenze bietet, besteht also kein Grund, dieselbe mit Harnack in den Anfang des fünften Jahrhunderts hinaufzurücken. Die Benutzung der *Acta Pauli* in der Caena aber, deren Nachweisung das Verdienst des Genannten ist, läßt mit hoher Wahrscheinlichkeit erkennen, daß auch ihre obere Zeitgrenze nicht über das Jahr 400 hinaus angesetzt werden darf.

Die häufigen Anspielungen auf den Inhalt der Acta Pauli in der Caena zeigen nämlich deutlich, daß der Verfasser bei seinen Hörern oder Lesern nicht geringe Vertrautheit mit den Paulusakten voraussetzt. Nun waren dieselben aber gegen Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrhunderts in der lateinischen Kirche allem Anschein nach kaum mehr bekannt. Ein früh aus ihnen abgelöster und zu einer selbständigen Schrift verarbeiteter Teil, die sog. *Acta Pauli et Theclae*, welche die Bekehrung und Wunder der Jungfrau und Martyrin Thekla schildern, hat ihren Gebrauch verhindert, bezw. verdrängt und ist allein noch den hl. Zeno und Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Sulpitius Severus und dem Manichäer Faustus bekannt gewesen[1]). Nur bei einem Schriftsteller des ausgehenden 4. Jahrhunderts finden wir nicht bloß Kenntnis, sondern auch Wertschätzung und eine Empfehlung der Acta Pauli, d. i. bei Phila-

---

Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte S. 240 schon zur Zeit des hl. Athanasius (wenn auch ohne allseitige Gewähr für ihre jetzt vorliegende Form) nachweisbar ist, feiert Maria als die εὐλογημένη δέσποινα ἡμῶν.

[1]) S. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig 1887, II, 1, 427 f.

Digitized by Google

strius von Brescia (gest. vor 397), welcher in einer Aufzählung der von den kanonischen zu unterscheidenden apokryphen Schriften unter den letzteren die Paulusakten ausdrücklich erwähnt und ihre Lesung wenigstens den ‚Vollkommenen' zur sittlichen Unterweisung anrät[1]). Daß aber auch in diesem Kreise die Kenntnis und das Ansehen derselben sich nicht lange erhalten haben kann, zeigt neben der um jene Zeit zunehmenden Abneigung gegen die Apokryphen[2]) der Umstand, daß Gaudentius, der Verehrer und Nachfolger des hl. Philastrius auf dem bischöflichen Stuhle von Brescia, ihrer mit keinem Worte mehr gedenkt. Aus dieser Sachlage ergibt sich der Schluß, daß die Caena nur in dem Zeitraum um 380—400 entstanden sein kann.

Das Gesagte enthält nun zugleich auch schon einen zwingenden Hinweis auf Oberitalien als das Ursprungsland der Caena und damit als das Heimatland ihres Verfassers.

Wenn nämlich die Paulusakten in der lateinischen Kirche um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts nur in dem Kreise des Bischofs Philastrius allgemeiner bekannt und benutzt worden sind und die der gleichen Zeit angehörige Caena bei ihren Lesern eine eingehendere Bekanntschaft mit ihnen voraussetzt, so ist die Folgerung gar nicht zu umgehen, daß dieselbe nur dem engeren oder weiteren Gebiete von Brescia, mit anderen Worten, nur in Oberitalien entstanden sein kann. Zu diesem Ergebnis stimmen aber auch alle Anzeichen, die irgendwie sonst einen Schluß oder eine Vermutung bezüglich der örtlichen Herkunft der Caena gestatten: so beispielsweise die Nachahmung des vom Bischof Zeno von Verona geschaffenen und zur Nachbildung empfohlenen biblischen Gastmahlsspiels, oder die Voraussetzung, welche in gleicher Weise vom Bischof Zeno und vom Verfasser der Caena gemacht wird, daß in ihrem Kreise das Protevangelium Jakobi gekannt und geachtet wird. Von besonderem Gewichte für die örtliche Bestimmung der Caena sind aber die geographischen Anspielungen, welche sich in ihr gelegentlich der Aufzählung der verschiedenen Weine finden, die den Hochzeitsgästen geboten werden. Neben mehr oder weniger phantastischen Weinbenennungen, welche bloß eine Charakterandeutung der betreffenden Persönlichkeit geben sollen, wie z. B. (vinum) passum [eig. Strohwein] bibebat Jesus,

[1]) Haeresis 88 (Marx p. 48).

[2]) Vgl. das Reskript Papst Innozenz I. v. J. 405.

Digitized by Google

pellinum Adam, arbustinum Zacchaeus, arsinum Thecla, werden namentlich aufgeführt vinum Marsicum, Surrentinum (Gaditanum, Creticum) Albense, Campanum, Signinum, Florentinum. Da dies mit nur zwei aus den Umständen erklärlichen Ausnahmen[1]) lauter italienische Namen sind, so glauben wir uns nach dem oben Gesagten zu dem Schlusse berechtigt, daß die Caena in Oberitalien verfaßt worden ist.

Ein Seitenblick auf die eingangs dieses Abschnittes genannten kleineren Dichtungen, die mit Rücksicht auf ihre Entstehungszeit und den überlieferten Verfassernamen gleichfalls dem Presbyter Cyprian angehören dürften, scheint diese Folgerung nur zu bestätigen. Denn daß der Cyprian genannte Verfasser des *Carmen ad Senatorem* sicherlich kein Gallier war, wozu Peiper den Heptateuchdichter machen wollte, bezeugt V. 22 des Gedichtes, wo die caliga ausdrücklich eine Gallica genannt wird[2]). Die unzweifelhaft von nur einem Dichter herrührenden[3]) Epyllien *de Sodoma* und *de Jona* aber weisen nicht undeutlich auf ihren oberitalienischen Ursprung sowohl durch die enge Anlehnung des ersteren (V. 135 bis Schluß) an die Beschreibung des hl. Ambrosius vom toten Meer (de bello Judaico V 5, Migne 15, 2117), als besonders durch den wohl nur aus Lokalinteresse erklärlichen, energischen Protest seines Verfassers, daß der Po den Namen Eridanus von dem aus dem Sonnenwagen in ihn hinabstürzenden Sohn des Sonnengottes erhalten habe. Daß aber auch die ‚Genesis' und die übrige Pentateuchpoesie[4]) nicht in Gallien

---

[1]) Vinum Gaditanum nimmt Moses als Führer des israelitischen Volkes durch die Meerenge im roten Meer; vinum Creticum Isaak als Träger der Verheißung, der Stammvater eines zahlreichen Volkes zu werden.

[2]) S. Manitius a. a. O. S. 130 f.: ‚Diese (85) polemischen Verse sind am ehesten wohl einem christlichen Dichter Italiens zuzuschreiben'.

[3]) S. L. Müller, Rhein. Museum 22 (1867) 329: ‚Beide ohne Zweifel nicht bloß von demselben Autor, sondern auch mit Bezug auf einander gefertigt'.

[4]) Gegenüber der von H. Best (in der bereits genannten Marburger Dissertation) vertretenen Behauptung, daß die Heptateuchdichtung von zwei Verfassern stamme, von denen der eine die ‚Genesis', der andere die übrigen Teile gedichtet habe, ist letzthin von A. Stuckenberger in einer Münchener Dissertation: ‚Der Heptateuch des Gallischen Dichters Cyprianus' (Zweibrücken 1903) mit Erfolg der Beweis von der Einheit des Verfassers geführt worden. Um so beachtenswerter sind dann aber die von H. Best zu-

Digitized by Google

entstanden ist, wohin man sie auf durchaus unstichhaltige Gründe hin verlegt hat[1]), sondern in Oberitalien verfaßt wurde, dürfte außer anderem aus der eigentümlichen, mit der speziell ambrosianischen Liturgie übereinstimmenden Auffassungsweise zu schließen sein, daß Abraham statt des Sohnes ein ihm von Gott gezeigtes Lamm zum Opfer dargebracht habe[2]).

Durch die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung über den literarischen Charakter der Caena, sowie über die Zeit und die Örtlichkeit ihrer Entstehung erweist sich die von Harnack aufgestellte These betreffs des Glaubens ihres Verfassers an die Kanonizität der Acta Pauli als unhaltbar. Harnacks Beweisführung stützt sich auf die zwei Sätze (S. 14 f.), erstens, daß die Caena trotz ihrer scherzhaften Weise ‚einem ernsten Zweck diente, nämlich einen Teil des ungeheuren, biblischen Stoffes dem Gedächtnis einzuprägen', zweitens, ‚daß es keinem Zweifel unterliege, daß der Verfasser lediglich aus den heiligen Schriften beider Testamente schöpfen wollte'. Auf Grund dieser Ansichten zieht er aus der Verwendung der Acta Pauli in der Caena den Schluß, daß der Verfasser jene für kanonisch gehalten habe und daß sich also in einem Teile der gallischen und vielleicht auch der oberitalienischen Kirche die Acta Pauli als heilige Schrift

---

sammengestellten Übereinstimmungen zwischen dem Bibeltext der Dichtung und der Werke des hl. Ambrosius.

[1]) Die Hauptrolle spielte dabei das bekannte, in den achtziger und neunziger Jahren immer wieder angerufene Gallische Latein, dem H. Kroll im Rhein. Museum endlich die gebührende Abfertigung hat zuteil werden lassen. C. Becker und nach ihm auch noch R. Peiper haben sich vornehmlich auf dasselbe zum Beweis für den Gallischen Ursprung der Heptateuchdichtung gestützt: letzterer wies außerdem auf die Überlieferung durch gallische Handschriften hin. Ein irgendwie haltbarer Grund für die Entstehung in Gallien ist noch nicht vorgebracht worden.

[2]) Vgl. *Genesis* V. 752 ff. (Dumque pater natum properat diffindere cultro, Eminus albentem prospectat sedulus *agnum*, Qui melius fuso compleret sacra cruore) und den von Mercati in den *Studi e Testi* 7 herausgegebenen Ordo Ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria p. 24: Sit tibi, Domine, altare hoc sicut illud, super quod Abraham seminarium fidei nostre Isaac filium suum, dum tibi toto credidit corde, imposuit; in quo salutaris misterii sacramentum dominicae passionis ostensum est, dum offertur filius et *agnus* occiditur.

Digitized by Google

behaupteten, nachdem sie in Rom und Nordafrika schon lange zu Boden gefallen waren. Die Unrichtigkeit des ersten Satzes hat sich bereits oben bei Darlegung des wirklichen Charakters der Caena als einer nur die Förderung einer christlich-geselligen Unterhaltung bezweckenden Schrift ergeben. Was den zweiten anbelangt, so liegt zunächst auf der Hand, daß ein dem genannten Zweck dienendes Werk an sich wohl berechtigt war, seinen Stoff auch aus der gerade hier sehr dienlichen Legende zu schöpfen. Daß die Caena nun in der Tat nur von einer solchen Freiheit Gebrauch gemacht, oder mit anderen Worten, daß ihr Verfasser ganz bewußt neben Biblischem auch Legendäres aufgenommen hat, kann Harnack selbst nicht umhin, ausdrücklich anzuerkennen: einmal, indem er die ‚auffallenden' Anspielungen auf neutestamentliche Personen aufzählt, die sich nicht aus der heiligen Schrift, sondern zum Teil wenigstens nur aus Legenden erklären lassen[1]), sodann, indem er in einer an dieser Stelle eingefügten Anmerkung (S. 15 Note 3) erklärt: ‚Ich sehe davon ab, daß bei alttestamentlichen Personen ein paarmal in die Legende herübergegriffen ist'. Diese Zugeständnisse erweisen wohl selbst seinen zweiten Satz: ‚daß der Verfasser lediglich aus den heiligen Schriften beider Testamente schöpfen wollte, unterliegt keinem Zweifel', als nicht haltbar und damit entschwindet vollends auch der Grund für seine These und deren Folgerungen, daß der Autor der Caena durch Herübernahme von 11 Sätzen aus den Acta Pauli seine Überzeugung von der kanonischen Geltung dieser Schrift bekundet habe. Ein anderes Moment gegen die Richtigkeit der Ansicht Harnacks bietet die dargelegte Zeit und Örtlichkeit der Abfassung der Caena. Ist dieselbe nämlich in der Zeit und im (engeren oder weiteren) Kreise des Bischofs Philastrius von Brescia entstanden, in welchem die Acta Pauli noch gegen Ende des vierten Jahrhunderts trotz ausdrücklicher Anerkennung ihres apokryphen Charakters ein

[1]) Harnack führt folgende Beispiele an: Jacobus et Andreas attulerunt foenum, Matthaeus et Petrus straverunt. — In domina [procedit] Maria. — Petrus [sedet] super cathedram. — Tradidit [cibos] omnibus Petrus. — Occiditur Martha. Den letzten Satz hält H. für textlich verderbt, da er sich weder in der von Hrabanus Maurus unternommenen Neubearbeitung der Caena finde, noch in einer ihm bekannten Legende vorkomme. Auch den ersten Satz erklärt H. auf keine Legende zurückführen zu können.

Digitized by Google

gekanntes und geschätztes Buch waren, so läßt sich einerseits aus ihrer Verwendung in der Caena gewiß kein Schluß auf den Glauben des Verfassers an die Kanonizität derselben ziehen, während es anderseits dennoch wohl verständlich bleibt, weshalb sie auch ohne solches Ansehen in der von Harnack festgestellten Ausdehnung in der Caena benutzt werden konnten. Mit Rücksicht auf die vom Bischof Philastrius selbst ausgesprochene Empfehlung derselben aber erscheint dies um so begreiflicher, wenn der Autor der Caena etwa selbst Geistlicher war.

Der zuletzt zu besprechende Punkt muß daher noch die Frage berücksichtigen, ob der Cyprian genannte Verfasser vielleicht mit dem Presbyter Cyprian, dem Dichter des Heptateuchwerkes, in der Tat als identisch zu betrachten ist.

Unter Hinweis auf den gleichen Namen, die gleiche Zeit und die bei beiden Autoren hervortretende und zu poetischen Erzeugnissen verwendete Bibelkenntnis hat sich Harnack selbst bereits mit gutem Grunde für ihre Bejahung ausgesprochen[1]). Ein weiterer Beleg für das Recht dieser Auffassung dürfte sich aus der genaueren Vergleichung der Abfassungszeit einerseits der Caena und der Heptateuchdichtung, anderseits der eingangs genannten kleineren Gedichte herleiten lassen, für die der Name Cyprian ebenfalls gut bezeugt ist: dieselbe läßt nämlich eine so stetige Folge der einem Namen, einem Lande und einer Zeit angehörenden Dichtungen erkennen, daß schon deshalb an ihrer Herkunft von einem Verfasser wohl nicht zu zweifeln ist. Der zwischen 380 und 400 entstandenen *Caena* steht zeitlich das *Carmen ad Senatorem* nahe, dessen Abfassung B. Schultze[2]) wegen seiner inhaltlich sehr engen Berührung mit der (im Cod. Paris lat. 8084 titellos überlieferten) Satyre gegen den Stadtpräfekten Flavianus und dessen Bestrebungen um Wiederaufbringung des heidnischen Kults in den höheren Ständen wohl richtig um das Jahr 394 bestimmt hat. Die Epyllien *de Sodoma* und *de Jona* (oder *de Ninive*) aber lassen sich mit Sicherheit den Jahren 405 bis 426 zuweisen. Der letztere Zeitpunkt ergibt sich aus einem Vergleich der Jonas-Dichtung mit dem Sermo 16 de Jona der-

[1]) A. a. O. S. 23 f.

[2]) Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums (Jena 1887) S. 290; vgl. den Art. ‚Gedichte, altkirchliche' (Krüger) in der Realencykl. f. prot. Theol. VI 407.

Digitized by Google

Pseudo-Fulgentinischen Homiliensammlung[1]), als deren Verfasser ich an anderer Stelle den 426 verstorbenen Freund Augustins und Bischof von Mileve Severus nachzuweisen gedenke. Die Gedankenfolge und der Wortlaut des ganzen Gedichtes ist hier so getreu in Prosa-Fassung wiedergegeben, daß sich eine Anführung einzelner Belegstellen nicht einmal der Mühe lohnt. Da der genannte Sermo ebenfalls genau so wie das Gedicht abschließt, so widerlegt derselbe zugleich die von Luc. Müller zuerst aufgebrachte[2]) und später von anderen wiederholte Ansicht, daß die Jonas-Dichtung nur als Bruchstück auf uns gekommen sei. Daß das Jahr 405 die untere Zeitgrenze beider Gedichte ist, zeigt ihre Abhängigkeit von Gedanken des Prudentius, die besonders stark in der Dichtung ‚Sodoma' durch die nebenläufige Hereinziehung des in der Hamartigenia (V. 725 ff.) wohlbegründeten Vergleichs zwischen Loths Frau mit Eva zutage tritt, während sie sich im ‚Jonas' weniger auffällig durch die Wiederholung des von Prudentius (Cathem. VII 100 ff.) ähnlich ausgeführten Gedankens äußert, daß der Prophet im Glauben an Gottes verzeihende Güte den Niniviten ihren Untergang nicht predigen wollte. Beachtet man ferner die auffallende Gleichheit in Gedanken und Ausdrucksweise zwischen manchen Stellen der *Civitas Dei* und unserer Gedichte[3]), so läßt sich die Abfassungszeit der letzteren, mag nun Cyprian oder, was wahrscheinlicher[4]), Augustin der Benutzer sein, noch genauer auf die Zeit nach 413 bis 426 feststellen.

Die Tatsache, daß die ganze Reihe der in Betracht kommenden Dichtungen sich zeitlich so sehr nahe steht, dürfte unter Berücksichtigung der übrigen, äußeren Umstände (Name, Land), welche auf nur einen Verfasser deuten, an ihrer Herkunft von ein und demselben Autor keinen Zweifel lassen. Daß Sprache und Metrik dieser Auffassung

[1]) Migne P. L. 65, 878.

[2]) Rhein. Museum 21, 127 ff.

[3]) Vgl. *Sodoma* v. 12: Sodomum meruit — finis portendere signa futuri und *Civ. Dei* 16, 30 (M. 41, 509): Verum et hoc eorum supplicium (imber igneus de caelo) specimen futuri iudicii divini fuit. *Sod.* v. 14: Effera luxuries illic — instar legis erat. *Civ. Dei* ibd.: (Sodomis) stupra in masculos in tantam consuetudinem convaluerant, quantam leges solent aliorum factorum praebere licentiam.

[4]) Mit Rücksicht auf die Verwendung der Jonasdichtung durch den Freund Augustins Severus von Mileve und den zwischen beiden stattfindenden literarischen Verkehr.

Digitized by Google

nicht widersprechen, hat noch jüngst die genannte Untersuchung Stuckenbergers in Bezug auf die zumeist angezweifelte Zusammengehörigkeit der ‚Genesis' und der anderen Teile des Heptateuchwerkes dargetan. Ein anderes, inneres Merkzeichen aber, welches auf den gleichen Verfasser aller dieser Dichtungen zu schließen gestattet, ist bereits oben erwähnt worden: es ist der deutlich wahrnehmbare Zug in ihnen zu volkstümlicher Gestaltung des Stoffes und im Zusammenhang damit zur Verwendung des Legendären. Einen nicht uninteressanten Beleg für die Richtigkeit der in so mancherlei Art gestützten Ansicht bietet endlich auch der Umstand, daß sich in den zeitlich am weitest auseinanderliegenden Werken, d. i. in der Caena und in der Sodoma-Jonas-Dichtung, in gleicher Weise eine Benützung der literarisch sonst selten verwerteten Predigten des Bischofs Zeno von Verona erkennen läßt: in jener durch die schon besprochene Anlehnung an den Zenonischen Traktat II 38, in dieser durch die Herübernahme eines aus Traktat II 39 stammenden Gedankens über die Natur des Wassers in die sonst ganz an Ambrosius (de bello Judaico V 5) sich anschließende Beschreibung des toten Meeres[1]).

Auf Grund der durch die beiden Untersuchungen gewonnenen Ergebnisse scheint es nun möglich, auch das Lebensbild des bisher im Dunkel verborgenen Dichters ein wenig deutlicher zu zeichnen. Die durch eine etwa 30jährige Zeit verfolgbare literarische Tätigkeit desselben zwingt zu dem Schluß, daß er die in jüngeren Jahren bereits aufgenommene Dichtkunst bis in ein verhältnismäßig hohes Alter gepflegt hat. Mit dieser Folgerung stimmt auch der Charakter seiner Werke überein: einerseits die wenig rücksichtsvolle, ausgelassene Laune der als Erstlingswerk erkannten Caena und der satyrische Übermut des ihr nachfolgenden Carmen ad Senatorem, anderseits die vertiefte und geklärte, ‚überall geistvolle' (Ebert) Art der zuletzt verfaßten Epyllien und der Fleiß und Ernst, welcher aus dem in die weite Zwischenzeit (400—420) fallenden Hauptwerk, der Heptateuchdichtung spricht. Nach Vollendung derselben oder wenigstens des größeren Teiles dieses wahrscheinlich in einzelnen Büchern veröffent-

[1]) Vgl. *Sodoma* 159 f.: Natura aquae recessit mergendis data corporibus und *Zeno Ver.* tract. II 39 (M. 11, 487): Et cum omnium aquarum natura sit talis, ut cum in profundum acceperit homines vivos, evomat mortuos, aqua nostra (die Taufe) suscipit mortuos, evomit vivos.

Digitized by Google

lichten Werkes scheint der Verfasser die Kraft des Mannesalters bereits überschritten zu haben, wie sich aus der ehrfurchtsvollen Begrüßung des hl. Hieronymus entnehmen läßt, der ihm um 418 als einem durch sein Alter, sein Wissen und seinen Charakter ehrwürdigen Freund eine literarische Gabe widmet. Man mag die Lebenszeit des Dichters daher wohl um 360—430 ansetzen. Daß er dieselbe in Oberitalien, und zwar in dem Kreise Verona-Brescia zubrachte, scheinen die Dichtungen selbst zu lehren. Die außerordentliche Belesenheit in weltlicher wie geistlicher Literatur und insbesondere die tüchtige Bibelkenntnis, welche in denselben zutage tritt, können im Zusammenhalt mit einem ähnlichen Lob, welches der hl. Hieronymus um jene Zeit den Klerikern von Aquileja spendete, nur ein günstiges Licht auf die damalige Pflege der Studien in Oberitalien werfen. Daß der Verfasser sein Talent vor allem in den Dienst geistlicher Volksbildung zu stellen bezweckte, ist bereits oben aus dem volkstümlichen Charakter seiner Werke geschlossen worden und findet nun auch seine Erklärung in dem Umstande, daß er eben als Presbyter im Volke zu wirken berufen war.

Digitized by Google

Rezensionen.

Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. Eschatologische Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des Prof. Hermann Schell. Von Johann Stufler S. J. Innsbruck, Verlag von Felizian Rauch, 1903. IV u. 430 S.

Das vorliegende Werk will eine die Heiligkeit Gottes wahrende wissenschaftliche Erklärung der ewigen Verstockung der Verdammten bieten. Es behandelt also eines der schwierigsten Probleme der spekulativen Theologie, das gerade in unserer Zeit dringender denn je eine befriedigende Lösung erheischt, weil einerseits antichristliche Philosophen, Eduard von Hartmann an der Spitze, wegen des schrecklichen ewigen Loses eines großen Teiles der Menschheit greuliche Vorwürfe gegen den Gott der Offenbarung geschleudert haben, und weil andererseits Prof. Schell den Feinden des Christentums gegenüber die Heiligkeit Gottes nur dadurch glaubte sicherstellen zu können, daß er eine ganze Reihe von Sätzen preisgab, ja mit Heftigkeit angriff, welche bisher als zweifellose Dogmen der katholischen Kirche gegolten haben.

Der erste Teil — Grundlegende Voruntersuchungen — bestimmt den Begriff der Verstocktheit und legt die katholische Lehre von der Verstocktheit der Verdammten klar. Damit gewinnt der Verfasser ein festes Fundament sowohl für die Kritik an den scholastischen Theorien als auch für seine eigene Lösung des dunklen Problems. ‚Es wäre ungerecht, den Scholastikern vorzuwerfen, sie hätten bei der wissenschaftlichen Behandlung der vorliegenden Frage gar keine Rück-

Digitized by Google

sicht auf die Offenbarungsquellen selbst genommen. Ein flüchtiger Blick in ihre Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus oder zum ersten Teil der Summa des hl. Thomas genügt, um das Unbegründete eines solchen Vorwurfes einzusehen. Gleichwohl läßt sich nicht leugnen, daß dies nicht in hinreichendem Maße geschehen ist. Denn man berief sich nicht bloß auf Texte der hl. Schrift, die, im Zusammenhang betrachtet, nichts beweisen, sondern, was noch schlimmer ist, man überging mit Stillschweigen manche Texte der hl. Schrift und besonders der hl. Väter, welche über die vorliegende Frage Licht verbreiten. Ich glaube nicht zu viel zu behaupten, wenn ich sage, daß wohl gar manche Hypothese zur Erklärung der Verstocktheit der Verdammten in alter und neuer Zeit nicht aufgestellt worden wäre, wenn deren Vertreter die Lehre der hl. Schrift und der Väter besser gekannt hätten' (S. 16).

Namentlich werden die Dogmatiker dem Verfasser Dank wissen für die eingehende Untersuchung der Lehre der hl. Väter. Es ist ein umfassendes Material, mit dem folgende Thesen als ihre Doktrin erhärtet werden:

‚I. These. Nur das irdische Leben ist dem Menschen gegeben, sein Heil zu wirken; nach dem Tode ist die Zeit der Reue und Buße vorüber; im Jenseits gibt es keine Bekehrung, keine Vergebung der Sünden, keine Hoffnung auf Verzeihung mehr; wer daher in der Sünde stirbt, ist unrettbar auf ewig verloren.'

‚II. These. Der Grund der Unmöglichkeit, nach dem Tode Buße zu tun, ist nach den hl. Vätern kein innerer, im freien Willen der Verdammten liegender, sondern er besteht darin, daß Gott der unbußfertig Verstorbenen sich nicht mehr erbarmen will und sie auf ewig von seiner Gnade ausschließt.'

‚III. These. Die Verdammten werden von bitterer, aber nutzloser Reue über ihre Sünden gequält. Nur auf Erden hat die Reue heilende Kraft, im Jenseits dient sie zur Vermehrung der Qualen.'

‚IV. These. Die Verdammten sind unfähig, irgend einen moralisch guten Akt zu setzen, gleichwohl aber begehen sie keine formellen Sünden mehr.'

Der Theologe, welcher mit den Hypothesen vertraut ist, welche von den Scholastikern zur Erklärung der ewigen Verstockung aufgestellt worden sind, sieht sofort, daß mit den obigen vier Thesen nicht bloß unbedeutende Lehrer, sondern auch der hl. Thomas selbst und Suarez abgewiesen werden. Wäre es Stufler gelungen, wie die

Digitized by Google

drei ersten, so auch den vierten Satz u. zw. speziell den zweiten Teil desselben als moralisch allgemeine Väterlehre zu erweisen, so würde sein eigener Lösungsversuch in allen Punkten als unmittelbare Konsequenz aus der Offenbarungslehre sich ergeben. Leider sind die direkten Zeugnisse der Väter für den letzten Satz viel zu wenig zahlreich, wie S. 159 auch zugegeben wird.

Der zweite Teil — die spekulative Erklärung der Verstocktheit der Verdammten in der scholastischen Theologie — gibt zunächst die Kritik der von den Theologen aufgestellten Theorien. Der Reihe nach werden der hl. Thomas und die thomistische Schule, Ägidius a Columna und Skotus, Peter de Palude, Marsilius von Inghen, Vasquez und Molina, die Nominalisten, Gregor von Rimini, Suarez u. a. besprochen. Wer dies Durcheinander von sonderbaren Ansichten an seinem Geiste vorüberziehen läßt, wird wohl gerne zugeben, daß unser Problem durch die Scholastik keine endgültige Lösung gefunden hat. Darin kann ihn die eingehende, aus den Quellen der Offenbarung und aus den Prinzipien der scholastischen Philosophie selbst geschöpfte, klare und scharfsinnige Kritik Stuflers nur bestärken.

Es ist Prof. Schell, der das Problem unter Berücksichtigung der modernen Gegner des Offenbarungsglaubens behandelte, gewiß nicht zu verargen, daß er sich durch keine der scholastischen Theorien befriedigt fühlte und entschieden gegen dieselben Stellung nahm. Die hergebrachten Hypothesen bekämpft Stufler ebenso energisch wie Schell, wenn auch nicht immer mit den gleichen Waffen. Beide suchen eine neue Bahn zum Ziele zu finden, dabei gehen aber ihre Wege diametral auseinander.

St.s Lösungsversuch ist durch die folgenden Sätze charakterisiert: A. Es ist den Verdammten schlechthin d. i. physisch unmöglich, Gott im eigentlichen Sinne zu lieben. B. Der Verdammte haßt Gott notwendig. C. Die Verdammten können ihre in der Prüfungszeit begangenen Sünden nicht mehr mit einem überlegten, freien Akte bereuen, insofern dieselben eine Beleidigung Gottes sind. D. Die Verdammten können nicht mehr den freien, überlegten Willen haben, in Zukunft das Sittengesetz zu beobachten. E. Es läßt sich nicht streng beweisen, daß die Verdammten ohne Unterbrechung Akte setzen, welche im Widerspruch zum Sitten-

Digitized by Google

gesetz stehen. F. Die sogenannten Sünden der Verdammten sind keine eigentlichen, formellen Sünden, keine subjektiv moralisch schlechten, imputierbaren Akte, weil sie die Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös verloren haben. Es gibt also in der Hölle keinen eigentlichen Fortschritt mehr im Moralisch-Bösen.

Diese ganze Theorie steht oder fällt mit der Richtigkeit oder Falschheit des ersten Satzes. Die andern ergeben sich aus demselben mit logischer Notwendigkeit. Meines Erachtens hat der Verfasser die physische Unmöglichkeit einer eigentlichen Gottesliebe in den Verdammten aus den Grundlehren der aristotelisch-thomistischen Psychologie hinsichtlich des affektiven Lebens in einer Weise erbracht, daß jeder Thomist zugestehen muß: falls die Verdammten nicht durch den Tod selbst verhärtet sind, werden sie es jedenfalls durch das göttliche Urteil der ewigen Verwerfung. Aus diesem folgt mit psychologischer Notwendigkeit die Verzweiflung, aus dieser die Abkehr von Gott. So unmöglich es den Verdammten ist, sich in ihre wenn auch noch so gerechte Strafe zu ergeben, so notwendig hassen sie den wenn auch noch so gerechten Urheber derselben. Mit diesem Hasse ist unvereinbar eine Reue über die Sünde, insofern sie eine Beleidigung des gehaßten Gottes ist, nicht minder der Entschluß, nach Gottes Anordnung zu leben. Wo aber die Freiheit zum Sittlich-Guten aufgehoben ist, da gibt es auch trotz der Wahlfreiheit zwischen verschiedenen bösen Akten keine formellen Sünden mehr. — Die Heiligkeit Gottes ist bei diesem schauerlichen Prozesse vollkommen gewahrt. Gerade die Heiligkeit Gottes fordert, daß der Herr ein Ende der Prüfungszeit feststelle. Ist dieses gekommen, dann nötigt die Sünde den unendlich heiligen Gott, das Verwerfungsurteil zu sprechen. Die Sünde stürzt daher ihr Opfer in die ewige Qual und wilde Verzweiflung; die Sünde reißt den Verworfenen zum Gotteshasse fort, erstickt in ihm die Möglichkeit jeglicher wahrhaft guten Handlung, macht ihn mit einem Worte zum Satan.

Der dritte Teil — das Problem des ewigen Todes bei Schell — umfaßt weit über die Hälfte des Buches und wird jedenfalls lebhaftes Interesse in weiten Kreisen erwecken. Die Theorie Schells über die Verstockung der Verdammten läßt sich in den Satz zusammenfassen: Die Verdammten sind verstockt, weil und so lange sie mit freiem Entschlusse an ihrer Abkehr von Gott festhalten.

Mit diesem Satze aber verbindet Sch. eine ganze Reihe von neuen Doktrinen, die, wenn sie richtig sind, eine radikale Umwand-

Digitized by Google

lung der bisherigen katholischen Dogmatik und Moral fordern. Stufler geht dem Würzburger Dogmatiker auf allen seinen Gedankengängen nach, wendet sich dann zu den grundlegenden Prinzipien seiner Eschatologie und zeigt, zu welchen Behauptungen sie ihren Urheber geführt haben. Der Leser wird sich bald überzeugen, daß es sich hiebei nicht um Schulmeinungen, nicht um theologische Kontroversfragen, sondern um die Fundamente der christlichen Glaubens- und Sittenlehre handelt. In Frage steht die katholische Lehre über Sünde, Gnade, Rechtfertigung, Erlösung, Freiheit, Gericht, Hölle u. s. w. Greifen wir zur Erläuterung nur einen Punkt heraus. Nach Schell ist Todsünde nur die Sünde wider den hl. Geist. Die Sünde wider den hl. Geist wird definiert als ‚die vollbewußte und offene Ablehnung der höheren Wahrheit, die grundsätzliche Negation des sittlichen Gesetzes, der religiösen oder sittlichen Bestimmung, Verpflichtung und Aufgabe überhaupt, oder der übernatürlichen Gottes- und Nächstenliebe insbesondere, sei es im allgemeinen, sei es für die eigene Person' (Dogm. III, 1. S. 390). Nehmen wir nun einen Menschen, der nach vielen Jahren wieder einmal zur hl. Kommunion gehen will. Er erforscht pflichtgemäß sein Gewissen. Er hat aus Leidenschaft im fortwährenden Ehebruch gelebt; seinen Vater hat er insgeheim aus dem Leben geschafft, weil er die Erbschaft für die Befriedigung seiner Genußsucht bedurfte; um sich aus Verlegenheiten zu ziehen, hat er mehrere Meineide geschworen; um nicht in den Ruf eines Klerikalen zu kommen, hat er die Kirchengebote gewöhnlich nicht beobachtet; bloß aus leidiger Geldgier hat er seine Nächsten nicht selten arg betrogen; die übrigen Sünden sind weniger bedeutend. Das Zeugnis aber kann er sich mit ruhigem Gewissen geben: ‚die vollbewußte und offene Ablehnung der höheren Wahrheit, die grundsätzliche Negation des sittlichen Gesetzes ꝛc.' lag mir vollständig ferne. Der Mann kann also ohne Beicht zum Tische des Herrn treten; er hat keine Todsünde begangen, er hat das Gnadenleben in sich nicht vernichtet, die Kindschaft Gottes nicht verloren. Schell kann dem unmöglich widersprechen. Er knüpft ja die angeführte Definition gerade an die richtige Lehre an, daß die Todsünde durch ihre Natur von der Kommunion des Leibes Christi ausschließe. Was wird aber aus dem Bußsakramente werden, wenn solche Ansichten in das Bewußtsein des christlichen Volkes übergehen und die Priester darnach ihr Amt verwalten? — Und doch ist das nur eine von den vielen überraschenden Lehren, welche der berühmte Theologe allein auf dem Gebiete der Eschatologie aufstellt. Noch

Digitized by Google

weiter auf einzelnes einzugehen, müssen wir uns versagen. Möge sich der Leser selbst überzeugen. Stufler bietet eine klare Darstellung aller eschatologischen Anschauungen Schells, wofür ihm die gewiß Dank wissen werden, welche über die undurchdringliche Dunkelheit der Sprache Sch.s klagen. Dann übt er an dem ganzen neuen System eine durchaus sachliche, aber durch die Kraft der eschatologischen und philosophischen Argumente gewuchtige Kritik. Meines Erachtens ist die Kluft zu weit, welche die traditionelle Dogmatik von den neuen Doktrinen trennt, zu zahlreich sind die Sätze, denen bestimmte dogmatische Entscheidungen von Konzilien oder Päpsten entgegenstehen, zu schneidend der Gegensatz zur communis fides ecclesiae, zu häufig und zu kraß die aufgedeckten Widersprüche, als daß ein Dogmatiker sich bewogen fühlen könnte, zur neuen Schule überzugehen.

An das eben kurz besprochene Werk wird sich voraussichtlich eine lebhafte Kontroverse anschließen. Möge dieselbe stets würdig ohne persönliche Verdächtigung geführt werden. P. Stufler anerkennt bei aller Entschiedenheit seiner Stellungnahme die gute und reine Absicht seines Gegners. Möge auch ihm der Vorwurf unedler Motive erspart bleiben.

Innsbruck. Joseph Kern S. J.

Der Zweck heiligt die Mittel. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre. Von M. Reichmann S. J. Ergänzungshefte zu den ‚Stimmen aus Maria-Laach'. (86). Freiburg, Herder, 1903. VI. 160 S.

Es ist ein saueres und mühevolles Stück Arbeit, das R. durch diese Schrift unternommen hat; es wird ihm aber auch der Dank der katholischen Theologen, vorab der Apologeten, nicht vorenthalten bleiben. Veranlaßt wurde diese Arbeit durch Otto Zöcklers Auslassungen in der 3. Auflage der Herzog'schen Realenzyklopädie unter dem Titel ‚Jesuitenorden', ganz besonders aber durch das Broschürchen desselben Verfassers: ‚Die Absichtslenkung oder Der Zweck heiligt die Mittel' (Gütersloh, 1902). In dem Abschnitte, der diesem Schriftchen gewidmet ist, kann R. dem Verf. mit Recht Vorwürfe machen, wie sie für einen Schriftsteller nicht vernichtender sein können. Plagiate, Mißverständnisse, Unwissenheit, nicht verstandene Zitate, das alles hat er ihm mit zweifelloser Sicherheit nachgewiesen,

Digitized by Google

daß man das Urteil unmöglich unterdrücken kann, die Wissenschaft ist in Zöcklers Schrift zur Marktschreierin geworden.

Im übrigen hat R. ein Dreifaches mit überzeugender Klarheit ans Licht gestellt. Zunächst die katholische Lehre über die ‚Absichtslenkung' bei den Kirchenvätern, bei den Scholastikern und bei den späteren Theologen bis auf unsere Zeit herab. Aus diesem Teile der Schrift ergibt sich, wie diese Lehre seit den ersten Anfängen der Kirche von allen katholischen Theologen durch alle Jahrhunderte herab in ungetrübter Reinheit dargestellt und im christlichen Leben angewendet wurde. Aus eben dieser Lehre und dem Einfluß der Absicht auf das christliche Leben wird aber auch der ständige Vorwurf der protestantischen Schriftsteller glänzend widerlegt, ‚daß in der katholischen Kirche die äußere Werkheiligkeit alles, die innere Gesinnung nichts bedeute'. Von den Vätern und den Theologen wird im Gegenteile die innere Gesinnung, in welcher die äußeren Handlungen geschehen sollen, so nachdrücklich betont und so hoch gewertet, daß man in einzelnen Fällen sogar Mühe hat, ihre Redewendungen vor Übertreibungen zu schützen.

Es mußte im vorhinein für jeden verständigen Schriftsteller klar sein, daß nie ein Jesuit, weder ausdrücklich noch ‚transparent', den verwerflichen Grundsatz gelehrt habe: ‚Der Zweck heiligt die Mittel'. Denn so kurzsichtig und unwissend ist kein katholischer Moralist — auch ein Jesuit nicht — daß er eine so einfache, elementare Lehre der christlichen Ethik, wie es die Lehre von der Absichtslenkung ist, nicht verstünde. Es ist auch nie eine Spur der verpönten Lehre in irgend einer Jesuiten-Schrift entdeckt worden, wie sie auch nie von einem katholischen Schriftsteller den Jesuiten zum Vorwurf gemacht wurde[1]). Wie konnte ihnen trotzdem ein so ungeheuerlicher Vorwurf gemacht werden? wie konnte er sich durch dritthalb Jahrhunderte erhalten? wie kann er heute noch mit geradezu fanatischer Erregtheit immer noch erhoben werden?

[1]) Unter den katholischen Theologen hat nur Koch in Tübingen das unbeneidete Verdienst, dem Protestanten Otto Zöckler die lügenhafte und verleumderische Behauptung nachgeschrieben zu haben (vgl. ‚Litterarische Rundschau' 1902 Sp. 340). Was für jeden vorurteilsfreien Gelehrten im vorhinein schon feststand, davon hätte sich Koch durch einen ganz flüchtigen Blick in die Quellen, und namentlich in die Abhandlungen der Moralisten aus dem Jesuiten-Orden ‚De moralitate actuum humanorum' überzeugen können: es ist neuerdings von Reichmann für jeden, der sehen will, bis zur Evidenz nachgewiesen worden.

Digitized by Google

An zweiter Stelle wird von R. ‚ein erster Versuch gemacht, diese Frage wenigstens in großen Zügen zu beantworten'. Das Kapitel ‚Geschichte der Anklage auf Intentionalismus' ist ebenso interessant, wie lehrreich. Es zeigt, wie von Pascal, dem Erfinder dieses Vorwurfes, bis auf Harnack, Zöckler und dem evangelischen Bunde des heutigen Tages mit blinder Wut die äußerste Anstrengung gemacht wird, die Moral der Jesuiten in der wissenschaftlichen und volkstümlichen Literatur als ein wahres Scheusal hinzustellen. Es zeigt aber auch, daß auf der ethischen Literatur des Protestantismus eine unaustilgbare Makel haftet, welche den gerühmten Glanz der Wissenschaftlichkeit gewaltig trübt, und daß die Moral der Protestanten an Ehrlichkeit und Gediegenheit von der katholischen Ethik um Bergeshöhen überragt wird.

An dritter Stelle wird aus einer Unzahl von Schriften der Nachweis geliefert, daß der unsaubere Grundsatz: ‚Der Zweck heiligt die Mittel', den jeder Protestant mit sittlicher Entrüstung den Jesuiten zum Vorwurf macht, in der protestantischen Literatur durch mehr als zwei Jahrhunderte hindurch in seiner ganzen Nacktheit gelehrt und von Protestanten ohne Scheu im Leben angewendet wird. R.s Schrift verdient weite Verbreitung und viele Leser.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung, quellenmäßig dargestellt von P. Heinrich Denifle O. P. Erster Band. Mainz-München, Kirchheim'sche Verlagsbuchhandlung, 1904. S. XXXI, 860.

Ein Lutheraner besuchte seinen Freund, der Predigtamtskandidat war, und fand ihn nicht im Zimmer. Auf dem Tisch lag ein Band von Luthers Werken. Er griff nach dem Buch und las so lange, bis der Kandidat hereintrat. ‚Aber', rief er diesem zu, ‚was ist doch das für eine Lektüre, mit der Du Dich befaßt? Ich finde, sie ist horrend'. ‚Sieh Dir den Titel an', lautete die Antwort. Der Freund las: „‚Luthers sämtliche Werke". Unbegreiflich', sagte er, ‚so etwas hätte ich nicht für möglich gehalten'. Der andere: ‚Ja freilich, wir kennen unsern Luther nicht'. Was dieser Predigtamtskandidat, der später katholisch geworden ist, gestand, das gilt von den meisten Protestanten: Sie kennen Luther nicht. Die Lutherbiographen ihrer Konfession wissen von ihm zu erzählen, daß er einst ein eifriger, den

Digitized by Google

strengsten Abtötungen ergebener Mönch gewesen, daß er durch den Gedanken an den zürnenden Richter und an die Höllenstrafen oft und oft im tiefsten Innern erschreckt worden sei. Da habe ihm endlich in gnadenreicher Stunde die Bibel, welche er bisher im Sinne der Kirche, also falsch, verstanden, das wahre Heil eröffnet. Er lernte durch seine Erklärung von Röm. 1, 17 den gnädigen Gott kennen und gelangte so zum Frieden der Seele. Luther habe durch diese Tat nicht bloß sich, sondern die Welt aus den Banden der papistischen Knechtschaft erlöst.

Diese für Luther sehr schmeichelhafte Darstellung seiner Entwicklungsgeschichte ist unhistorisch. Wer von ihr ausgeht, versteht Luther nicht. Unhistorisch ist auch die Ansicht, welche seit längerer Zeit in katholischen Kreisen festgehalten wird, daß Luther im Kloster ein allzu eigenwilliger Skrupulant gewesen und aus Mangel an Fügsamkeit in das entgegengesetzte Extrem gefallen sei: Ich kann nichts; der Glaube allein macht selig. Es ist das Verdienst Denifles, in dem oben angezeigten Werke die Unhaltbarkeit dieser Beurteilungen Luthers auf breitester Grundlage nachgewiesen zu haben. Gleichzeitig mit dem Erscheinen des Buches hat Grisar in der Literarischen Beilage der Kölnischen Volkszeitung 1903 Nr. 44 dieselbe Anschauung ausgesprochen, die sich somit zum vorhinein dadurch empfiehlt, daß zwei Forscher sie vertreten.

Jene beiden Meinungen über die erste Entwicklung Luthers stützen sich allerdings auf die Aussagen Luthers selbst, aber es sind Aussagen, die einer späten Zeit angehören, einer Zeit, in welcher er die nötige Ruhe des Urteils über seine eigene Vergangenheit verloren hatte. Daraus würde allerdings noch nicht folgen, daß sie ganz gewiß unrichtig, sondern nur, daß sie von zweifelhaftem Werte sind. Eine Kritik derselben wird sodann vornehmlich deshalb nicht abzuweisen sein, weil die Äußerungen Luthers über die Jahre seiner Entscheidung in vielen anderen Punkten, d. h. in solchen, welche nicht gerade seinen Entwicklungsgang betreffen, sicher falsch sind, und weil im allgemeinen sein Hang zu Verfälschung der Wahrheit durch unwiderlegliche Zeugnisse erwiesen ist. Die Frage, ob er physisch und psychisch normal gewesen, kommt dabei gar nicht in Betracht.

Einige von den vielen Belegen, welche Denifle für die große Unzuverlässigkeit der Aussagen Luthers erbringt, mögen hier namhaft gemacht werden. In seiner Schrift über die Mönchsgelübde vom Jahre 1521 sagt Luther: Ecce ego vovi totam Augustini

Digitized by Google

regulam. Er will dadurch den Eindruck erwecken, daß er jeden Satz, jede Mahnung der Regel gelobt habe. Wenn es also heißt: Nec eant ad balnea sive quocunque ire necesse fuerit minus quam duo vel tres, so hat er, wenn er als Eremit nicht in Begleitung anderer ging, das Gelübde gebrochen: Hoc vovi usque ad mortem servare, *ut expresse habet forma voti* S. 67), eine offenbare Unwahrheit, und Luther selbst wußte sehr gut, daß er ein solches Gelübde nicht gemacht hatte.

In derselben Schrift versichert Luther, er sei im Ungewissen, mit welchem Gemüte er seine Profeß abgelegt habe. Zwölf Jahre später schreibt er mit voller Bestimmtheit: ‚Was habe ich gelobt, da ich meine Möncherei gelobt habe? Ich habe müssen freilich diese Meinung geloben: Ewiger Gott, ich gelobe Dir ein solch Leben, darin ich nicht allein Deines lieben Sohnes Tauf, Blut und Leiden gleich bin und damit hinfüro seines Blutes und Leidens nichts bedarf und mir wohl selbst hinfüro durch meine Werk einen Weg machen will zu Dir. Er darf mein Weg nicht sein und hat schändlich gelogen, da er spricht: Niemand kommt zum Vater, denn durch mich ... Daß solches die Meinung sei gewest meines Gelübdes, kann kein christlich Herz leugnen. Denn es ist die offenbarliche Wahrheit, daß wir unsere Mönchtaufe für unsere Heiligkeit gehalten haben und unsere guten Werke dem gemeinen Christenmenschen mitgeteilt und verkauft haben. Das ist am hellen Tage, und die Steine müssen Ja dazu sagen‘ (S. 247). Luther wußte, daß diese Behauptung eine Ungeheuerlichkeit war, zu der er seine Zuflucht nahm, um die Geister gegen die Ordensgelübde zu verhetzen. Vgl. 72 f. 77 f. 81 f.

Luther kannte durch mehrjährigen Gebrauch sein Brevier und sein Missale. In diesen rituellen Büchern war die kirchliche Lehre von dem Unvermögen des Menschen, von der Gnade, von der Heiligenverehrung klar und in den verschiedensten Wendungen niedergelegt. Luther hat seiner Zeit bewiesen, daß er diese Lehren der Kirche wohl verstanden hat. Dennoch wagte er es später, eben diese Lehren bis zur Unkenntlichkeit zu entstellen und seine Phantasieen der Kirche zur Last zu legen (S. 416 ff.).

Höchst bezeichnend ist auch die Art, wie Luther ein Wort des hl. Bernhard gedeutet hat, um diesen zu einem Zeugen für die Verwerfung des Ordensstandes zu stempeln. Er schreibt: ‚Als Bernhard einmal zu Tode krank war, hatte er kein anderes Bekenntnis als dieses: Tempus meum perdidi, quia perdite vixi‘. Daraus

Digitized by Google

folgerte Luther, daß St. Bernhard das Leben in Armut, Keuschheit und Gehorsam ein böses genannt, durch dieses Bekenntnis seine Gelübde zu nichte gemacht habe und zu Christus zurückgekehrt sei (S. 56 ff.). Doch zunächst hat der hl. Bernhard diese Worte nicht gesprochen, als er zu Tode krank war, sondern in einer seiner Predigten über das Hohe Lied. Im Jahre 1518 war sich Luther noch bewußt, daß die Erklärung des Heiligen das Bekenntnis einer demütigen, reinigen Seele war und nichts weiter. Drei Jahre später aber sah er in ihnen die Verurteilung des Ordensstandes — als würde ein Laie, der von sich dasselbe Geständnis ablegt wie St. Bernhard, damit die Gebote Gottes verurteilen, gegen die er sich öfter vergangen hat.

Im Jahre 1521 beklagte sich Luther darüber, daß der Papst die Ehe den Ordensleuten verboten habe, wie er an gewissen Tagen die Fleischspeisen verbiete. Er bemerkt ausdrücklich, daß der Papst nicht auf eine Stufe mit Tatian zu stellen sei, der die Ehe an sich als sündhaft und schlecht verdammt hätte. Später, namentlich von 1533 an, erschien es ihm zweckmäßiger, in seinen Beschuldigungen weiter zu gehen. Die Kirche und Tatian mußten jetzt den gleichen Irrtum gelehrt haben. Ja, er legte sich selbst für die Zeit, da er noch Mönch war, eine Ansicht bei, die er gar nicht gehegt, die er vielmehr bekämpft hatte. Er schreibt um 1540: ‚Die Papisten haben den Ehestand als von Gott verdammt verboten. Die verpesteten Papisten und Häretiker haben aus allen Worten und Handlungen der Eheleute Todsünden gemacht. Und ich selbst, da ich noch Mönch war, hatte dieselbe Ansicht, daß der Ehestand ein verdammter Lebensstand sei‘. Ein Jahr vor seinem Tode predigte er: Der Ehestand ‚soll nicht, wie der Papst samt den Seinen tut, als ein stinkender und unreiner Stand verdammt und verworfen werden‘, als ‚ein beschissen Sakrament‘ (S. 252 ff.).

Denifle hat mit gewohnter Gründlichkeit die Beweise für die Unwahrhaftigkeit Luthers in einer Fülle geboten, daß an der sich aus ihnen ergebenden Tatsache nicht gerüttelt werden kann. Und der so ungemein subjektive Luther sollte ohne weiteres dort Glauben verdienen, wo er in späteren Jahren sich über den eigenen Seelenzustand während seiner Ordenszeit ausspricht? Sicher ist, daß Luther in der ersten Zeit seines Ordenslebens ernstlich bemüht war, Gott dem Herrn treu zu dienen. Der Verfall begann nicht in Erfurt, sondern in Wittenberg, als er das innere Leben vernachlässigte (S. 110),

Digitized by Google

in äußeren Arbeiten aufging und durch seinen Stolz der Gnade den Weg mehr und mehr versperrte (S. 397. 432. 438). Die wilde Natur forderte ihre Rechte; er unterlag dem Ansturm der Leidenschaften. Luther hatte ehedem sehr richtig diesen psychologischen Prozeß geschildert, wie der Mensch, dem der Gebetsgeist und die Demut abgeht, den Lockungen der Begierlichkeit unfehlbar unterliegt. Er sollte an sich selber diese bittere Erfahrung machen (S. 454). Es war eine Erfahrung, die für seine Gesamtlehre von ausschlaggebender Bedeutung werden sollte. Aus der eigenen, verschuldeten Armseligkeit leitete er schon 1515 den verhängnisvollen Satz ab: ‚Die Begierlichkeit ist unüberwindlich'. Das ist unter wiederholter Berufung auf einen in der vatikanischen Bibliothek aufbewahrten, noch ungedruckten Kommentar Luthers zum Römerbrief der von Denifle mit Nachdruck betonte Angelpunkt der Lutherschen Lehre und ihr Schlußstein zugleich. Sie ist der einzige feste Punkt in derselben, während alles übrige je nach Bedarf zurecht gelegt und geopfert wurde (S. 592). Die Begierlichkeit wurde für Luther zur unaustilgbaren Erbsünde. Man begreift, wie er sagen konnte, der Satz der Theologen, daß die Eingießung der Gnade und die Vergebung der Sünde im selben Augenblick geschehe, habe ihn fast zu Verzweiflung gebracht (S. 411 f.). Aber das Bedürfnis der Rechtfertigung blieb auch einem Luther. Bei der angenommenen absoluten Schlechtigkeit des Menschen konnte sie nur eine rein äußerliche sein. Sie besteht in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi. Wir werden durch keine heiligmachende Gnade wahrhaft gereinigt und geheiligt, sondern wir bleiben schlecht, doch Christus ist ‚vor Gottes Augen unser Schanddeckel' (S. 493[6]), und zwar wird er es durch unsern Glauben, der nach Luther wesentlich Vertrauen ist. Eine weitere Entwicklung erfuhr die Lehre Luthers durch das Dogma von der Heilsgewißheit, die ihn anfangs nicht beschäftigt hatte. Sie ging als ‚magische Wirkung' (S. 446[4]) aus seiner Lehre von der Rechtfertigung hervor und wurde bereits im Jahre 1519 von ihm ausgesprochen (S. 480). Von nun an geht es mit Riesenschritten vorwärts auf der abschüssigen Bahn. Schon 1521 sagt Melanchthon im Sinne Luthers, daß ‚ihnen' die Sorge übertragen worden sei, das christliche Volk zu regieren, und wer immer die Ruhe der Kirche störe, **ille ut a Christo, ita a nobis etiam, quibus regendi christiani populi cura demandata est, anathema erit** (S. 736[3]). Kein Wunder; denn Luthers Wort war Gottes Wort. Im Jahre 1523 sagt er mit dem ganzen Trotz,

Digitized by Google

dessen seine Seele fähig war: ‚So es geschehe, daß ein, zwei, hundert, tausend und noch mehr Concilia beschlössen, daß die Geistlichen ehelich werden möchten, . . . so wollte ich eher durch die Finger sehen und Gottes Gnade vertrauen demjenigen, der sein Leben lang eine, zwei oder drei Huren hätte, als demjenigen, der ein eheliches Weib nehme nach solchem Conciliabeschluß und sonst außer solchem Beschluß keines nehmen dürfte. Und wollte auch allen an Gottes Statt gebieten und rathen, daß Niemand aus Macht solchen Beschlusses ein Eheweib nehme bei Verlust seiner Seele Seligkeit, sondern sollt nun allererst keusch leben, oder, wo ihm das unmöglich wäre, in seiner Schwachheit und Sünde nicht verzagen und Gottes Hand anrufen‘ (S. 299). Es war ihm der Gedanke geläufig geworden, daß er der antipapa sei oder auch unus de antipapis und zwar revelatione divina ad hoc vocatus, der Papst aber der adversarius Christi (S. 736[2]). Daher der Segensspruch Luthers, als er sich dem Tode nahe glaubte, an die Seinen: Impleat vos dominus benedictione sua et odio papae.

Ein merkwürdiges Licht fällt auf das neue Evangelium, wenn man über Luthers sittlichen Zustand die Berichte liest, welche ungefähr derselben Zeit angehören, in welcher er sein neues Evangelium gewann. ‚Ich weiß‘, sagt er 1520, ‚daß ich nicht demgemäß lebe, was ich lehre‘ (S. 110). Noch klarer sind die Worte vom Januar 1519: ‚Ich weiß wohl, wie es ist. Wenn die Anfechtung kommt, so ist das Auge schon blind‘ (S. 111). Und dann: die Begierlichkeit ist ja nach Luther unüberwindlich. Es ist nicht nötig, hier die kläglichen Geständnisse über sein ungezähmtes Fleisch zu wiederholen. Bezüglich der Trunksucht, einer Mutter der Unzucht, hielt es Luther manchmal für geraten, ausdrücklich in seinen Briefen zu vermerken, daß er in der Morgenstunde schreibe und ‚jetzt nicht trunken‘ sei (S. 113. 860). Anders verhielt es sich, wenn er als Doctor plenus unterzeichnete. An seine ‚liebe Jungfrau Kethe‘ schreibt er: ‚Ich fresse wie ein Böhme und saufe wie ein Deutscher; das sei Gott gedankt‘. Zum Verständnis dieser Erklärung diene folgende Auslegung: ‚Es muß ein jegliches Volk seinen eigenen Teufel haben.. Unser deutscher Teufel wird ein guter Weinschlauch sein und muß Sauf heißen, daß er so durstig und hellig ist, der mit so großem Saufen Weins und Biers nicht kann erkühlt werden . . . Der Sauf bleibt ein allmächtiger Abgott bei uns Deutschen und tut wie das Meer und die Wassersucht: das Meer wird nicht voll von so

Digitized by Google

vielen Wassern, die drein fließen, die Wasserſucht wird vom Trinken durſtiger und ärger' (S. 295[3]). Nach der Ausſage des Juſtus Jonas ſcheint Luther jeden Tag toll und voll geweſen zu ſein; er pflegte jeden Tag ſein Schlafgemach anzuſpeien. Aber hatte er bei alledem nicht den unverrückbaren Halt der Heilsgewißheit? Allerdings in der Theorie. In der Praxis hat ihn dieſe Heilsgewißheit verlaſſen, und im Angeſicht des Todes erſchien ihm eine ſchnarchende Sau als das Ideal des ſeligen Lebens (738 ff.).

Trotzdem erblickt Harnack gerade in jener eingebildeten Heilsgewißheit Luthers Größe. Der Berliner Theologe ſchreibt: ‚Luther war nur groß in der am Evangelium d. h. an Chriſtus wieder entdeckten Erkenntnis Gottes ... Der lebendige Glaube an den Gott, der in Chriſtus der armen Seele zuruft: **Salus tua ego sum**, die gewiſſe Zuverſicht, Gott ſei das Weſen, auf das man ſich verlaſſen kann — das war die Botſchaft Luthers an die Chriſtenheit' (S. 118 f.). Groß war Luther ohne Zweifel, ein Titane im Zerſtören. Kein Deutſcher vor und nach ihm hat mit ähnlicher Gewalttätigkeit an dem Ruin des Chriſtentums gearbeitet wie er. Was er noch ſtehen gelaſſen hatte, damit haben die Epigonen in konſequenter Durchführung des Syſtems der Willkür aufgeräumt. Gerade die Stimmführer unter ihnen ſind bekanntlich keine Chriſten mehr; ſie leugnen das Grunddogma des Chriſtentums, die Gottheit Chriſti. Denifle gebührt aufrichtiger Dank, daß er die Unwiſſenheit Luthers, ſeine Unwahrheit und die des Luthertums durch echte Kritik und geſunde Theologie beleuchtet hat, umſo mehr, da die prinzipiellen Darlegungen des Verfaſſers von aller Halbheit und Verſchwommenheit frei ſind. Hätte man katholiſcherſeits ſtets ſo gründlich gearbeitet und ſtets ſo verſtändlich geredet, nie und nimmer würde die Geſchichte mit ſo tollen Lügen belaſtet worden ſein, nie und nimmer wäre auch nur das ſchöne Wort ‚Reformation' zur Bezeichnung einer Erſcheinung aufgekommen und geblieben, in welcher die Korruption des ausgehenden Mittelalters ihren tiefſten Tiefſtand erreicht hat.

Es lag in der Natur der Sache, daß ſich Denifle in ſeinem Werke mit den proteſtantiſchen Theologen vielfach abzufinden hatte. Mit den Herausgebern der Werke Luthers, mit den Lutherbiographen und anderen, die ſich mit dem ‚Vater der evangeliſchen Reformation' literariſch beſchäftigt haben, iſt er ſcharf ins Gericht gegangen. Am eingehendſten wurde Harnack berückſichtigt. Denifle hat ihm eine Aufmerkſamkeit geſchenkt, wie ſie ihm in dieſer Richtung bisher nie zu

Digitized by Google

teil geworden ist. Am Schluß wendet sich der Verfasser an die schuldlos irrenden Protestanten mit dem Wunsche, daß sie das Bild des historischen Luther ehrlich betrachten, vor allem daß sie beten und das wahre Christentum praktisch üben möchten. ‚Ich bin gewiß', das sind die letzten Worte des ersten Bandes, ‚daß, da die Hand Gottes nicht verkürzt ist, sie einmal in meinen Ruf einstimmen werden: „Los von Luther, zurück zur Kirche!"'[1])

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Karl Maria Kaufmann, Das Kaisergrab in den vatikanischen Grotten. Erstmalige archäologisch-historische Untersuchung der Gruft Otto II. Mit 8 Sondertafeln und 26 Abbildungen. München, Allgemeine Verlagsgesellschaft, 1902. Fol., IX, 63 S.

Über die Monumente der vormaligen St. Peterskirche schreiben ist aus dem doppelten Grunde schwer, weil die ältesten Mitteilungen sehr spärlich und ungenau sind und weil die archäologischen Schriftsteller Roms im 16. und 17. Jahrhundert viele rein willkürliche Annahmen eingeschleppt haben. Für das berühmte Grab Ottos II., das einzige Grab eines römisch-deutschen Kaisers zu Rom und neben dem ‚Grab des Präfekten' überhaupt das einzige zu St. Peter im Paradieshof selbst angelegte, sind wir hauptsächlich auf die Aufzeichnungen des Notars Giacomo Grimaldi vom Anfang des 17. Jahrhunderts, sowie auf die überbliebenen Maße des Monumentes angewiesen. Das Grab wurde bei der Erbauung der Vorhalle der jetzigen Peterskirche im Jahre 1610 in der heutigen Unterkirche (Le Grotte) von St. Peter wiederaufgerichtet, jedoch in ziemlich unvollständiger Weise. Von dort wurde sein charakteristischer Teil, der ungeheure Porphyrdeckel, im Jahre 1695 weggenommen, um zum Taufbecken der Peterskirche, wozu er gegenwärtig noch dient, verwendet zu werden.

Kaufmann hat in seiner überaus reich ausgestatteten Schrift den vormaligen Zustand und die Wandlungen des kaiserlichen Grabmonumentes untersucht und unter Beigabe von hübschen Tafeln mit Liebe, man darf sagen, mit enthusiastischer Liebe zur Darstellung gebracht. Die Beschreibung gipfelt in einer gut gezeichneten Rekonstruktion des alten Monumentes (S. 40). Der Verfasser geht aber noch weiter und legt ein ‚Projekt zur Aufstellung des Kaisergrabes in der Vorhalle der Peterskirche' vor (Taf. VIII), indem er den

[1]) Unter dem 2. XII. erfahre ich, daß Denifles Buch vollständig vergriffen ist.

Digitized by Google

Wunsch ausspricht, Kaiser Wilhelm II. möge nach diesem Vorschlage dem großen Ottonen im Eingang des heutigen St. Peter ein Denkmal bereiten lassen. ‚Arcam . . in pristinam formam redegit . . . imperator Guilelmus secundus' heißt es bereits in der auf genannter Tafel erscheinenden Inschrift.

Ich gestatte mir einige Bedenken vorzulegen.

Das ehemalige Grabmal bestand im wesentlichen aus drei Teilen: dem länglich viereckigen mit quadratischen Marmortafeln (Serpentin und weißer Marmor abwechselnd) bekleideten Baue, dem antiken römischen Sarkophag im Innern, der die Gebeine umschloß, und dem angeführten umfangreichen Monolith aus Porphyr, der auf dem ganzen ruhte. Dazu kam noch die metrische Inschrift an der vorderen Schmalseite gegen die Front der Basilika hin und nach Kaufmanns Annahme, auf die unten zurückgekommen ist, ein noch in der vatikanischen Unterkirche vorhandenes Mosaikwerk, Christus zwischen den Apostelfürsten darstellend.

Nun ist zunächst der viereckige Grabbau unter Verlust der kostbaren Platten wie der Inschrift nach Kaufmanns eigenen Nachweisen im Jahre 1610 durch einen anderen in Material und Formen sehr bescheidenen ersetzt worden, der eigentlich nur die Maße des früheren Baues wiedergibt (Taf. V). Diesen aber will Kaufmann nicht ganz, sondern etwa bloß zur Hälfte im jetzigen Atrium der Vatikankirche erneuert sehen, weil sonst seine Massivität dort sehr störend wirken würde.

Der römische Sarkophag ferner, in dem die Kaiserleiche einst lag, ist verloren gegangen. Die eifrigen Bemühungen Kaufmanns und anderer vor ihm, das nach Grimaldis Notiz (auf seiner Zeichnung des Sarkophags) in den Quirinal als Brunnentrog übertragene antike Kunstwerk wiederaufzufinden, sind vergeblich gewesen. Statt dessen umschließt in der Unterkirche ein anderer minder schmuckvoller, im Grabbaue vorne sichtbarer Marmorsarkophag des alten Roms seit der Übertragung die Gebeine des Kaisers. Diesen Nachfolger des ehemaligen Sarges mit seinem doch nur zweifelhaften Rechte auf die Restitution (von der forma pristina redet ja obige Inschrift) wünscht Kaufmann in das Atrium transferiert.

Drittens der großartige Porphyrdeckel, der eigentlich die Würde des Monumentes ausgemacht hatte. Mit diesem steht es kaum weniger schlimm, da seit seiner Einrichtung zum vatikanischen Taufbecken und noch mehr seit seiner teilweisen Umarbeitung jede Aussicht geschwunden ist,

Digitized by Google

ihn für den Neubau des Grabes erhalten oder verwenden zu können. Deshalb verzichtet auch der Verfasser auf denselben und möchte nur durch eine gemauerte Wölbung die Form des Deckels, und zwar zur Hälfte, nachgeahmt sehen.

Hier möchte ich bemerken, daß die Überlieferung, wonach der prächtige Porphyrstein ehemals Deckel des Sarkophags Kaiser Hadrians in dessen Mausoleum (Engelsburg) gewesen wäre, nicht den Glauben verdient, den Kaufmann ihr beimißt. Hadrian wurde gar nicht in einem Sarkophag bestattet, vielmehr wurden seine Überreste in einer prächtigen Urne in der mittleren Grabkammer des Mausoleums aufgestellt; auch sagt die älteste angebliche Quelle für jene Angabe, die ‚Descriptio plenaria totius urbis' (K. 23; Urlichs, Codex urbis Romae topogr. p. 106) weder, daß der Deckel vom Hadriansgrab stamme noch redet sie überhaupt vom Ottograbe; sie spricht bloß von einem coopertorium, das aus dem medius gyrus des Mausoleums komme, und läßt dieses auf das ‚Grab des Präfekten' im Paradies von St. Peter versetzt werden; das Präfektengrab aber ist hier nicht, wie Kaufmann nach Dionisi u. a. glaubt, mit dem Ottograb verwechselt, sondern ein ganz verschiedenes Monument.

Sodann dürfte der berühmte ungeheure Deckel des Ottograbes nicht ehemals zu einem Sarkophag gehört haben, sondern als Brunnenwanne zu einer der großen Fontänen, wie sie das alte Rom in der bekannten Zahl und Pracht besaß. Von einer solchen Fontäne mußte im Mittelalter auch der viel besprochene Pinienapfel aus Erz, jenes in den vatikanischen Höfen noch vorhandene Kunstwerk von gewaltiger Größe, in das Paradies der Petersbasilika wandern.

Die eigentümliche Grabbedeckung scheint übrigens nicht erst 1610, wie Kaufmann annimmt, sondern schon früher ihre starken Brüche erlitten zu haben; ja das ganze Grab muß bei seiner Übertragung in einem (von Kaufmann mit Unrecht nicht anerkannten) Zustande der Zerstörung schon lange gewesen sein, da nicht bloß Grimaldi das sepulcrum bezeichnet als iniuria temporum et hominum ignorantia fractum, und es ohne Inschrifttafel abbildet, sondern auch Tassellis Zeichnung des Vorhofes von St. Peter (in meinen Analecta Romana t. 1 Tav. XI—XII = Römische Quartalschrift 9 [1895] Taf. 3) an der ungefähren Stelle des Ottograbes, zur Linken des Vorhofes, ein zu Boden liegendes Grabmal vorführt, das kein anderes als das Ottos sein kann, da das Präfektengrab schon früher verschwunden war. Man wird am ehesten an die Ver-

Digitized by Google

wüstungen in jenem Vorhof zur Zeit Friedrich Barbarossas denken müssen, um die Zeit der ersten großen Beschädigung des Kaisermonumentes zu bestimmen.

Es erübrigt noch ein Wort über den angeblichen letzten wichtigen Bestandteil des Grabes, auf welchen Kaufmann großen Nachdruck legt, und der, weil noch erhalten und leicht übertragbar, die größte Zierde einer Restauration des Kaisergrabes ausmachen würde. Jeder aufmerksame Besucher, dem die heute so seltene Erlaubnis zum Betreten der ‚vatikanischen Grotten' gegeben war, kennt das dortige ehrwürdige Mosaik, von welchem die darüber angebrachte Inschrift des 17. Jahrhunderts mitteilt, dieses Bild des Heilandes, des heiligen Petrus mit drei Schlüsseln und des heiligen Paulus sei einstmals ‚in atrio veteris basiliae super sepulcrum Ottonis imperatoris' gewesen. Eine nähere Betrachtung zeigt, daß die letztere lokale Angabe nur in sehr allgemeinem Sinne verstanden werden darf, nicht aber so, als hätte das Mosaik zum Grabe gehört. Das Bild befand sich bloß in der Nähe des Kaisergrabes, nämlich in der Höhe auf der östlichen Umfassungsmauer des Paradieses und über einer anonymen Kapelle (supra aediculam sagt Grimaldi), welche an das Oratorium von S. Maria in turri anstieß. Auf dieser Umfassungsmauer war über dem Haupteingang zum Paradies die bekannte ‚Navicella' des Giotto, dann folgte daneben, links vom Eintretenden, aber ‚nell' istessa faciata', auf derselben Fläche, wie Severano ausdrücklich hervorhebt, das obige Mosaik von Christus und den Apostelfürsten. Mithin kann es nicht, wie Kaufmann im Bestreben, es zu einem Zubehör des Kaisergrabes zu machen, postuliert, auf jener Seitenwand der aedicula gewesen sein, die sich direkt über dem Grabe, aber in vertikaler Richtung zur östlichen Umfassungsmauer erhob. Nach Kaufmann würde das Bild nicht zur Basilika nach Westen, sondern gegen Süden geblickt haben, was wiederum mit der Verehrung streitet, die ihm, wie Baronius sagt, von den gegen Osten genuflektierenden Gläubigen beim Eintritt ins Paradies gezollt wurde. Ferner dürfte das Mosaikgemälde mit diesem edeln Christustypus in einzelnen Teilen ein höheres Alter beanspruchen als ihm Kaufmann zuteilt, indem er es von Theophanos griechischen Künstlern für das neue Grab ihres Gemahls herstellen läßt; eine Aufstellung, die zwar schon bei Gregorovius sich findet, die aber, wie de Rossi bereits in seinen ‚Musaici' hervorgehoben hat, jeglichen Beweises entbehrt. Ja die Äußerung Thietmars von Merseburg über die Be-

Digitized by Google

stattung Ottos in der Nähe einer imago dominica, welche die ‚Eintretenden stehend segnet', ist derart gefaßt, daß man schon allein auf sie hin dem von diesem gemeinten Mosaik einen viel älteren Ursprung zuweisen kann. Warum hat K. de Rossi fast ignoriert?

Was bleiben also zur vorgeschlagenen Restauration des kaiserlichen Grabmonumentes für Elemente, wenn das Mosaik, der vorausgesetzte Schmuck desselben, nicht dazugehört, wenn der charakteristische Porphyrdeckel entzogen und umgearbeitet, der Sarkophag nicht mehr aufzufinden, Inschrift und Marmorbekleidung verloren sind, und schließlich nichts erübrigt als die Maße?

Wir würden umso mehr raten, von dem Projekte abzustehen, als nach Kaufmann selbst die großen Maße nicht einmal vollständig beibehalten werden könnten, ohne im neuen Portikus von St. Peter sehr störend zu wirken. Die Aufstellung des Grabes auch in verkürzter Gestalt würde jeder daselbst als einen architektonischen Mißton empfinden; die barbarischen Formen des 10. Jahrhunderts und der moderne Stil des Portikus liegen allzusehr auseinander. Verschweigen wollen wir auch nicht, daß nach unserm Gefühl auf einer derartigen Arbeit, wenn sie je zu St. Peter unternommen würde, doch eher der Name des Papstes als Ausführenden erscheinen müßte, als derjenige eines fremden Herrschers.

Gerne leihen wir übrigens dem bescheidenen Wunsche Ausdruck, daß zu gegebener Stunde unter hochherziger Initiative des die Kunst, Archäologie und Geschichte des Mittelalters so hochschätzenden Papstes die große Zahl der in den vatikanischen Grotten verschlossenen Monumente ihre Auferstehung feiern möchte, um zu einem Museum der alten Peterskirche vereinigt zu werden.

München. H. Grisar S. J.

Die Hegemonie der Prager im Husitenkriege. Von P. Simon Binder, Gymnasialprofessor in Duppau. I. Teil (Heft VIII. der Prager Studien aus dem Gebiete der Geschichtswissenschaft). Prag, Rohliček und Sievers, 1901. 151 S. in 8. II. Teil (Heft IX. der Prager Studien). Prag 1903. 140 S. in 8.

Die Prager Studien unter Leitung des Professors Bachmann haben schon mehrere beachtenswerte Beiträge zur Geschichte und ihren Hilfswissenschaften geliefert, welche Beifall gefunden haben. Vor-

Digitized by Google

liegende Arbeit beschäftigt sich mit einem Ausschnitte aus der ersten Zeit der Hussitenkriege, welcher für das Verständnis dieser Bewegung von großer Wichtigkeit ist. Obwohl schon zwei Gelehrte, Palacky und Tomek, in ihren Darstellungen dieser Vorfälle den nicht allzu reichlichen Quellenstoff beinahe erschöpft haben, fand doch Binder in einzelnen Angaben und Zahlen einiges zu berichtigen, was auf das richtige Verständnis und eine genaue Darstellung der Bewegung nicht ohne Einfluß war. Er selbst gibt darüber in einer allerdings stellenweise heftigen Erwiderung auf die Bemerkungen des Prof. Goll am Ende des 2. Teiles ausreichend Aufschluß. Das allein schon beweist, daß der Verfasser sich die Mühe des Quellenstudiums nicht hat verdrießen lassen und gegenüber seinen Vorgängern selbständig auftreten kann, wenn ihm auch diese zur Auffindung des rechten Weges und bei der Darstellung jetzt allgemein angenommener Tatsachen von großem Nutzen waren. Er versäumt auch nicht, diese Führer an geeigneten Stellen zu erwähnen und ihre Ergebnisse, wo er sie als richtig anerkennen muß, auch zu verwerten. Sein Ergebnis ist, die Hussitenkriege sind nicht, wie Palacky meint, als Verteidigungskriege, welche den Anhängern Hus' von außen aufgedrängt wurden, sondern als Angriffskriege eines mißleiteten Volkes gegen die bestehende rechtmäßige Obrigkeit zu betrachten, welche dazu dienen sollten, den Hussitismus im böhmischen Volke zu erhalten und ihm das vermeintliche Recht des Bestandes und der Anerkennung von seiten der rechtmäßigen Autorität zu erkämpfen. Man griff zu den Waffen, weil man die alte Ordnung umgestürzt hatte und sie nicht wieder herzustellen gesonnen war. Die Führung in diesem Kampfe hatte vom Anfange an die Utraquistengemeinde der Hauptstadt Prag, verlor aber dieselbe nach der Niederlage des Kreuzheeres bei Deutsch-Brod an die Führer der Taboriten. Die Vertreibung und Beraubung der Deutschen in Prag, die Beziehungen derselben zu den Hussiten, die Fehler des Königs Sigmund und der deutschen Kreuzheere werden anschaulich geschildert und die Vorteile, welche die Hussiten über die Deutschen errangen, ohne Einschränkung anerkannt. Der Verfasser ist bemüht, die nationalen Interessen dem Streben nach Wahrheit und Objektivität unterzuordnen. Die Vorwürfe der Einseitigkeit und Abhängigkeit von tschechischen Darstellungen sind, wie die Ausführungen gegen Professor Goll am Ende des II. Heftes zeigen, nicht genug begründet. Im ersten Anhange macht er auf einige noch ungedruckte Quellen aufmerksam; im zweiten gibt er einen Überblick über die Verluste, welche

Digitized by Google

die deutschen Bürger in Prag während dieser ersten Zeit erlitten hatten. Leider ist weder das erste noch das zweite Heft frei von störenden Druckfehlern. Auch ein Sachregister für beide Hefte wäre wünschenswert gewesen.

Prag. A. Kröß S. J.

List papeže Hadriana II. v pannonské legendě a bulla Jana VIII.: Industriae tuae. Historickokritický pokus František a Snopka. S dodatkem: pseudoisidorovy dekretaly a sv. Methodėj. Otisk ze sborníka Velehradského sv. VI. V Olomouci. 133 str. v. 8°.

(**Der Brief des Papstes Hadrian II. in der pannonischen Legende und die Bulle Johanns VIII. ‚Industriae tuae'.** Ein historisch-kritischer Versuch des P. Franz Snopek mit der Beigabe: Die pseudoisidorischen Dekretalen und der hl. Methodius. Abdruck aus dem Sborník Velehradský'. B. VI. in Olmütz. 133 S. in 8).

Der Verfasser beginnt seine Untersuchungen mit dem Motto: οὐδὲν γὰρ τῆς ἀληθείας φιλαίτερον und sucht mit Zuhilfenahme dogmatischer, kirchenrechtlicher und geschichtlicher Grundsätze in die in vielen Punkten noch nicht genügend aufgeklärte Geschichte der beiden Slaven-Apostel Cyrillus und Methodius mehr Licht zu bringen. Vor allem handelt es sich um die Echtheit des in der pannonischen Legende enthaltenen Briefes des Papstes Hadrian II. und seine Vereinbarkeit mit den übrigen Angaben der Legenden und besonders mit der Bulle Johann VIII. ‚Industriae tuae'. Ginzel stellte in seinen kirchenhistorischen Schriften die Echtheit des Hadrianischen Sendschreibens in Abrede, weil Methodius erst vom Papste Johann die Erlaubnis zum Gebrauche des slavischen Ritus erhalten habe und erst auf Bitten Kozels in Rom zum Erzbischof geweiht worden sei. Snopek dagegen beweist, daß die Erlaubnis zum Gebrauche des slavischen Ritus den beiden Aposteln schon vom Papste Hadrian erteilt worden sei; denn sonst wäre in dem Verhalten des hl. Methodius bei der Verfolgung durch die deutschen Bischöfe vieles ganz unbegreiflich und könnte auch das Verhalten des Papstes Johann nicht genügend erklärt werden. Daß später Johann VIII. nochmals den slavischen Ritus erlaubte, beweist nichts gegen die Richtigkeit dieser Annahme, sondern kann mit Beziehung auf die Umstände der Zeit nur dann richtig gewürdigt werden, wenn sie eine frühere Erlaubnis zur Voraussetzung hat (S. 54). Die Überlieferung der pannonischen Le-

Digitized by Google

genden in Betreff der Bischofsweihe des hl. Methodius sind ungenau. Methodius war bereits Bischof, als er von Hadrian als Lehrer der slavischen Völker nach Mähren gesandt wurde (S. 17 ff. u. 54 ff.). Die Einwendungen Ginzels und anderer Gelehrten gegen diese Sätze werden widerlegt. Auch das Verhalten der deutschen Bischöfe gegen Methodius scheint zu zeigen, daß er sein Wirken mit päpstlicher Sendung begonnen habe, sonst würden sie mit allem Nachdrucke auf die Unrechtmäßigkeit seines Auftretens hingewiesen haben.

Die Überlieferung des Briefes ist sehr mangelhaft. Es ist nicht der ganze Brief im Wortlaute, sondern nur ein Auszug aus demselben vorhanden, und dieser Auszug ist wieder nicht in der Sprache erhalten, in welcher er geschrieben war, sondern nur in einer slavischen Übersetzung, die auf Grundlage einer griechischen Übersetzung angefertigt wurde. Das ist jedoch kein genügender Grund, auch den Inhalt des Briefes zu verwerfen. Durch diese Annahme lösen sich fast alle gegen die Echtheit des Inhaltes vorgebrachten Gründe. Die noch bestehenden Bedenken klären sich durch sprachliche und sachliche Vergleiche und Zusammenstellungen. Auch in dieser Beziehung muß dem Fleiße und der Belesenheit des Verfassers großes Lob gespendet werden, wenn auch einige seiner Ausführungen noch nicht alle Bedenken beseitigen. Gelegentlich widerlegt er auch die feindseligen Ausführungen einiger dem Schisma angehörigen Gelehrten, deren Worte er öfters in ihrer Sprache anführt.

Die Beigabe zeigt, wie wenig das Vorgehen der Nachbarbischöfe gegen den Apostel Mährens dem damaligen Rechte entsprach. Als Anhang fügt er noch aus einer Wiener Handschrift die ‚responsio contra Graecorum haeresim de fide S. Trinitatis' bei und aus der Konzilienssammlung von Labbe das Konzil von Worms, welches ebenfalls sich gegen die hier in Betracht kommenden griechischen Irrlehren wendet. Die Forscher auf diesem Gebiete werden die Ansichten des Verfassers berücksichtigen müssen. Leider sind noch einige störende Druckfehler stehen geblieben. Eine gute Zahl derselben verbessert der Verfasser selbst am Ende desselben und fügt dann noch einige Ergänzungen hinzu. Wünschenswert wäre, daß er auch ein Sachregister hinzugefügt hätte, da er dadurch den Forschern die Benützung des Büchleins erleichtert haben würde.

Prag. Alois Kröß S. J.

Digitized by Google

Life and Letters of Brook Foss Westcott sometime bishop of Durham by Arthur Westcott, with illustrations. I.: XV 441. II.: XI 459 p. London, Macmillan, 1903.

Die Namen Lightfoot, Benson, Hort und Westcott werden noch lange im Andenken der Nachwelt leben; alle waren tüchtige klassische Philologen und treffliche Exegeten. Westcott, der Älteste, der seinen Freunden Privatunterricht erteilte, hat sie alle überlebt und die vielseitigste Tätigkeit entfaltet. Als Gymnasiallehrer, als Universitätsprofessor, als Bischof und christlicher Sozialist hat er großes geleistet; in dem kleinen schwächlichen Körper wohnte eine unermüdliche Arbeitskraft, die den schwersten Aufgaben genügen konnte. Alle seine Bekannten stimmen darin überein, in ihm einen der reinsten und gottesfürchtigsten Charaktere zu erkennen. Die hier abgedruckten Briefe zeigen, daß das Lob nicht übertrieben ist. Der Biograph hat nur den die Briefe und die Zitate aus den Schriften seines Vaters und seiner Freunde verbindenden Kitt liefern wollen. Diese Methode hat ihre Nachteile; denn sie nötigt zur Aufnahme von Schriftstücken, von denen höchstens der eine oder andere Satz wichtig ist, und zur Weglassung anderer, die man ungern vermißt. Manche der literarischen Urteile verraten eine Einseitigkeit, die wir W. kaum zuschreiben können. Wir erinnern hier nur an die Urteile über Keble, Wordsworth, Tennyson, Schiller, Milton. Dogmatik war nicht die starke Seite W.s; auch die geschichtlichen Kenntnisse waren nicht tief; alles in allem war W. ein höchst ehrenwerter Mann und bemüht, der katholischen Kirche gerecht zu werden. Die Skizze von G. Russell ist leider nicht zu Rate gezogen worden, der uns unter anderem berichtet, wie W. von seinen Schülern, von den ehrwürdigen Prälaten sprach, welche sich in Rom zum Konzil versammelten. Erst 1890 wurde er zum Bischof und Nachfolger seines langjährigen Freundes Lightfoot ernannt. 1890 entwickelte er unter der Arbeiterbevölkerung eine gesegnete Wirksamkeit, nicht minder war er für auswärtige Missionen tätig. Von seinen 7 Söhnen wirkten mehrere als Missionäre in Indien, der jüngste Basil erlag den Mühen und Strapazen seines Amtes daselbst.

Exaeten. A. Zimmermann.

Digitized by Google

La Renaissance Catholique en Angleterre au 19 Siècle. Première Partie ‚Newman et le Mouvement d'Oxford'. Seconde Partie ‚De la Conversion de Newman à la Mort de Wiseman' par Paul Thureau Dangin. Paris, Plon-Nourrit, 1899—1903. IX, 333. II. 454.

Der erste Band dieses ausgezeichneten Werkes hat so ungeteilten Beifall gefunden, daß wir sofort auf die Vorzüge des zweiten näher eingehen können. Diese Periode von 1845—1865 ist, so reichlich auch die Quellen fließen, weit weniger bekannt als die erste von 1833—45. Purcell, Ward, Liddon, Lock — die Biographen von Manning, de Lisle, W. Ward, Kardinal Wiseman, Pusey, Keble, um nur diese zu nennen, bringen nebst vielem höchst wertvollem auch manches, das nur die Engländer und nicht selten nur die speziellen Freunde der geschilderten Persönlichkeiten interessiert. Diese zerstreuten Bausteine zu sammeln und zu einem einheitlichen Bau zusammenzufügen, war eine schwere Aufgabe, die Verf. gut gelöst hat. Naturgemäß hat sich die Geschichte der katholischen Renaissance zu einer Darstellung der religiösen Zustände unter den Katholiken und den verschiedenen Richtungen der Staatskirche gestaltet, wie schon aus den Titeln der einzelnen Kapitel hervorgeht. ‚Die Konvertiten' 1845—47, ‚Pusey und Manning' 1845—47, ‚Die Fehler des Puseismus' 1846—50, ‚Die Bekehrung Mannings' 1850—51 ‚Pusey und Bischof Wilberforce' 1850—56. ‚Die Fortschritte des Katholizismus' 1859—68, ‚Parteikämpfe unter den Katholiken' 1858—65, ‚Die hohe und die breite Kirche' 1845—65. Wir können hier nur einige Punkte andeuten, die der Verf. sorgfältig erörtert hat. Newman steht nicht länger im Mittelpunkt der Ereignisse, verschwindet bisweilen scheinbar von der Bildfläche und wird namentlich von Manning in den Hintergrund gedrängt. Die Gründe sind kurz folgende: Manning ist ein Mann der Tat, hat ein festes Programm — Beschränkung der Staatsgewalt, Geltendmachung der Vorrechte des Papsttums, Forderung möglichst engen Anschlusses an Rom und Bekämpfung des Liberalismus und Gallikanismus. Er versteht es, die besondere Gunst des Kardinals Wiseman und der päpstlichen Kurie zu gewinnen; er bekundet ein wunderbares Organisationstalent und einen unermüdlichen Seeleneifer, der mit Erfolg gekrönt ist. Newman ist ein Denker, ein Pilger der Ewigkeit, er drängt sich nicht auf und macht, obgleich seine Wirksamkeit weit nachhaltiger und tiefer ist als die Mannings, doch weit weniger Aufsehen. Da er in der Einführung italienischer Gebräuche und Andachten ein Hindernis der

Digitized by Google

Wiedervereinigung des Anglikanismus mit der katholischen Kirche sieht, wünscht er Beibehaltung der wirklich guten nationalen Eigentümlichkeiten und gerät in Konflikt mit Manning, Ward, Faber ꝛc. und wird von seinen Gegnern als lauer Katholik verdächtigt, während er zur gleichen Zeit von fanatischen Anglikanern als der gefährlichste Gegner der Staatskirche angefeindet wird, und zwar mit Grund, denn durch seine Schrift ‚Die Lage der katholischen Kirche in England' hatte er die Wiedererneuerung des ‚No Popery Cry' unmöglich gemacht. Einen noch wesentlicheren Dienst erwies Newman der katholischen Sache durch seine ‚Apologia pro Vita Sua', das schönste Denkmal, das er sich selbst und der katholischen Kirche gesetzt hat. Von da an galt Newman den Anglikanern und den meisten Katholiken als das Ideal christlicher Tugend, als gotterleuchteter Prophet, aus dessen Schriften Hunderttausende die tiefste Begeisterung schöpften. Dangin hat den Charakter Newmans mit besonderer Vorliebe gezeichnet. Betreffs des Konfliktes zwischen Manning und Newman bezieht er sich auf die gründliche Studie von Bremond, der Newman rechtfertigt. Die Angriffe von Fitzgerald, ‚Fifty Years of Catholic Life' auf Newman sind grundlos. Verf. hat dieses Buch, das interessante Einzelnheiten bietet, nicht benutzt.

Neben den Hauptpersonen kommen auch die übrigen zum Recht, z. B. W. T. Allies, der als Theologe und Historiker Manning weit überragt. Seine treffliche Konversionsschrift ‚A Lifes Decision' ist sehr gut verwertet. Wir hätten es gerne gesehen, wenn Verf. sich etwas eingehender mit den übrigen Konvertiten beschäftigt und einige Kapitel gekürzt hätte. Seager, Brande-Morris, Le Lisle, Coventry-Patmore hätten eine kurze Erwähnung verdient; ebenso einige der bekehrten Damen. Die Bekehrung Newmans und so mancher tüchtiger Gelehrten hatte zur Folge, daß der Traktarianismus in Oxford selbst immer mehr an Grund und Boden verlor, dagegen in London und den Provinzen immer größere Fortschritte machte. Pusey besaß eine Eigenschaft, die seiner Partei trefflich zu statten kam; er setzte den Bemühungen der anglikanischen Bischöfe den zähesten Widerstand entgegen und hielt sich nie für besiegt. Obgleich manche Traktarianer wie Church vom öffentlichen Leben sich zurückzogen, ließ er doch nie den Mut sinken, fuhr vielmehr fort, seine Gegner durch die Einführung von anglikanischen Frauenklöstern, Übersetzung und Verbreitung katholischer Bücher zum Kampf herauszufordern. Den Zweck, den er im Auge hatte, erreichte er in vielen Fällen; einige seiner Anhänger

Digitized by Google

fanden ihren Weg in die katholische Kirche, andere hielten sich im Anglikanismus an katholische Bräuche und fanden in katholischen Lehren und Andachten die geistliche Nahrung, die sie im Protestantismus vergebens gesucht hatten.

Der große Zweck ist jedenfalls erreicht, daß die hochkirchlichen Anglikaner der katholischen Kirche näher stehen als die Protestanten Deutschlands, daß Übertritte zum Katholizismus weit häufiger sind. Möge es Verfasser gelingen, in einem dritten Band seine Geschichte der katholischen Renaissance zu Ende zu führen.

Exaeten. A. Zimmermann.

The Age of the Fathers, being chapters in the History of the Church during the fourth and fifth centuries by William Bright. Vol. I. X. 543 Vol. II. 597 p. London, Longmans, 1903.

Vorliegendes von Dr. Lock herausgegebene Werk ist eine Erweiterung und Vertiefung der in annalistischer Form abgefaßten Kirchengeschichte von 315—451 und schildert sehr eingehend das Leben und die Stellung der großen Kirchenväter, welche diese Periode hervorgebracht hat, zu der weltlichen Gewalt und den zahlreichen Sekten jener Zeit. Das Buch ist aus Vorlesungen entstanden, die stets von neuem überarbeitet und gefeilt wurden, und besitzt deshalb eine wunderbare Frische. Die Erzählung ist immer lichtvoll und spannend, die Charakteristiken eines Athanasius, Augustinus, Chrysostomus, eines Gregor von Nazianz sind wahre Kabinettstücke und unterscheiden sich von denen der dritten Auflage der protestantischen Realencyklopädie durch tiefes Verständnis und Sympathie mit den geschilderten Persönlichkeiten. Statt den modernen Maßstab an sie zu legen und gleich den Magdeburger Zenturiatoren sie mit einer Etikette zu versehen, rückt Bright wirkliche Schwächen, z. B. die zu große Empfindlichkeit Gregors von Nazianz in die richtige Beleuchtung und zeigt, daß dieser Fehler die Kehrseite einer großen Eigenschaft — der Weltverachtung — ist. Wie roh ist die Bemerkung von Loofs: ‚Gewiß, die Wahrheitsliebe ist in der Kirche des vierten Jahrhunderts und noch Jahrhunderte nachher leider keine der üblichen Tugenden gewesen, aber Athanasius hat mehr von ihr als sein Lobredner Gregor von Nazianz, der sie in dem Tugendregister des Ath. nicht nennt, zu würdigen vermochte'. RE. II, 204. Bright nennt den hl. Athanasius den Helden mit dem königlichen Herzen,

Digitized by Google

der alle die Tugenden eines weisen Mannes, eines edlen Dulders in seiner Person vereinigte, der die Herzen seiner Diözesanen gewann durch Freundlichkeit ohne Schwäche, ernsten Tadel ohne Bitterkeit und energische Verwaltung, und rühmt seine Selbstbeherrschung, die ihn in den Stand setzte, inmitten der Wirren und Verfolgungen einige seiner theologischen Meisterwerke abzufassen. Während die meisten protestantischen Gelehrten Deutschlands für die Sekten Partei nehmen, den Orthodoxen dagegen Verfolgungs- und Verleumdungssucht zur Last legen, die in weit höherem Grad sich bei den Sekten findet, und letzteren große Eigenschaften zuschreiben, ist Bright weit gerechter und zeigt, daß Arius ein stolzer, ränkesüchtiger, verlogener Charakter gewesen, dem jede Ehrfurcht vor Heiligem, jede Rücksicht auf die Massen fern gelegen, die durch seine rohen Ausdrücke gegen den Sohn Gottes abgestoßen werden mußten. Der Arianismus war nach Bright nichts weiter als ein krasser Rationalismus, eine Auflehnung gegen den Glauben, eine Verwerfung alles dessen, was die menschliche Vernunft nicht erkennen konnte, eine Herabwürdigung des Sohnes Gottes, der gleichsam zum Halbgott gemacht wurde, ein Appell an die Massen, die zu Richtern in Glaubenssachen bestellt wurden. Ohne den Widerstand der Rechtgläubigen wäre die Gestalt Jesu Christi zusammengeschrumpft, ihrer herrlichen Eigenschaften entkleidet worden, wäre vom Christentum nichts mehr als eine Mischung von sich widersprechenden Lehren übrig geblieben. Das geht klar aus dem Benehmen Julians des Apostaten hervor, der nicht in den Arianern, wohl aber in den Rechtgläubigen und besonders in Athanasius seine Hauptgegner erblickte. Gleichwohl behauptet Loofs RE. II, 45: ‚Daß der Arianismus untergegangen oder dem Katholizismus gewichen ist, ist nicht aus seiner religiösen Minderwertigkeit, sondern aus den politischen Verhältnissen zu erklären. Die religiöse Minderwertigkeit zu erkennen, waren die germanischen Völker des 6. Jahrhunderts fast noch weniger imstande als die Volksmassen des 4. Jahrhunderts'. Wie kommt es, so fragen wir, daß die katholischen Völker trotz der Verfolgung sich behaupteten, die arianischen aber, sobald sie der Staatsgunst entbehrten, untergingen? Glaubt Loofs, daß die Annahme des Christentums die natürliche Fähigkeit, zwischen Gut und Schlecht zu unterscheiden, so abgeschwächt habe, daß die Katholiken nicht gewußt hätten, welche Religion die bessere sei?

Der Donatismus war durch seine übertriebene Strenge für manche Seelen nicht weniger gefährlich als der Arianismus durch seinen Laxismus;

Digitized by Google

sogar der hl. Augustinus, der so viel behufs Bekehrung der Donatisten getan, kam zur Überzeugung von der Liebespflicht von eventueller Anwendung von Gewalt. Von dem Grundsatz ausgehend: Niemand kann spenden, was er selbst nicht hat; niemand die Reinheit mitteilen, der selbst nicht rein ist; ein Verräter kann weder den Geist durch die Ordination mitteilen noch in der Taufe spenden — störten die Donatisten den Frieden der Christenheit und handelten wider den Geist der Liebe. Brights Bemerkungen über diese Sekte verdienen beherzigt zu werden. ‚Wahre, ja leidenschaftliche Begeisterung für ein sittliches Ideal, sagt er, ist keine Gewähr für die Richtigkeit. Die Vision einer vollkommen fleckenlosen Kirche mag manche Seelen anziehen, welche in der Reinheit das höchste Gut erblicken und sie in der Überzeugung bestärken, daß in einer ganzen christlichen Gemeinschaft durch steten Kampf gegen den Weltgeist und die Inkonsequenz das Ideal verwirklicht werden könne und müsse. Sie mögen in der Verfolgung dieses so ausgezeichneten Zweckes den Beweis dafür erblicken, daß sie Gott rückhaltlos dienen, und dabei ganz darauf vergessen, sich die Frage zu stellen, ob ein solches Programm mit der Schrift übereinstimmt und nicht vielmehr auf Abwege führt. Die Mißachtung solcher Erwägungen stört das Gleichgewicht und zerstört das richtige Verhältnis und öffnet extremen und fanatischen Ansichten von Pflicht ohne Einsicht Tür und Tor. Ein übel beratener Eifer ohne Gerechtigkeit, ohne Wahrheit, ohne das gesunde Mißtrauen, das den geistigen Stolz ausschließt und seiner persönlichen Schwäche und Sündhaftigkeit sich bewußt bleibt, führt zur Verkennung von Tatsachen, zu ungerechtfertigtem Tadel und zu Lehrsätzen, welche mit dem Evangelium im Widerspruch stehen‘. II, 158.

Brights Charakteristik des Apostaten Julian ist ein Muster vornehmer Objektivität und sticht vorteilhaft von der Harnacks RE. IX ab, die voll der Widersprüche ist und die eigentlichen Motive seines Hasses der Christen nicht klar hervorhebt. ‚Julian lernte freilich nicht das wahre Christentum, sondern ein Zerrbild — den Arianismus kennen. Der Kaiser Konstantius war für ihn die Verkörperung tückischer Grausamkeit, von dem er das Allerschlimmste zu erwarten hatte; das Leiden hatte seinen Charakter nicht geläutert, sondern verhärtet. In einer andern Umgebung, unter wahrhaft christlichen Einflüssen würde er sich vielleicht ganz anders entwickelt haben. Unfähig, sich selbst zu beherrschen, ließ Julian seiner Rachsucht die Zügel schießen und würde, wenn ihm längeres Leben beschieden worden wäre, einer der schlimmsten

Digitized by Google

Christenverfolger geworden sein'. Ganz anders lautet Harnacks Urteil: ‚Der Monarch, auf dem Throne so unglücklich, ist den würdigsten Tod gestorben; er ist davor bewahrt geblieben, sich selbst untreu zu werden, in seinen Schwächen auszuwachsen und sich in die Erbärmlichkeiten und Laster seiner Zeit zu verstricken'. L. c. 218. Die von Harnack berichteten Tatsachen sind die schlagendste Widerlegung seiner Behauptungen.

Manche Häresien des 4. und 5. Jahrhunderts sind auch in unserer Zeit in wenig veränderter Gestalt wieder aufgetreten; auch die gegen die Rechtgläubigen angewandte Kampfweise ist dieselbe. In einer Frage, der vom Primat des Papstes, kann Bright sich von seinen anglikanischen Vorurteilen nicht frei machen und tut nicht selten den Texten Gewalt an, um seine These zu beweisen. Wer sich eine richtige Vorstellung von jener Periode bilden will, findet in Bright einen zuverlässigen Führer.

Exaeten. A. Zimmermann.

Staatslexikon. Zweite, neubearbeitete Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben im Auftrage der Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland von Dr. Julius Bachem, Rechtsanwalt in Köln. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagsbandlung. Zweiter Band: Dienstgeheimnis bis Heerwesen. 1901. 1444 Sp. Dritter Band: Hegel bis Mormonen. 1902. 1444 Sp. Vierter Band: Möser bis Sismondi. 1903. 1444 Sp.

Die große Bedeutung des Staatslexikons, seine Anlage speziell nach den Grundsätzen, welche für die Neuauflage maßgebend waren, wurden in dieser Zeitschrift (1902 S. 170 ff.) anläßlich des Abschlusses des ersten Bandes besprochen. Seitdem sind sehr erfreulich in rascher Folge drei weitere Bände erschienen, welche nach den allgemein aufgestellten Prinzipien ausgearbeitet sind.

Es entsprach unzweifelhaft einem Bedürfnisse, wenn der biographische Teil bedeutend vermehrt wurde; so enthalten die in Rede stehenden drei Bände Lebensbilder von Jarcke, Lamennais, Lieber, Mallinckrodt, Manning, Marx, Montalembert, O'Connel, Phillips, Proudhon, Raiffeisen, den beiden Reichensperger, dem Begründer der politischen Ökonomie in Frankreich Say, Schaepman, Schorlemer-Alst, Schultze-Delitzsch und Sismondi.

Digitized by Google

Die staatsrechtliche Seite wurde in einer Reihe von Artikeln eingehender behandelt, was dem Charakter eines Staatslexikons ganz entsprechend ist; verwiesen sei z. B. auf den Artikel Diplomatie von Lentner. Dafür wurden manche Artikel ganz ausgemerzt oder ihr Inhalt anderen Artikeln eingereiht; so beispielsweise der 32 Spalten füllende Artikel Dismembration, Fabrikinspektoren, orientalische Frage u. a. Wieder andere wurden bedeutend gekürzt, so Eisenbahnen, Elsaß-Lothringen, Frankreich, Österreich (von 64 Spalten der ersten Auflage auf rund 34) u. s. f.

Wieder andere Artikel sind neu; so über die bedeutsame Frauenfrage; es ist freudig zu begrüßen, daß gerade diese Frage von einer der ersten Autoritäten auf diesem Gebiete sozialen Lebens, von P. Rösler C. SS. R. nämlich, ausführlich bearbeitet wurde. Auch das wichtige Gebiet der Patronage wird in einem sehr gediegenen Artikel von Walter behandelt; die in letzter Zeit so viel besprochene und vielumstrittene Frage der Gewerkvereine hat durch die kundige Hand Aug. Piepers eine gründliche Neubearbeitung gefunden. Die verbessernde oder wenigstens ergänzende Hand macht sich fast bei allen Artikeln bemerkbar, wenigstens darin, daß auf neuere Literaturerscheinungen Rücksicht genommen wurde. Es gibt kaum eine Frage auf den weitverzweigten Gebieten des staatlichen, speziell politischen, staatskirchenrechtlichen und wirtschaftlichen Lebens, in welcher dieses für unsere Zeitverhältnisse wahrhaft unentbehrliche Werk nicht erwünschten Aufschluß geben würde. Es ist selbstverständlich, daß nicht alle Aufsätze denselben Wert besitzen, daß neben ganz ausgezeichneten Abhandlungen auch mittelmäßige Leistungen unterlaufen, oder daß auch in vortrefflichen Artikeln sich Behauptungen finden, welche Widerspruch hervorrufen oder auch einfachhin unhaltbar sind. Was beispielsweise über die debellatio in Artikel Krieg, Kriegsrecht behauptet wird, und insbesondere die Beispiele, welche vom ‚modernen Völkerrecht' als ‚unvermeidlich' anerkannt werden, sind ein wahrer lucus a non lucendo; es genügt die betreffende Stelle anzuführen: ‚Die Kriegsbeendigung durch vollständige und unbedingte Unterwerfung des Besiegten unter den Sieger (debellatio), für welche die Geschichte des Altertums und des Mittelalters Beispiele in Menge liefert, wird auch vom modernen Völkerrecht anerkannt und ist auch heute noch besonders dann unvermeidlich, wenn es sich als unmöglich herausstellt, mit dem Besiegten einen dem Staatsinteresse des Siegers entsprechenden Frieden abzuschließen. Beispiele einer derartigen Kriegsbeendigung in der

Digitized by Google

neueſten Zeit ſind die Unterwerfung des Königreichs beider Sicilien 1859 und die von Hannover, Kurheſſen und Naſſau 1866' (III. Sp. 830 f.). Damit könnte jeder Raubkrieg völkerrechtlich begründet werden. In dem Artikel Kirchenſtaat von Gottlob vermißt man den klaren Hinweis auf die grundſätzliche, ſcharfe und wohlbegründete Stellung, welche Pius IX. und ebenſo Leo XIII. dem Raube des Patrimonium Petri gegenüber eingenommen haben. Überhaupt treten die Lichtſeiten des Kirchenſtaates faſt ganz in den Hintergrund.

Daß ſo viele Stichworte der erſten Auflage, bei denen auf einſchlägige Artikel verwieſen wurde, in denen der Inhalt des Stichwortes zur Abhandlung kam, in der zweiten Auflage entfielen, hält Referent für keinen Gewinn; wer z. B. über Dienſtverhältnis, Dienſtmietevertrag, Eigentumsregulierung, Einforſtungen, Einjährig-Freiwillige, Faſſion u. v. a. ſich orientieren will, darf mehr oder weniger lang raten und ſuchen, bis er Aufſchluß findet, während in der erſten Auflage leicht Beſcheid darüber zu haben war.

Herausgeber und Bearbeiter verdienen für ihre Mühewaltung und faſt ausnahmslos guten, ja ausgezeichneten Leiſtungen den aufrichtigſten Dank für ein Werk, das vielfach unentbehrlich iſt, für jeden gebildeten Katholiken aber ein wohlgerüſtetes Arſenal für die ernſten Kämpfe und hochwichtigen Aufgaben der Gegenwart darbietet.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Compendium praelectionum iuris regularis Adm. *R. P. Piati Montani* . . . ad recentissimas leges ecclesiasticas redactum auctore P. Victorio ab Appeltern. Paris-Leipzig-Tornaci, H. et L. Casterman, 1903. XXI + 657 S.

Das ausgezeichnete zweibändige Werk des P. Piat, Ex-Provinzials der Belgiſchen Kapuzinerprovinz, über das Regularenrecht, das 1888 reſp. 1890 zum erſtenmal erſchien und das in dritter Auflage nunmehr im Druck ſich befindet, erwies ſich für Vorleſungszwecke als viel zu umfangreich. Es iſt nur freudig zu begrüßen, daß für letzteren Zweck ein Kompendium aus der vorzüglichen gelehrten Arbeit Piats ausgearbeitet wurde, worin zugleich die neueſte abweichende Geſetzgebung genaue Berückſichtigung finden konnte. Die ſyſtematiſche Einteilung des Kompendiums iſt dem Werke Piats entlehnt.

Digitized by Google

Die verbessernde Hand zeigt sich schon im Literaturverzeichnis: ältere Werke oder Sammlungen, welche durch neuere an Wert verloren, wurden nicht mehr aufgeführt; dafür fand die neueste Literatur sorgfältige, wenn auch nicht erschöpfende Berücksichtigung; Battandiers gute Arbeit über die (Frauen-) Congregationen Guide canonique (2. Aufl. Paris, Lecoffre, 1900) wurde beispielsweise nicht verzeichnet. Im übrigen ist die reiche Literatur bei Piat um noch weitere 3 Seiten vermehrt worden (S. IX—XXI). Besondere Berücksichtigung fand die für Ordensleute mit einfachen Gelübden hochwichtige Konstitution Leos XIII. Conditae a Christo vom Dezember 1900 S. 513 ff. Der Appendix ‚de monialium confessario' erhielt den sachgemäßen Zusatz et de earumdem communione (S. 570). An Stelle des Appendix am Schlusse des zweibändigen Werkes: ‚de consecratione ac benedictione ecclesiarum, altarium, coemeteriorum' etc. (II, S. 518 ff.) sind im Kompendium 2 Instruktionen der Kongregation der Regularen vom 24. März 1903 für die Ordensleute in Frankreich aufgenommen. Das Werk des P. Viktorius v. Appeltern zählt unzweifelhaft zu den besten, welche über diesen Gegenstand handeln. Die Vorzüge im Werke Piats kehren auch im Kompendium wieder, speziell die Gründlichkeit, da kaum eine Entscheidung erbracht wird, für welche nicht die besten Autoritäten bekräftigend vorgeführt wurden. In manchen Fragen hat der Verfasser des Kompendiums die Arbeit Piats sogar vervollständigt oder eingehender erklärt.

Im Interesse der leichten Verwendbarkeit ist der Mangel eines alphabetischen Inhaltsverzeichnisses sehr zu beklagen. Selbst der systematische Index ist bedauerlicherweise wenig übersichtlich. Hierin allein hätte der Verfasser sein berühmtes Vorbild — P. Piat — nicht nachahmen, sondern beispielsweise an P. Vermeersch's mustergiltige Indices zu dessen in diesem Jahr erschienenen Werk: De religiosis institutis et personis sich halten sollen.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Digitized by Google

Kirchenrechtliche Abhandlungen. Herausgegeben von Dr. Ulrich Stutz, o. ö. Professor der Rechte an der Universität Freiburg i. Br.

1. Heft: Die praktische Bedeutung des ius reformandi. Eine rechtsgeschichtliche Studie von Dr. Burkhard von Bonin, Kammergerichtsreferendar. Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1902. VI + 134 S.

2. Heft: Die Servitientaxe im 13. Jahrhundert. Eine Studie zur Geschichte des päpstlichen Gebührenwesens von Dr. Adolf Gottlob. Stuttgart, Enke, 1903. X + 176 S.

3. Heft: Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung von Dr. Heinrich Schäfer in Köln. Stuttgart, Enke, 1903. XIV + 210 S.

4. Heft: Verbrechen und Strafen als Ehescheidungsgrund nach evangelischem Kirchenrecht. Von Dr. Friedrich Albrecht, Referendar. Stuttgart, Enke, 1903. VI + 200 S.

5. Heft: Geschichte und Struktur der Notstandsverordnungen. Unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenrechts. Von Dr. iur. Alfred Friedmann. Stuttgart, Enke, 1903. VIII + 174 S.

Obwohl in den letzten Jahren eine Anzahl von kirchenrechtlichen Einzeluntersuchungen erschienen ist (vgl. beispielsweise diese Zeitschrift 1899 S. 700 ff. 764 f. 1900 S. 349 ff. 367 ff. 763 ff. 1901 S. 169 ff. 1902 S. 184 f. 323 ff. 343 ff. 546 ff. 589 ff. 771 ff. 1903 S. 114 ff. 333 ff.), so läßt sich doch nicht in Abrede stellen, daß im Vergleich zu anderen theologischen Disziplinen das Kirchenrecht verhältnismäßig wenig Monographien aufweist. Zu diesem Mangel gesellt sich noch ein zweiter Übelstand, daß nämlich eine Sammlung solcher Monographien fehlt, wodurch selbst die vorhandenen Leistungen nicht zur vollen Geltung gelangen, da sie schwer zu allgemeiner Kenntnis der Interessenten gelangen. Es war darum ein verdienstvolles Unternehmen des durch seine gelehrten Arbeiten längst bekannten Freiburger Professors Dr. Stutz, eine solche Sammlung kirchenrechtlicher Einzeluntersuchungen ins Leben zu rufen. Aus dem sehr sympathisch klingenden Programm seien nur ein paar Sätze ausgehoben: Der Herausgeber ‚bürgt nur für das Eine, daß jede aufgenommene Arbeit in irgend einer Weise oder in irgend einem Punkte ihr Thema wissenschaftlich fördert ... Insbesondere versteht es sich ganz von selbst, daß (er) auch Untersuchungen von solchen, die einem andern Bekenntnis als dem seinigen

Digitized by Google

angehören und einen anderen Standpunkt als den seinigen vertreten, anstandslos aufnehmen wird, sofern sie nur obiges Erfordernis erfüllen'. Nur ‚den Gottesfrieden seines Hauses wird er sich unter keinen Umständen stören lassen. Der Gelegenheiten, wo der konfessionelle Hader sich austoben kann, gibt es heutzutage mehr als genug . . . alle und jede aktuelle Kirchenpolitik muß vom Rahmen unserer Sammlung ausgeschlossen bleiben' (S. VI und VII zur Einführung). Wird dieses edle Programm festgehalten und ausgeführt, dann wird die Sammlung nach dem Willen des Herausgebers ‚wirklich nur dem Kirchenrecht dienen'.

1. Nach einem Versuch, den schwankenden Begriff des ius reformandi (S. 10 ff.) klarzustellen, unterscheidet der Verfasser sehr gut 3 Entwicklungsphasen desselben, ohne jedoch die Zeitgrenzen dieser Perioden genau zu bestimmen. Das ius reformandi charakterisiert B. für die erste Entwicklungsphase mit den Worten Bluntschli's als ‚ein Recht, alle diejenigen kirchlichen Ordnungen im Lande einzuführen, von deren Christlichkeit und Zweckmäßigkeit sie (die Fürsten und Republiken) sich überzeugt hätten' — nach des Verfassers Worten ‚ein ius reformandi totius cultus' (S. 14). Den Charakter der zweiten Periode erblickt er mit Richter-Dove-Kahl in dem Recht der Landesherrn, ‚vermöge dessen sie innerhalb der friedensmäßigen Grenzen die Übung einer Konfession zu gestatten, oder auch deren Anhängern die Auswanderung gebieten durften' (S. 14). ‚Gegenwärtig' — und damit umschreibt B. das ius reformandi der dritten Periode — ‚aber enthält das ius reformandi das Recht des Staates, die rechtliche Stellung der in seinem Gebiete vorhandenen Religionsgesellschaften nach eigenem freien Ermessen zu bestimmen' (S. 14). Hieraus wird dann als einheitlicher — weil für alle Perioden geltender — Begriff des ius reformandi abgeleitet: ‚Das Recht der weltlichen Obrigkeit, nach ihrem nur durch die sittliche Pflicht beschränkten Ermessen eine Änderung in den Verhältnissen einer Religionsgesellschaft herbeizuführen' (S. 15). Es fällt demnach die erste Periode so ziemlich mit der Zeit und den Ideen Luthers zusammen; die zweite reicht ungefähr von der Mitte des 16. bis Ende des 18. Jahrhunderts, während wir in der dritten Periode leben.

Es ist nach dieser Begriffsbestimmung selbstverständlich, daß der Verfasser das ius reformandi einzig und allein vom protestantischen

Digitized by Google

Standpunkte aus auffaßt und behandelt; Subjekt dieses Rechtes ist ihm ‚die weltliche Obrigkeit — sei es Landesherr oder Staat' (S. 14), also für keinen Fall die Kirche selbst oder deren Lenker. Darum ist eine Reformtätigkeit der katholischen Kirche selbst, z. B. auf dem Konzil von Trient oder ihrer hervorragenden wahren Erneuerer des christlichen Lebens, wie eines Karl Borromäus u. a. auch nicht einmal ins Auge gefaßt, noch viel weniger die Kirche Christi als vollkommene Gesellschaft anerkannt.

Die Darstellung der tatsächlichen Durchführung des oben beschriebenen **ius reformandi** auf den verschiedenen Gebieten der Lehre, des Kultus, der Toleranz u. s. f., bietet zwar nichts Neues, muß aber im allgemeinen als wohlgelungen und solid bezeichnet werden, da sie auf den Religionsfriedensschlüssen, den vielen einschlägigen Reichs- und Staatsgesetzen aufbaut und die protestantische Literatur ziemlich ausgiebig, wenn auch keineswegs erschöpfend verwertet wurde. In manchen Einzelnheiten sind allerdings die gegenwärtigen tatsächlichen Rechtsverhältnisse nicht richtig dargestellt, speziell was Baiern betrifft. Manche neue Anschauung des Verfassers, so beispielsweise über den Begriff des **exercitium publicum religionis** (S. 79 f.) scheint uns nicht begründet. Nicht wenige Behauptungen müssen als befremdend und den geschichtlichen Tatsachen widersprechend bezeichnet werden. Im abendländischen Schisma, so schreibt B. (S. 2), ‚hatte der Klerus die Fähigkeit' (?) ‚verloren, sich selbst zu bessern . . . der weltlichen Macht blieb die Aufgabe gestellt, die geistliche zu reformieren'; kennt der Verfasser z. B. das Konzil von Trient wirklich nicht? So gern sich B. sonst auf Friedberg beruft, so meint er doch: ‚Friedberg geht zu weit, wenn er sagt: „nur für sich und seine Lehre verlangte er (Luther) Freiheit, nicht für die von ihm als irrig angesehene"'. — B. glaubt dahin korrigieren zu müssen: ‚nur Ketzern und Gotteslästerern versagt er sie und meint damit Sektierer und Atheisten, nicht aber versagt er sie z. B. den Römischen' (S. 10); galt aber nicht gerade das Oberhaupt der ‚Römischen' dem Martin Luther als Erzketzer und größter Gotteslästerer? S. 34 findet B. den ‚berühmten, vielgeschmähten' Grundsatz ‚**Cuius regis eius religio**' ‚recht und billig' und betrachtet ihn ‚als Segen für das Reich'. S. 35 wird als erster Grund, warum dem Reiche kein Zwangsrecht in Sachen der Religion gegenüber den Reichsständen eingeräumt wurde, bezeichnet: weil ‚keine Gefahr vorhanden war, daß die reformierenden Stände sich gegen die Ordnung erheben und innere

Digitized by Google

Unruhen hervorrufen würden'; damit sind aber geschichtliche Tatsachen auf den Kopf gestellt. Umgekehrt urteilt B. über die Regenten in Österreich: ‚Tatsächlich kehrte sich Österreich unter den fadenscheinigsten und albernsten Vorwänden nicht an die Bestimmungen' (S. 58) betreffs der landesverwiesenen Neuerer; ähnlich S. 63. Auf S. 67 macht B. nur den katholischen Landesherrn den Vorwurf, daß sie unbefugt ‚noch Simultaneen zugunsten ihrer Konfession eingeführt ... meist mit Gewalt oder Betrug'. Die schreiende Intoleranz, welche beispielsweise in Mecklenburg und Braunschweig bis heute den Katholiken gegenüber geübt wird, hätte (S. 99. 102. 103) viel berechtigter zu einem Tadel Anlaß geboten. Der Ausdruck ‚Vatikaner' (S. 127) ist eine wenig geschmackvolle Bezeichnung der Katholiken. Das Gesagte genügt zur Erhärtung der Behauptung, daß B.s Abhandlung nicht frei ist von auffallenden Einseitigkeiten und irrigen Aufstellungen.

2. Gottlob hat seiner Arbeit über ‚Die Servitientaxe im 13. Jahrhundert' das Ziel gesteckt ‚über ihre (Servitientaxe) Herkunft und ihr Werden Klarheit zu schaffen, ferner die ersten Richtungslinien zu ihrer noch ausstehenden wissenschaftlichen Würdigung zu ziehen' (Vorwort V), nachdem ‚die Technik der vollendeten Taxe durch neuere Publikationen bekannt ist'. In der Einleitung empfängt auch jener Leser, dem der vorliegende Gegenstand unbekannt ist, eine gute Orientierung über denselben, so daß er den weiteren Ausführungen verhältnismäßig leicht folgen kann. In fünf Abschnitten behandelt der Verfasser den kurialen Servitienbegriff und die älteren Formen der Konsekrationsservitien (I), die Überhandnahme des kurialen Geschenk- und Trinkgeldwesens, Ursachen und Reformversuche (II), die Einführung des ‚servitium commune' durch Papst Alexander IV. (III), die servitia minuta (IV), und schließt mit einem Blick auf die Wirksamkeit der vollendeten Taxe (V).

Bei ‚dem gänzlichen Mangel positiver Nachrichten über die Entstehung der Taxe' (Vorwort V) bot die Arbeit keine geringen Schwierigkeiten dar, welche aber vom Verfasser durchgehends glücklich überwunden wurden; als gesichert darf das Hauptresultat seiner Untersuchung gelten, daß die Servitientaxe unter Alexander IV., näherhin im Jahre 1255, eingeführt wurde, worüber bis in die jüngste Zeit volle Unsicherheit herrschte. Die einschlägige Literatur, die Berichte von Zeitgenossen und päpstlichen Urkunden wurden mit Sorgfalt verwendet.

Digitized by Google

Nicht selten aber ließ der Verfasser Konjekturen, Vermutungen ergänzend eintreten und man darf nicht behaupten, daß er hierin immer glücklich war. Wenn G. beispielsweise S. 27 ausruft: ‚Vor diesen Kurialbediensteten wäre also ein Prälat, der sich ihnen nicht freigebig genug erwiesen, seines Lebens nicht sicher gewesen?' — so ist darauf zu erwidern, daß der vom Autor selbst erbrachte Text zu dieser Vermutung absolut nicht berechtigt. Hätte der Verfasser das ruhig bedacht, dann hätte er auch die weiteren Klagen unterlassen: ‚Das wäre ja aber eine sittliche Verwilderung, die in Erstaunen setzt. Wie ist es zu erklären, daß solche Leute an der Kurie überhaupt geduldet wurden? Warum wurde die ganze Gesellschaft nicht einfach entlassen?' (S. 28). Daß Innozenz III. von diesen Bediensteten die eidliche Versicherung verlangte, Mißbräuche in Zukunft zu unterlassen, gab ganz und gar keinen Grund zur Behauptung: ‚Der erzwungene Eidschwur hat sie wohl kaum besser gemacht' (S. 28). Nachdem G. von Alexander IV. selbst sagt: ‚Die geistigen Eigenschaften in diesem Papste verraten ... die Neigung, überall die bessernde Hand anzulegen' (S. 72), und ihm 2 Seiten später ‚edle reformerische Gedanken' zuerkennt, ist es befremdend, daß er die unbegründete Verleumdung des sattsam als schmähsüchtig bekannten Matheus von Paris nicht einmal leise zurückweist: ‚Ob das' (wichtige Reform-Dekret Alexanders, worin er die visitatio ad limina allen Bischöfen und Äbten neuerdings in Erinnerung bringt) ‚bloß mit den Augen des Matheus Paris zu betrachten, daß es nur dem Zweck gedient hätte, den nach Rom kommenden Prälaten die Taschen zu leeren, steht dahin' (S. 74). Beispiele dieser Art könnten noch mehrere erbracht werden.

Für ruhige Objektivität und wissenschaftlichen Ernst hätte es sich gewiß mehr empfohlen, wenn ein gewisser gereizter Ton und manche satirische oder, wenn man will, hämische Bemerkungen unterblieben wären. Warum von ‚kurialem Bettelvolk' und ‚häßlicher Geschenknehmerei' sprechen, wo von Not an Lebensunterhalt die Rede ist? (S. 55.) Wenn man Sätze liest, wie: ‚Da es aussichtslos war, der allgemeinen Kirche neben den Kreuzzugszehnten auch noch eigene öffentliche Haushaltssteuern „ad opus S. Sedis" aufzulegen, so waren die Stellenbesetzungen die einzigen Gelegenheiten, wo die Prälaten zu ergiebigem Aderlaß gefaßt werden konnten' (S. 100); oder: ‚unter Johann XXII. (1216—34), also in der „besten" Zeit, als alle Brünnlein sprangen' ... (S. 133), so steigt unwillkürlich der Gedanke auf, es sei an dem Historiker die Lektüre des englischen Satyrikers

Digitized by Google

Cencius, der in vorliegender Schrift nicht selten zu Wort kommt, nicht spurlos vorüber gegangen. Es berührt peinlich, daß selbst Katholiken Wunden der Kirche nicht aufdecken können, ohne etwas Salz des Spottes in dieselben zu streuen.

Manche Wort- und Satzbildungen befremden, z. B. ‚autochthone Kultur' (S. 51), Beiständer (assessores S. 67), ‚Alexander IV. (ist) der erste gewesen, der die offiziellen Pauschalzahlungen statt der noch inoffiziellen beliebt hat' ...

3. Der Verfasser stellte sich als Aufgabe die Beantwortung der Frage: ‚seit wann hat der Bischof die ursprünglich als einzige Pfarrkirche der Diözese bestehende Kathedrale durch Errichtung mehrerer Seelsorgestationen in volkreichen Ortschaften und Vorstädten entlastet, und zu welcher Zeit sind insbesondere die Stadtparochien entstanden?' (Vorwort VII). Zu ihrer gründlichen Lösung wurden zunächst ‚die wesentlichen Merkmale der Pfarrkirchen' untersucht (S. 1—42), sodann die verschiedenen Namen für den Träger des Pfarramtes und ihre Gebrauchsperioden erforscht (S. 43—78). Zur vollen Klarstellung des Gegenstandes war aber vor allem eine eingehende Untersuchung des Verhältnisses der frühmittelalterlichen Kollegiat- oder Stiftskirchen zu den Pfarrkirchen und die Bedeutung der ersteren für die Seelsorge unbedingt notwendig; fast Zweidrittteile der Arbeit (S. 79—209) beschäftigen sich gerade mit diesem Punkt.

Dem gelehrten Verfasser ist es gelungen, mehrere ganz neue Gesichtspunkte zu erschließen, z. B. in Rücksicht auf die große Bedeutung der kanonisch geordneten Stiftskirchen als Mittelpunkte für Seelsorge, Gottesdienst und Ausbildung des Klerus, oder auch für frühmittelalterliche Sprengeleinteilung der bischöflichen Diözesen und Städte. Sehr gut, klar und überzeugend ist die bisher dunkle Frage der Personate (S. 71 ff.) gelöst. Ganz vorzüglich werden die Beziehungen der Stiftskirchen zur Pfarrseelsorge (S. 80 ff.) erörtert. Ebenso belehrend sind seine Darlegungen über **matricularii** (Kleriker der niederen Weihegrade) und die Beziehung von **matricula** zu **canon** (92 ff.). Sch. liefert den Nachweis, daß der Ausdruck ‚canonicus clericus' ursprünglich keineswegs den nach einer gemeinsamen Regel lebenden Geistlichen, sondern jeden Kleriker bezeichnet, der nach den Vorschriften der canones eingesetzt ist und lebt (S. 95 ff.). Erst nachdem des hl. Chrodegangs Regel eingeführt worden, wurde ‚es mehr und mehr Sitte, die Bezeichnung *clerici canonici* auf die

Digitized by Google

nach den kanonischen Forderungen lebenden und eingerichteten Kollegiatgeistlichen anzuwenden im Gegensatz zu den nichtkanonischen und vor allen zu den mönchischen Kongregationen' (S. 109). Als Titel des einzelnen Mitglieds von Dom- und Kollegiatkirchen kam jene Bezeichnung erst viel später in Übung (seit etwa dem 12. Jahrhundert). ‚Erst als das wirkliche kanonische Leben erstarrte und zu verfallen begann, klammerte man sich gleichsam ängstlich an den Namen an' (S. 112). Neu dürfte auch vielen sein, daß gemeinsames Wohnen nicht wesentlich für das kanonische Leben war (S. 168), wohl aber gemeinsamer Tisch und Schlafsaal (S. 170).

Schäfers Abhandlung ist eine wertvolle Bereicherung der kirchenrechtlichen Wissenschaft, wofür er warmen Dank verdient. In der sorgfältig verzeichneten (S. XI—XIV) und verwerteten Literatur vermißt man Siebengartners vortreffliches Buch: Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen.

4. Albrechts Untersuchung beschäftigt sich mit der Frage: inwieweit erkennt die evangelische Kirche Deutschlands Verbrechen und Strafen als Ehescheidungsgrund an? Zunächst verdient seine Abhandlung durch eine mustergiltig klare und übersichtliche Anlage warmes Lob. Nachdem in der Einleitung der Begriff des Ehescheidungsgrundes: ‚Verbrechen und Strafen' sowie die Stellung des vorreformatorischen (insbesondere des römischen) Scheidungsrechtes zu diesem Scheidungsgrunde klargelegt wurden, zeigt A. die verschiedenartige Entwicklung dieses Ehescheidungsgrundes in 3 verschiedenen Zeitperioden: I. im 16. und 17. Jahrhundert; II. vom Ausgang des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts; III. im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die ersteren zwei Abschnitte haben die gleiche sachliche Gliederung. Es wird die Lehre der evangelisch-lutherischen Theologen und Juristen über diesen Scheidungsgrund vorgeführt, sodann die Stellung gekennzeichnet, welche Gesetzgebung und Praxis ihm gegenüber einnahmen. Am Schlusse eines jeden Abschnittes wird das Ergebnis der ganzen Untersuchung in wenige Sätze zusammengefaßt. Im dritten Abschnitt untersucht A. zunächst den Einfluß, welchen die Entfernung der naturrechtlichen Grundsätze aus dem Scheidungsrecht auf den in Rede stehenden Scheidungsgrund ausgeübt; sodann die Stellung, welche die Rechtsprechung des Reichsgerichtes und endlich das neue Bürgerliche Gesetzbuch dem Ehescheidungsgrund ‚Verbrechen und Strafen' gegenüber eingenommen haben.

Digitized by Google

Für den Katholiken, speziell den Theologen, ist es von großem Interesse, die Hauptvertreter der evangelischen Kirche über einen Gegenstand von so großer Tragweite sich äußern und ihre Anschauungen begründen zu hören. Zwei Tatsachen springen dabei vor allem in die Augen: die großen Meinungsverschiedenheiten und das Streben, der Ehescheidung aus dem in Frage stehenden Grunde immer breitere Wege zu bahnen. Ein Vergleich mit dem katholischen Kirchenrecht zeigt eine noch auffälligere Einheit der Ansichten und unerschütterliche Festigkeit zum Schutze der Unauflöslichkeit der einmal vollzogenen christlichen Ehe.

Sehr wohltuend berührt an A.s Abhandlung die ruhige objektive, der Wissenschaft würdige Behandlung des Gegenstandes. Wenn S. 8 vorausgesetzt wird, daß das kanonische Recht teilweise ‚mit der hl. Schrift in geradem Widerspruch' stehe, so wäre es wünschenswert, wenigstens einen Beleg dafür zu erbringen.

5. Friedmanns Abhandlung tangiert das kanonische Recht in keiner Weise, sondern hat eine ganz moderne Einrichtung zum Gegenstand, die deutschen Notstandsverordnungen nämlich, welche in Artikel 14 der französischen Charte von 1814 ihre Quelle haben (S. 8). Das evangelische Kirchenrecht hat hinwieder als Quelle seiner Notstandsverordnungen den Artikel 120 des kirchlichen Verfassungsgesetzes des Großherzogtums Oldenburg vom 15. August 1849, der wiederum nur eine Nachbildung der Notstandsverordnungen des Oldenburgischen Staatsgrundgesetzes vom 18. Februar 1849 ist. F. gibt im ersten Teil seiner Arbeit einen guten Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Notstandsverordnungen im Staatsrecht (S. 5—52) und im evangelischen Kirchenrecht (S. 53—61). Der zweite Teil beschäftigt sich fast ausschließlich mit der Struktur der Notstandsverordnungen des evangelischen Kirchenrechtes (S. 62—161); nur ein kurzer Abschnitt (S. 162—174) ist den ‚Verschiedenheiten in der Struktur der staatsrechtlichen und der kirchenrechtlichen Notstandsverordnungen' gewidmet. Mit Grund darf man an der Wahl des Titels, den die Abhandlung trägt, tadeln, daß er viel zu weit gehalten ist.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Digitized by Google

Herders Konversations-Lexikon. 3. Auflage. II. Band: Bonar bis Eldorado. Freiburg i. B., Herder'sche Buchh., 1903. 1758 Spalten. Lex. 8.

Der erste Band der Neuauflage von Herders Konversations-Lexikon hat in der katholischen Literatur freudige Aufnahme und ungeteiltes Lob gefunden. (Vgl. auch diese Zeitschrift, XXVII [1903] S. 350 f.). Daß die an sein Erscheinen geknüpfte Hoffnung auf eine entsprechende Weiterführung des Werkes nicht eitel war, beweist der in rascher Folge erschienene 2. Band. Wir finden in ihm sämtliche mit billiger Anerkennung am 1. Bande gerühmten Vorzüge ungeschmälert wieder. Die Mitarbeiter haben alles getan, um der katholischen Leserwelt ein Werk darzubieten, das in allem auf der Höhe der Zeit steht und sich nicht zu scheuen braucht vor dem Vergleiche mit andern Konversationslexika. Von tief religiösem Geiste durchhaucht, wird in knapper Form eine Menge des verschiedensten Wissens geboten. Die unternehmende Verlagshandlung hat aufs beste gesorgt, daß dem reichen Inhalt die äußere Form entspreche; es ist ihr auch im vollsten Maße geglückt.

Reicher Stoff findet sich gesammelt in den die modernen Erfindungen behandelnden Artikeln, die mit genauen Abbildungen ausgestattet sind, z. B. Brücke, Chemie, Dampf, Dynamoelektrische Maschinen, Eisen, Eisenbahn und die daran sich anschließenden. Ebenso gelungen sind die das allgemeine Interesse in Anspruch nehmenden, zum Teil umfangreichen Artikel Buchhandel, China, Cholera, Dante, Deutsches Reich, Deutsche Literatur. Theologische Artikel finden sich in diesem Bande relativ wenige; doch sind sie sämtlich als gelungen zu bezeichnen. Wir weisen nur hin auf die Artikel Buße, Christentum, Christologie, Christusbilder, Cölibat, Dogmatik, Dominikaner, namentlich aber auf den ziemlich umfangreichen Artikel Ehe, der in gedrängter Kürze einen Überblick über die Kirchen- und Staatsgesetze vorlegt.

Es ist nicht zu verwundern, daß in einem so umfang- und inhaltsreichen Werke an einigen Stellen kleinere Mängel sich vorfinden; sie sind aber selten. Die bei einem solchen Werke absolut notwendige Kürze dürfte an einigen wenigen Stellen bewirkt haben, daß das im übrigen meisterhaft gezeichnete Bild nicht ganz adäquat ausgefallen ist.

Während das Urteil über Papst Bonifaz VIII. stellenweise wohl etwas hart sein dürfte, ist das Bild vom ältern Lukas Cranach, dem ‚Maler der Reformation', zu gut ausgefallen; im Interesse der Vollständig-

Digitized by Google

keit wäre es wünschenswert gewesen, ein Wort beizufügen über die ekelhaft rohen Bilder, zu deren Verfertigung im Dienste Luthers der greise Künstler sein Genie mißbrauchte (vgl. Denifle, Luther und Lutherthum S. 794 ff.). Das Wort ‚Doppelfest' für festum duplex (Spalte 145 u. 1554) ist wohl nicht glücklich gewählt; es wäre kaum wünschenswert, daß dieser Ausdruck eingeführt werde. Daß ‚consummatum est' das letzte Wort Christi am Kreuze war, dürfte mindestens zweifelhaft sein (vgl. Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, S. 404 f. 426). In dem sonst mustergültigen Artikel ‚Charakter' ist die theologische Bedeutung dieses Wortes (Conc. Trid. s. 7, can. 9 de sacr. in genere) unerwähnt geblieben. Ebenso wäre eine Erklärung des dem Sinne nach aus Tertullian genommenen Wortes ‚credo quia absurdum' am Platze gewesen.

Der bekannte Vorzug der Herder'schen Buchhandlung, die Zahl der Druckfehler auf ein Minimum einzuschränken, tritt auch in diesem Werke glänzend hervor. Rezensent hat folgende bemerkt: Sp. 556: Die Abkürzung Cb bedeutet Coulomb, nicht Colomb (vgl. Sp. 913); Sp. 732, Z. 21 v. unten sollte es heißen 5. Kurie statt 4. Kurie; Sp. 821, Z. 26 v. oben Alexander II. statt Alexander III. Ein störendes Versehen ist es, wenn als Verfasser des ‚Diatessaron' Tertullian anstatt Tacian angegeben ist.

Mitarbeiter und Verlagsanstalt haben ihre Pflicht vollkommen erfüllt; möge nun auch der dritte Faktor sich anschließen, ohne den ein so großartiges Unternehmen nicht gedeihen kann: möge das katholische Publikum das ihm dargebotene Werk nach Verdienst würdigen und unterstützen!

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Geschichte des vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung. Nach den authentischen Dokumenten dargestellt von Theod. Granderath S. J., herausgegeben von Konrad Kirch S. J. I. Bd. Vorgeschichte. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung, 1903. S. XXIII, 533. — II. Bd. Von der Eröffnung des Konzils bis zum Schlusse der dritten öffentlichen Sitzung. S. XIX, 758.

Das vatikanische Konzil ist wohl das wichtigste Ereignis der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, ja der ganzen neueren Zeit:

Digitized by Google

daher wird jedem Theologen, ja selbst jedem gebildeten Laien, eine aktenmäßige und verläßliche Darstellung desselben erwünscht sein. Dazu war nun P. Granderath in ganz besonderem Grade geeignet, da er bereits durch ein halbes Menschenalter sich mit dieser Kirchenversammlung beschäftigt und wertvolle Werke über sie veröffentlicht hat. Zuerst (1890) erschienen die durch seine Bemühungen noch um wichtige Dokumente vermehrten **Acta et decreta s. oecumenici concilii Vaticani**, der siebente und umfangreichste Quartband der so wichtigen und verdienstlichen **Collectio lacensis**, der mit den auf 1876 Halbseiten wiedergegebenen Aktenstücken alle früher erschienenen Sammlungen in weitem Maße überholt (s. Zeitschr. 1891, XV, 301—306). Im Jahre 1892 folgten die nützlichen **Constitutiones dogmaticae s. conc. Vaticani ex ipsis ejus actis explicatae et illustratae** (s. Zeitschr. 1893, XVII, 535—540). Um noch gründlicher zu Werke gehen zu können, ließ er sich im Jahre 1893 dauernd in Rom nieder. Der hl. Vater gestattete ihm die unbeschränkte Benutzung der archivalischen Schätze, damit er die Geschichte des Konzils auf Grund aller authentischen Dokumente abfassen könne. Auf drei Bände war sie berechnet und es glückte ihm, sie zum Abschlusse zu bringen, bevor wiederholte Schlaganfälle, Folgen allzugroßer Anstrengung, seinem edlen Leben am 19. März 1902 ein Ende machten. Die Herausgabe besorgt sein Mitbruder Konrad Kirch. Zwei Bände sind nun erschienen. Es sei uns wenigstens ein flüchtiger Einblick in das so nützliche Werk gestattet.

Jeder der zwei Bände zerfällt in drei Bücher. Das 1. Buch des ersten Bandes erzählt die Geschichte der ersten Ankündigung des Konzils bis zu dessen Ausschreibung (S. 1—143). Am 6. Dezember 1864, zwei Tage vor Veröffentlichung der Enzyklika **Quanta cura** und des **Syllabus**, überraschte Pius IX. eine Anzahl von Kardinälen mit der Mitteilung, daß er beabsichtige, eine allgemeine Kirchenversammlung zu berufen. Ob er jemals vorher über dieselbe mit jemand gesprochen, ob er selbst ganz unabhängig den Entschluß gefaßt oder ein anderer den Gedanken in ihm angeregt hat, darüber haben wir keine zuverlässige Kunde. Verschiedene berichten darüber verschiedenes, doch es sind nur Mutmaßungen. Bald darauf setzte der Papst eine Kommission von 5 Kardinälen zur Beratung der Vorfragen für das Konzil ein, nämlich über die Notwendigkeit der Berufung eines Konzils, über die Hindernisse, die sich entgegenstellen könnten, über die Maßregeln, die man vor der Berufung ergreifen

Digitized by Google

müsse und über die Gegenstände, die in dem Konzil zu behandeln seien. Gleichzeitig sollten die in Rom residierenden Kardinäle in gesonderten Gutachten ihre Ansicht über das geplante Konzil äußern. Mehrere waren damit einverstanden; andere sprachen sich unbedingter oder bedingter Weise dagegen aus, ließen sich aber dabei unter voller Anerkennung der Notwendigkeit oder wenigstens Zuträglichkeit eines allgemeinen Konzils bestimmen durch die Erwägung der Schwierigkeiten und Hindernisse, die nach ihrer Meinung dem Unternehmen entgegenstanden. Einzig der Kardinal Pentini erklärt in seinem knappen lateinischen Gutachten vom 10. Januar 1865, er sehe für die Berufung eines Konzils keinen Grund, da trotz der überaus beklagenswerten Zeiten mit der Hilfe Gottes schon alles durch die einmütige Übereinstimmung des gesamten Episkopates verurteilt worden sei und in Glaubenssachen gar keine Abirrung bestehe, die eine Erklärung fordere. Überdies verlangte der Papst die Ansicht der (36) Bischöfe verschiedener Nationen, die er eigenhändig auf einer jetzt noch im Archive aufbewahrten Liste bezeichnete, über die auf dem Konzil zu behandelnden Gegenstände. Dieselben entsprachen der Aufforderung und legten eine lange Reihe von Wünschen aller Art vor für eine konziliarische Behandlung. Auf Antrag der speziellen dirigierenden Kongregation für die Angelegenheiten des zukünftigen allgemeinen Konzils, auch einfach Zentralkommission genannt, wurden nun zur näheren Vorbereitung fünf Kommissionen gebildet, nämlich 1. für doktrinelle, 2. für kirchenpolitische Gegenstände, 3. für die Missionen und orientalische Kirchen, 4. für disziplinäre Gegenstände und 5. für das Ordenswesen. Es wurde ferners beschlossen, außer den zu Rom lebenden Theologen und Kanonisten auch Gelehrte anderer Nationen als Konsultoren zu den verschiedenen Kommissionen beizuziehen; dabei schaute man auf einen musterhaften Lebenswandel und auf gründliche, über das gewöhnliche Maß hinausgehende Gelehrsamkeit in Philosophie, Theologie und Kirchenrecht. Interessant sind zu lesen die Verhandlungen über die Berufung deutscher Gelehrten, namentlich Döllingers, für den sich hohe Persönlichkeiten verwendeten und an den (nach einem Schreiben Antonellis an Kard. Schwarzenberg vom 15. Juli 1868) wirklich ein Ruf ergangen wäre, hätte man nicht dem hl. Vater versichert, er würde eine Einladung, in Rom vereint mit andern seine Dienste zu leisten, nicht annehmen; diese Mitteilung verletzte Döllinger sehr (S. 64—77). Lehrreich für Theologen sind die eingehenden Verhandlungen, wer zum Konzil zu berufen sei. Außer Frage war, daß die Diözesanbischöfe berufen

Digitized by Google

werden mußten. Ebenso stand es fest, daß ein altes Privileg allen Kardinälen, auch jenen, welche nicht Bischöfe sind, Sitz und Stimme verleihe. Schwierig war die Frage hinsichtlich der Titularbischöfe. Die Theologen und Kanonisten, ältere und neuere, ließen, weil sie verschiedener Meinung waren, die Zentralkommission im Ungewissen. Nach längerer Debatte mit Übergehung der Streitfrage, ob die Titularbischöfe ein strenges Recht auf Berufung hätten, erklärte sie einstimmig, daß es sich zieme, sie alle zu berufen. Nun kam die Reihe an die Äbte und Ordensgeneräle, ob sie einen Anspruch auf Berufung hätten, da sie ja auch früheren allgemeinen Synoden beiwohnten. Nach reiflicher Prüfung faßte die Zentralkommission den Beschluß, daß jene Äbte, welche unabhängig von den Bischöfen die Regierungsgewalt über ein Territorium üben, also die **abbates nullius**, zum Konzile zu berufen seien; außerdem auch jene, welche an der Spitze einer aus mehreren Klöstern gebildeten Kongregation stehen, nicht aber die Äbte dieser vereinigten Klöster selbst; die Äbte alleinstehender Klöster, die nicht **abbates nullius** sind, schloß die Kommission überhaupt aus, auch solche, welche von der bischöflichen Gewalt exemt sind. Zu berufen seien ferner die Generalobern religiöser Orden und zwar auch die Generalvikare, wenn sie gemäß den Ordenskonstitutionen oder kraft eines päpstlichen Breves mit dem Genuß aller Privilegien die Stelle des Generalobern einnehmen. Diese Beschlüsse der Zentralkommission erhielten die volle Approbation des hl. Vaters. Dagegen wurden trotz hartnäckigen Widerspruches die Prokuratoren abwesender Bischöfe von Sitz und Stimme im künftigen Konzil ausgeschlossen, ebenso die Kapitelvikare. Hinsichtlich der Fürsten, die ehemals zu allgemeinen Synoden eingeladen wurden, faßte man im Hinblick auf die ganz geänderten politischen Verhältnisse der Neuzeit den Beschluß, in der Berufungsbulle die Fürsten zwar nicht ausdrücklich einzuladen, die Worte aber, die sich auf sie beziehen, so zu wählen, daß sie ihnen die Teilnahme ermögliche, falls sie dieselbe wünschten.

Endlich wurde nun die Berufungsbulle am 29. Juni 1869 veröffentlicht und das Konzil für den 8. Dezember desselben Jahres angesagt. An die nichtunierten Orientalen und Protestanten, über deren Berufung auch verhandelt wurde, ergingen eigene Schreiben, wodurch jene in einer für sie passenden Weise zu demselben eingeladen, diese aber davon in Kenntnis gesetzt wurden.

Das zweite Buch (S. 143—389) schildert nun die gewaltige Bewegung der Geister, welche die kühne Tat der Berufung

Digitized by Google

mitten in so stürmischen Zeiten und unter den drohenden Gefahren veranlaßte. Granderath widerlegt aktenmäßig die alberne, aber oft wiederholte Behauptung, daß eine Korrespondenz des ersten Februarheftes der Civiltà Cattolica (Ser. VII Bd. 5 S. 345) Anfang der Konzilswirren gewesen sei. Die Wirren hatten bereits vor dem Erscheinen jenes Artikels begonnen und sie hätten den gleichen Höhegrad erreicht auch ohne jene anonyme Korrespondenz, aber die Gegner der Kirche und des Konzils mußten einen Aushängschild, einen Vorwand für ihre Agitation haben und den mußten wie gewöhnlich die bösen Jesuiten bieten, sonst ziehen ja die Verleumdungen nicht. Es mag unklug gewesen sein, jene durch die Nuntiatur und Antonelli mitgeteilten Herzenswünsche eines unbekannten Korrespondenten ohneweiters aufzunehmen, aber so viel Wesens daraus zu machen ist, um milde uns auszudrücken, mehr als lächerlich. Der Verfasser durchgeht dann die verschiedenen gegnerischen Schriften, die Pilzen gleich, welche nach reichlichen Gewitterregen so üppig aus der befeuchteten Erde hervorschießen, allerorts an das Tageslicht kamen: namentlich das Werk Marets ‚du Concil général et la Paix religieuse', Paris 1869, wodurch er dem dahinsiechenden Gallikanismus auf die Beine helfen wollte in der bangen Ahnung, das bevorstehende Konzil könnte ihm den Todesstoß geben. Da dasselbe von verschiedenen Seiten scharf angegriffen wurde, veröffentlicht Maret nach mehreren Zeitungsartikeln eine neue Schrift zu seiner und seiner Lehre Verteidigung ‚Le Pape et les Evêques, Défense du livre sur le Concile général'. Es sei zu seiner Ehre gesagt, daß er trotz aller Lebhaftigkeit, mit welcher er seine Ansichten verteidigte, mitten in der Hitze des Streites erklärte, sich der Entscheidung des Konzils, wie immer sie lauten möge, unterwerfen zu wollen. Und er hat redlich Wort gehalten. Nach der Einnahme Roms durch die Piemontesen drückte er dem Papste in einem Briefe seinen Schmerz aus über die Leiden, die ihn heimgesucht haben, und erklärte zugleich am Schluße seine volle Unterwerfung unter die dogmatischen Dekrete des vatikanischen Konzils. Später (1871) verwirft er in einer öffentlichen Erklärung, was immer in seinem Werke mit der Definition nicht übereinstimme, und gibt kund, daß er sein Werk aus dem Buchhandel zurückgezogen habe (S. 247—263). Leider entwickelte der um die katholische Kirche in Frankreich so hochverdiente Bischof Dupanloup eine wahrhaft fieberhafte Tätigkeit in Schrift und Tat, um die so gefürchtete Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit aus Opportunitätsrücksichten zu

Digitized by Google

verhindern. Wenn man alles lieſt, was hierüber Granderath S. 277—293 und wiederholt an anderen Stellen des Werkes auf Grund ganz zuverläſſiger Zeugniſſe berichtet, kann man nicht umhin zu bedauern, daß er ſeinen Ruhm nicht wenig verdunkelt hat. Man mag zur Entſchuldigung die Heftigkeit ſeines Charakters betonen und den Umſtand, daß er angeblich nur die Opportunität der Definition bekämpfte (denn früher war er ja ſelbſt Verteidiger der Unfehlbarkeit des Papſtes), aber rechtfertigen läßt ſich ſeine Handlungsweiſe nie und nimmer. Um ſo erfreulicher aber iſt es, daß er trotz ſeines ſo heftigen Widerſpruches ſich der Entſcheidung des Konzils vollkommen unterworfen hat.

Intereſſant iſt noch im 2. Buche der Bericht über die Aufnahme der Einladung zum Konzile ſeitens der Biſchöfe der nicht unierten orientaliſchen Kirche. Sie war, was ſich vorausſehen ließ, ohne Erfolg, wofür natürlich jene Biſchöfe wegen ihrer ablehnenden Haltung einen Belobungszettel von den kirchenfeindlichen Zeitungen erhielten (S. 303—327). Selbſtverſtändlich verhielten ſich auch die Proteſtanten ablehnend dem Schreiben des hl. Vaters gegenüber, wenn auch einige derſelben, wie z. B. Guizot, die bevorſtehende Kirchenverſammlung freudig begrüßten (S. 328—350). Die Freidenker ſahen in dieſem großartigen Unternehmen des hl. Vaters eine drohende Gefahr für ihre kirchen- und ſtaatsfeindlichen Abſichten, und planten deswegen für denſelben 8. Dezember, an dem das Konzil eröffnet werden ſollte, ein Gegenkonzil zu Neapel zu halten. Wirklich fanden ſich an jenem Tag einige hundert Freidenker, darunter mehrere Frauen, daſelbſt ein. Doch die Verſammlung nahm ein klägliches Ende. Sie kamen bereits in der dritten Sitzung am 16. Dezember derart unter ſich in Streit, daß der Gaſtwirt erklärte, die Verſammelten nicht länger in ſeinem Hauſe dulden zu wollen. Auch die übrigen Gaſthäuſer und Theater verweigerten ihnen die Aufnahme und ſo mußten ſie ſich begnügen, ein von ihnen entworfenes Programm im ‚Popolo d'Italia' zu veröffentlichen. Am Schluſſe des Buches (S. 355—385) erhalten wir Kenntnis über das Verhalten der Staatsregierungen dem einberufenen Konzil gegenüber. Das voreilige Vorgehen des bairiſchen Miniſterpräſidenten Fürſten Hohenlohe, hinter dem eine kirchenfeindliche Partei ſteckte, war erfolglos. Er wollte nämlich alle Regierungen durch ein Zirkular veranlaſſen, gemeinſame Maßregeln zu beſchließen hinſichtlich des bevorſtehenden Konzils, fand aber keinen Anklang. Im allgemeinen war ihr Verhalten zuwartend; den Biſchöfen wurden keine beſonderen Hinderniſſe in

Digitized by Google

den Weg gelegt, um sie von dem Erscheinen abzuhalten. Nur Rußland verbot den katholischen Oberhirten seines Gebietes, sich nach Rom zu begeben.

Das 3. Buch (S. 389—463) berichtet nun über die näheren Vorbereitungen zum Konzil. Gr. zählt auf die Anordnungen über die Plenarversammlungen der Konzilsväter (S. 389—401), die Entscheidungen über die Bildung von Ausschüssen oder Deputationen (S. 402—407), über die Einbringung der Vorschläge, über die Form, in welcher sie den Generalkongregationen vorgelegt werden sollten, über den Gang der Verhandlungen (S. 408—416), über die Konzilsordnung u. s. w.; er berichtet über die rege Tätigkeit der Vorbereitungskommissionen in Betreff der vorzulegenden Schemata und gibt eine gedrängte Übersicht der von Bischöfen bereits gemachten Vorschläge. Im Anhang finden wir eine Übersicht über die katholische Hierarchie zur Zeit des vatikanischen Konzils und eine doppelte Übersicht der Bistümer (alphabetisch und nach Ländern und Kirchenprovinzen geordnet) nebst den apostolischen Vikariaten und Präfekturen (S. 463—525).

Der zweite Band erzählt uns nun die Geschichte des Konzils von seiner Eröffnung bis zum Schlusse der dritten öffentlichen Sitzung. Im 1. Buche (S. 1—245) sehen wir die Bischöfe von allen Gegenden der Welt in Rom ankommen und schauen den imposanten Einzug von mehr als 700 Prälaten, worunter so viele in jeder Hinsicht hervorragende Männer, und Bischöfe der verschiedensten orientalischen Riten, des armenischen, bulgarischen, chaldäischen, koptischen, maronitischen, melchitischen, rumenischen, ruthenischen und syrischen. Ein so großartiges, im wahren Sinne des Wortes ökumenisches Konzil hat die Welt noch nie gesehen: es zählte an 774 Väter: freilich waren nicht immer alle anwesend. Wir übergehen die erste und zweite öffentliche Sitzung (S. 13—25; 109—112), die noch keine dogmatischen Entscheidungen brachten, die Konzilsordnung, die der Papst durch die Konstitution Multiplices inter fixierte, die aber nicht alle befriedigte, weshalb manche Bitten und Vorschläge an den hl. Vater gelangten um Abänderungen einzelner Bestimmungen (S. 38—61). Erst als die Notwendigkeit eintrat, die Verhandlungen zu beschleunigen, sollte das Konzil nicht umsonst tagen, erließ Pius IX. am 20. Februar ein neues Dekret zur genaueren Bestimmung der Geschäftsordnung, namentlich, um die Debatten zu verkürzen und die Verhandlungen zu fördern (S. 224—245).

Digitized by Google

Diese war unbedingt notwendig, denn zuvor hatte das Konzil innerhalb mehr als zweier Monate in 29 Generalkongregationen nicht ein einziges Dekret zum definitiven Abschluß gebracht. Mißmutig haben sich manche Bischöfe darüber geäußert. So sagte unter anderem Perez Fernandez, Bischof von Malaga: ‚Zwei lange Monate, ungefähr drei, sind seit dem Beginne dieses hl. vatikanischen Konzils verflossen. Und was haben wir getan? Was die Apostel ihrem Meister gesagt haben: Die ganze Nacht haben wir gearbeitet und nichts gefangen. 35 Redner haben über das Schema der dogmatischen Konstitution gesprochen; 32 über die Bischöfe, die Synoden, die Generalvikare und die Erledigung des bischöflichen Stuhles; eine große Schar, die ich nicht zählen konnte, über das Leben und den ehrbaren Wandel der Geistlichen, und endlich 45 über den kleinen Katechismus. In so vielen Kongregationen, nach so langen und breiten Diskussionen haben wir noch nicht ein einziges Schema, nicht ein Kapitel, nicht einen Kanon approbiert und, ach, nichts haben wir gefangen' u. s. w. Diese Worte, bemerkt Gr., waren gewiß den meisten Bischöfen aus dem Herzen gesprochen (S. 222). Die neuen Bestimmungen des Papstes waren, obwohl auch sie bei manchen wieder Unzufriedenheit weckten, sehr zweckmäßig, wie der Erfolg zeigte, denn am 24. April konnte endlich die dritte öffentliche Sitzung stattfinden, der 667 Väter anwohnten und in der die Konstitution de fide catholica in 4 Kap. mit 18 Kanones einstimmig angenommen wurde. Die hierauf bezüglichen Verhandlungen bilden hauptsächlich den Gegenstand des 2. Buches (S. 249—508). Das 3. Buch (S. 511—729) behandelt die Konzilsbewegungen außerhalb des Konzils. Bevor wir diese näher berühren, kann mit Recht behauptet werden, daß, obwohl die Unfehlbarkeitsfrage des Papstes anfänglich gar nicht auf der Tagesordnung des Konzils stand und man auch nicht nachweisen kann, daß der Papst im vorhinein sie zur Verhandlung bringen wollte, sie doch den ganzen Verlauf des Konzils von den ersten Anfängen an nach innen und außen beherrschte. Sie beeinflußte die Wahl der Deputationen, die zu deren Gunsten ausfielen, sie bewirkte die ziemlich schroffe Scheidung der Bischöfe in eine Majorität und Minorität, sie gab dieser Anlaß zur Unzufriedenheit, zu Klagen über die Konzilsordnung, Mangel an Redefreiheit, Vergewaltigung u. dgl., sie spitzte die Feder zu so vielen Schriften, wodurch das unfehlbare Lehramt des Papstes entweder direkt oder indirekt unter dem Vorwand, daß die Definition dieses päpstlichen Privilegs nicht notwendig, nicht zweckmäßig, ja ge-

Digitized by Google

fährlich sei, sie drückte wie ein Alp auf all den kirchenfeindlichen Elementen und unkirchlichen Professoren und entfesselte einen leidenschaftlichen, ja wütenden Sturm und Kampf wider das Konzil und seine Beschlüsse, wobei man sich der unlautersten, unredlichsten Mittel, der Verleumdung, der Lüge, der Entstellung in den Berichten u. s. w. bediente; sie flößte selbst den Regierungen lächerliche Ängsten ein, so daß sie zu manchen Schach- und Winkelzügen ihre Zuflucht nahmen, um das Schrecklichste der Schrecken wo möglich zu verhindern. Diese äußeren Stürme nun gegen das Konzil und die gefürchtete Definition werden eingehend in diesem 3. Buche beschrieben. Da lesen wir von der Gratry-Kontroverse in Frankreich (S. 521—544), d. h. von den Briefen Gratrys gegen Erzbischof Dechamps, die sich namentlich um den Papst Honorius drehten und in Frankreich gewaltiges Aufsehen erregten. Doch, Gott sei Dank, Gratry verrannte sich nicht so in seine Meinung, daß er trotz aller Leidenschaftlichkeit, mit der er gegen die päpstliche Unfehlbarkeit auftrat, nicht immer den festen Willen an den Tag legte, ein treuer Sohn der kath. Kirche zu sein. Er unterwarf sich der Entscheidung des Konzils und erklärte in einem an den neuen Erzbischof von Paris Msgr. Guibert gerichteten Brief, daß er alles, was er gegen die Beschlüsse des Konzils vor der Entscheidung geschrieben habe, widerrufe. Leider nicht so Döllinger, der sich zur Aufgabe gemacht, mit allen Mitteln dem Konzil, besonders der ihm und seinem Anhang verhaßten Definition, entgegen zu arbeiten. Er entwickelte eine unbeschreibliche Rührigkeit und Findigkeit in diesem Kampfe, immer neue Streitschriften erschienen, gewöhnlich anonym, eine gehässiger und boshafter als die andere. So fünf Artikel in der Allgemeinen Zeitung (10.—15. März 1869), die dann überarbeitet unter dem Titel erschienen ‚Der Papst und das Konzil' von Janus, Leipzig 1869 (I, 187—207); ‚Erwägungen für die Bischöfe des Konziliums über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit', München 1869 (im Oktober), die Scheeben so geistreich aus den anerkannt echten Schriften Döllingers selbst widerlegte; ‚Römische Briefe vom Konzil' in der Allgemeinen Zeitung vom 17. Dezember 1869 bis 19. Juli 1870 (S. 578—602). Sie erreichten die Zahl von 69 und erschienen gesammelt nach dem Konzil unter dem pseudonymen Namen Quirinus, München 1870. Diese bilden nach dem Urteil Bischofs von Ketteler in seiner Gegenschrift: ‚Die Unwahrheit der römischen Briefe vom Konzil', Mainz 1870, ‚einen Tendenzroman der schlechtesten Sorte: und ich würde', sagt er, ‚meinem ganzen Leben und meinen

Digitized by Google

bisherigen Studien Schande machen, wenn ich noch einen Augenblick nach ihm mir das geschichtliche Bild des vatikanischen Konzils und seines Dekretes gestaltete (S. 15 f.)'. Und eben, weil sie von Perfidie, Gift, Lügenhaftigkeit, Verdrehung strotzen, hielt er es nicht für möglich, in Döllinger den Verfasser zu vermuten. Mit welcher Verachtung sprechen sie nicht z. B. von der so ehrwürdigen Person Pius IX.! Noch nicht zufrieden mit diesen Schmähschriften, bekämpfte er ferners die Unfehlbarkeitsadresse der Majorität der Bischöfe an das Konzil in der Allgemeinen Zeitung am 21. Januar 1870 (S. 605—627), ebenso die neue Geschäftsordnung des Konzils (S. 628—641). Er stellte neue Grundsätze auf hinsichtlich der Gültigkeit der Konzilsbeschlüsse, um schon zum vorhinein Waffen an der Hand zu haben, die Verbindlichkeit der Beschlüsse des vatikanischen Konzils in Zweifel zu ziehen oder gar zu leugnen. Ja, die Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit entblödeten sich nicht, selbst die Regierungen in Mitleidschaft zu ziehen und sie zu veranlassen, einen Druck auf die Konzilsväter oder den hl. Vater zu üben, um jede Entscheidung der Frage hintanzuhalten und das Konzil zu vertagen; auch fehlte es nicht an solchen, die der französischen Regierung zuflüsterten, die Besatzung von Rom zurückzuziehen, um das Konzil unmöglich zu machen. Leider sind selbst Bischöfe in ihrem ungestümen Eifer gegen die endgültige Lösung dieser Frage zu weit gegangen (S. 674—729). Wie trotz all der Anstrengungen der Gegner und trotz aller wohl berechneter List der Feinde die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes zu Stande gekommen, wird der noch ausstehende 3. Band, wohl der interessanteste des ganzen Werkes, erzählen.

Indessen sei es uns noch erlaubt, zum Schlusse dieses längeren Referates einige Bemerkungen anzuschließen. Vor allem bezeichnen wir das Werk als ein überaus nützliches für Theologen, um einen Einblick zu gewinnen in das innere Leben und Schaffen eines allgemeinen Konzils, mit welcher Sorgfalt, Überlegung und Vorsicht jedes Wort der Entschlüsse abgewogen, auf alle Bedenken und Schwierigkeiten Rücksicht genommen, wie die Freiheit der Konzilsväter in ihren Urteilen trotz des Präsidiums des Papstes gewahrt bleibt. Aber wir sehen gerade aus diesem Werk, daß, wenn auch ein allgemeines Konzil in Theorie überaus nützlich und wünschenswert erscheint, es in der Tat mit so vielen Schwierigkeiten verbunden ist, daß die Berufung eines solchen wohl zu überlegen ist. Denn die gewährte Redefreiheit bei der Versammlung so vieler erleuchteter Männer aus allen Teilen

Digitized by Google

der Welt droht die Verhandlungen ins unendliche zu verschleppen, wie wir das beim Vatikanum sehen, und dadurch die freudige Schaffungskraft so vieler von ihren Herden entfernten Oberhirten zu lähmen; es schleichen sich menschliche Armseligkeiten ein, in Folge dessen Mißmut, Unzufriedenheit, ein Geist der Opposition, oder, wie man ihn bei Parlamenten der Neuzeit zu benennen pflegt, der Obstruktion, der wahrlich die Gläubigen nicht erbaut. Doch eben deswegen müssen wir Pius IX. wieder als den Papst der Vorsehung erkennen, den Gott erweckt hat, um den in unseren Tagen sich so breit machenden und alles beherrschenden Liberalismus und Indifferentismus zu bekämpfen und durch die vatikanische Synode den Hauptschlag wider ihn zu führen, der da gipfelte in der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Und wer sieht nicht in dieser Entscheidung den Finger Gottes! Zahlreiche Entwürfe in Sachen des Glaubens und der Disziplin lagen zur Entscheidung vor: keiner hatte zum Gegenstand die päpstliche Unfehlbarkeit, und siehe, von den sorgfältig vorbereiteten Dekreten gelangten wenige zu einem definitiven Abschluß; zu dieser nicht vorgesehenen feierlichen Verkündigung drängte, ja nötigte das wütende Anstürmen der Gegner: die Synode hätte sich und das Wohl der Kirche preisgegeben, hätte sie in dieser ihr aufgenötigten Frage geschwiegen. Kaum hat sie gesprochen, so fällt der Vorhang und weitere Verhandlungen und Beschlüsse über die noch vorliegenden wichtigen Gegenstände sind auf unabsehbare Zeiten verschoben.

Rühmend müssen wir noch anerkennen die mustergültigen Inhaltsverzeichnisse und Sachregister der einzelnen Bände und die schöne Ausstattung, wie sie sich für ein so wichtiges Werk geziemt.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Eine unbeachtete Rede des hl. Chryſoſtomus an Neugetaufte. Wenn von den Anſchauungen des hl. Chryſoſtomus über die Erbſünde die Rede iſt, pflegt man deſſen Ausſpruch anzuführen: ‚Ideo etiam infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes — *Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα.*‘ Als Fundort zitiert man dafür regelmäßig die Schrift des hl. Auguſtin Contra Iulianum lib. I cap. VI n. 22, in welcher der genannte Satz mit andern Texten aus einer Homilie *De baptizatis* von Johannes Chryſoſtomus angeführt wird. Die Chryſoſtomus-Homilie De baptizatis ſelbſt gilt jedoch gegenwärtig, ſoweit ich ſehe, allgemein als verſchollen und verloren; allein ſie iſt noch vorhanden und wenigſtens indirekt in einer ſehr alten lateiniſchen Überſetzung und zu einem Teile in griechiſchen Fragmenten überliefert; die lateiniſche Überſetzung wurde ſogar in älteren Chryſoſtomus-Ausgaben regelmäßig abgedruckt unter dem Titel: *Homilia ad neophytos.*

Allein einerſeits beachtete man vielfach nicht, daß die betreffenden Chryſoſtomus-Zitate bei Auguſtin eben der lateiniſchen Überſetzung der Homilie Ad neophytos entnommen ſind, andererſeits wurde dieſe Homilie ſelbſt von einigen Autoren unbegründeter Weiſe als unecht bezeichnet und infolgedeſſen in den Ausgaben von Montfaucon und Migne weggelaſſen, zumal, da nur ein lateiniſcher Text vorlag. So iſt es dann gekommen, daß heute die Homilie Ad neophytos als unecht gilt und unbeachtet bleibt, und daß die damit identiſche Homilie De baptizatis, welcher Auguſtin das eingangs angeführte Zitat entnimmt, als verloren gilt — beides mit Unrecht, wie im Folgenden gezeigt werden ſoll.

Digitized by Google

A. Untersuchung.

1. Die Homilie Ad neophytos bei Julian von Eclanum und dem hl. Augustin. — Bischof Julian von Eclanum, der auch nach dem Erscheinen der Epistula tractoria des Papstes Zosimus vom Jahre 418 an der pelagianischen Irrlehre festhielt, machte in seinen 419 oder 420 abgefaßten Libri IV ad Turbantium den Versuch, den im Jahre 407 verstorbenen, auch im Abendlande hochgefeierten Erzbischof Johannes Chrysostomus von Konstantinopel als Anhänger der pelagianischen Lehre über die Erbsünde darzustellen. Ist auch Julians Schrift verloren, so sind uns doch die betreffenden Stellen in der Gegenschrift des hl. Augustin (aus dem Jahre 421 oder bald nachher) erhalten[1]): Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem libri VI, Migne PL 44, 641—874.

Julian hatte in seiner Schrift die Behauptung aufgestellt, Chrysostomus leugne in seiner Homilie De baptizatis, daß die unmündigen Kinder mit der Erbsünde behaftet seien. Die betreffenden Sätze des Chrysostomus haben bei Julian und bei Augustin, der hier Julian wörtlich zitiert, folgenden Wortlaut (Migne PL 44, 654—655 lib. I cap. VI n. 21):

„Benedictus Deus, qui fecit mirabilia solus, qui fecit universa et convertit universa. Ecce libertatis serenitate perfruuntur, qui tenebantur paulo ante captivi, et cives Ecclesiae sunt, qui fuerunt in peregrinationis errore, et iustitiae in sorte versantur, qui fuerunt in confusione peccati. Non enim tantum sunt liberi, sed et sancti: non tantum sancti, sed et iusti: non solum iusti, sed et filii: non solum filii, sed et haeredes: non solum haeredes, sed et fratres Christi: nec tantum fratres Christi, sed et cohaeredes: non solum cohaeredes, sed et membra: non tantum membra, sed et templum: non tantum templum, sed et organa Spiritus. Vides quot sunt baptismatis largitates? Et nonnulli deputant coelestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere; nos autem honores computavimus decem. *Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato*, ut eis addatur sanctitas, iustitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut eius membra sint"[2]).

[1]) D. Bardenhewer, Patrologie[2], S. 429.

[2]) Diese Stelle führt auch Papst Hadrian I. in einem Briefe an Karl d. Gr. an; siehe J. Gretserus S. J. Opera omnia. Regensburg 1734 ss. tom. VI. p. 784. Epistula 97.

Digitized by Google

Indem nun der hl. Augustin die Rechtgläubigkeit des hl. Chrysostomus in Schutz nimmt, macht er vor allem darauf aufmerksam, daß die von Julian zitierte Stelle ‚Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato' das griechische Original unrichtig wiedergibt, welches lautet: *Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα.* Das sei zu übersetzen: Ideo et infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes. Julians Übersetzung enthalte daher eine Fälschung. Verstehe man dann unter *ἁμαρτήματα*, wie schon der Plural nahelegt, persönliche Sünden, so sei die Streitfrage zu Ende (a. a. O. n. 22). Sodann strengt Augustin den Beweis an, daß Chrysostomus in zahlreichen Aussprüchen die Erbsünde unzweifelhaft bekenne und lehre, und zitiert dafür nebst anderem auch eine Stelle aus der nämlichen Homilie De baptizatis, welcher Julian den oben angeführten Text für seine Ansicht entnommen hatte (a. a. O. n. 26):

‚Venit semel Christus et paternis nos cautionibus invenit adstrictos, quas conscripsit Adam. Ille initium obligationis ostendit, peccatis nostris fenus accrevit.'

Dazu gibt Augustin auch den griechischen Text mit eigener wörtlicher Übersetzung:

Ἔρχεται ἅπαξ ὁ Χριστός, εὗρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῷον ὅ τι ἔγραφεν ὁ Ἀδάμ. Ἐκεῖνος τὴν ἀρχὴν εἰσήγαγε τοῦ χρέους, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ηὐξήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρτίαις: Venit semel Christus, invenit nostrum chirographum paternum, quod scripsit Adam. Ille initium induxit debiti, nos fenus auximus posterioribus peccatis'[1]).

Jene lateinische Chrysostomus-Homilie De baptizatis, welcher Julian von Eclanum und Augustin die eben angeführten Zitate entnehmen, ist keine andere als die in älteren Ausgaben abgedruckte Homilie Ad neophytos mit dem Initium: Benedictus Deus! Ecce stellae etiam de terra micuerunt. In dieser Homilie stehen die von Augustin zitierten Stellen und nur in dieser allein; in allen übrigen Schriften des hl. Chrysostomus, die unechten miteingerechnet, sind sie

[1]) Die zitierten Texte wurden sehr oft besprochen, z. B. von Sixtus von Siena, Bibliotheca sancta, Coloniae 1586, lib. VI p. 525—527; von Stilting, Acta Sanctorum Septembris, tom. IV n. 1371—1394 (besonders ausführlich); von Schwane, Dogmengeschichte[1] 2. Bd. S. 588 ff.

Digitized by Google

nicht enthalten. Man findet die Homilie unter anderen in folgenden lateinischen Chrysostomus-Ausgaben:

Venedig 1503, I 33;
Basel 1522, IV 64;
Basel 1547, V 723;
Paris (Nivellius) 1581, V 632;
Paris (Fronton) 1614, V 158;
Antwerpen 1614, V 289;
Lyon 1687, V 289.

2. Der Übersetzer der Homilie Ad neophytos. — Nach dem bisher Gesagten besaß Augustin die Homilie Ad neophytos sowohl im griechischen Original, als auch in einer von Julian benutzten lateinischen Übersetzung von feststehender Textgestalt, so daß von dieser Augustins eigene wörtliche Übersetzung der Stelle Ἔρχεται ἅπαξ ὁ Χριστός nicht unbedeutend abweicht. Weiterhin stellt eine genaue Vergleichung fest, daß die Zitate bei Augustin wörtlich mit dem Texte übereinstimmen, welche die älteren lateinischen Chrysostomus-Ausgaben bieten — abgerechnet eine wichtigere Variante, von der später die Rede sein wird. Demnach besitzen wir heute noch die nämliche Übersetzung, welche bereits Julian und Augustin in Händen hatten.

Den Übersetzer wird man in der Person des pelagianisierenden Diakons Anianus oder Annianus von Celeda suchen müssen, dessen Name mit den Verhandlungen der Synode von Diospolis (415) verknüpft ist. Anianus ist bekannt als Übersetzer mehrerer Chrysostomus-Schriften, so der sieben Lobreden auf den hl. Paulus und der Homilien zum Matthäus-Evangelium, wovon die ersten acht im VII. Bande der Mauriner-Ausgabe abgedruckt sind, während 25 handschriftlich vorliegen, wie bereits Montfaucon[1]) und vor diesem J. Garnier S. J.[2]) gesehen und neuestens wieder G. Mercati[3]) betont hat.

Da der hochangesehene Chrysostomus gegenüber den Manichäern wiederholt die Willensfreiheit auf das schärfste betonte, suchten ihn die Pelagianer als Patron und Vertreter ihrer Lehre gegen die Autorität des hl. Augustin auszuspielen; und Anianus, der auch im Auftrage einiger Häupter des Pelagianismus mit Vorliebe Schriften des Gold-

[1]) Chrys. opp. VII, Praefatio § V.

[2]) Marii Mercatoris opera. Paris 1673, Dissertatio I, cap. 7, p. 151—155.

[3]) Note di letteratura biblica e christiana antica. Roma 1901 Nr. 12.

Digitized by Google

mundes übersetzte[1]), machte sich um so eher daran, die Homilie Ad neophytos ins Lateinische zu übertragen, da er in der Stelle über die Kindertaufe eine teilweise Billigung des Pelagianismus zu finden verhoffte, freilich vergebens, wie Augustin mit vollem Recht betonte. Von dem als Gesinnungsgenossen nahestehenden Anianus hat dann Julian von Eclanum die Übersetzung erhalten. Vgl. darüber J. Garnier S. J., Marii Mercatoris opera, Paris 1673, Dissertatio I cap. 7 p. 151—155.

3. Verschiedene Urteile über die Homilie Ad neophytos. — Die älteren lateinischen Chrysostomus-Ausgaben bringen lediglich einen Abdruck der Homilie Ad neophytos, ohne sich über deren Wert zu äußern; dieselbe steht auch noch lateinisch im Anhange des II. Bandes der griechisch-lateinischen Chrysostomus-Ausgabe von Fronton, Paris 1609 ff. Saviles griechische Ausgabe (Etonae 1612) enthält weder die Homilie selbst noch irgend eine Bemerkung darüber. In der Folgezeit verschwindet dann auch der lateinische Text der Homilie aus den Editionen und fehlt bereits in der griechisch-lateinischen Ausgabe von Paris 1636 und Frankfurt 1697. Montfaucon endlich, der doch eine große Anzahl auch minderwertiger Spuria in seine Chrysostomus-Ausgabe, Paris, 1718—1738, aufnahm, würdigt die Homilie Ad neophytos weder des Abdruckes noch einer näheren Prüfung, sondern erklärt dieselbe ohne Angabe eines Grundes für unecht, indem er ihr lediglich im alphabetisch geordneten Initien-Verzeichnis, XIII, 306 folgende Notiz widmet: ‚*Εὐλογητὸς ὁ θεός, ἰδοὺ καὶ ἀπὸ τῆς γῆς*, Ad illuminatos, *spuria ac praetermissa.*' Wie man sieht, entspricht das griechische Initium genau dem lateinischen: Benedictus Deus! Ecce stellae etiam de terra micuerunt. Da also Montfaucon aus seinen reichen Notizen über griechische Handschriften verschiedener Bibliotheken wenigstens das griechische Initium der Homilie mitzuteilen wußte, wenn er auch schwerlich den vollständigen Urtext besaß, — ähnliche Fälle sind bei Montfaucon öfter zu beobachten — so ist es um so auffallender, daß der hochverdiente und unermüdliche Forscher der vorliegenden Rede des Chrysostomus nicht mehr Aufmerksamkeit zugewendet hat.

Montfaucons Urteil blieb bei dem großen Ansehen und der weiten Verbreitung seiner Chrysostomus-Ausgabe für die Zukunft maßgebend. Ihm folgten Fabricius-Harles, Bibl. gr. 8, 483 und schließlich Migne PG 64, 1353. So ward das Schicksal der Homilie Ad neophytos

[1]) Vgl. dessen Briefe an Evangelus und an Orontius, Montfaucon, Chrys. opp. II, 477 und VII, Praefatio § V ss.

Digitized by Google

auf lange Zeit hinaus bestimmt: sie galt und gilt als unecht und minderwertig. Und da man nicht beachtete, daß man gerade jene Predigt des hl. Chrysostomus falsch beurteilte und ausschied, welche bereits Julian von Eclanum und Augustin in Händen hatten, so kam man folgerichtig zu einem weiteren schiefen Urteil und erklärte jene Chrysostomus-Homilie, welcher Julian und Augustin die vielbesprochene Stelle über die Kindertaufe entnommen hatten, als verloren.

Wenn ich richtig sehe, gab die erste Veranlassung zur falschen Beurteilung der Homilie Ad neophytos Flaminius Nobilius († 1590). Derselbe veröffentlichte zu Rom 1578 beachtenswerte Bemerkungen zu Chrysostomus-Schriften, welche auch in der lateinischen Ausgabe von Fronton (Paris 1614, I Anhang) Aufnahme fanden, worin auf S. 24 über die Homilie Ad neophytos die Behauptung aufgestellt wird: *‚Neque homilia haec quicquam ad Chrysostomum'*.

Die Behauptung, die durch keinen Grund gestützt wird, ist unrichtig. Sie wurde auch von den Gelehrten der nachfolgenden Zeit keineswegs allgemein respektiert. Kardinal Bellarmin[1]) zitiert eine längere Stelle über die heiligste Eucharistie aus der Homilie Ad neophytos unbedenklich als echten Ausspruch des Chrysostomus. J. Garnier S. J. erkannte den Zusammenhang der Homilie mit den Zitaten bei Julian und Augustin und setzt ihre Echtheit voraus[2]). Ihm folgen Cave[3]) und Oudin[4]), wenn auch zögernd und zweifelnd, indem sie zugleich die gegenteilige Meinung des Flaminius Nobilius registrieren. Entschiedener spricht sich jedoch Tillemont[5]) für die Echtheit aus. Andererseits aber reihte Dupin[6]) die Homilie wieder unter die Spuria ein. Remy Ceillier[7]) fand keine Veranlassung, sich über diesen Gegenstand auszusprechen, denn er behandelt die Schriften des Chrysostomus nur nach der Mauriner-Ausgabe, welche die Homilie Ad neophytos nach dem Vorgang des

[1]) De controversiis Christianae fidei. Ingolstadt 1597 tom. III. De sacramento Eucharistiae, Lib. II cap. XXII p. 625.

[2]) Marii Mercatoris opera, Paris 1673, Dissertatio I cap. 7 p. 151—155.

[3]) Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria, Genf 1720 p. 198.

[4]) Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis. Frankfurt a. M. 1722 t. I col. 709—713.

[5]) Memoires, Venedig 1732 tom. XI, Article 151 p. 395 ff.

[6]) Nouvelle Bibliothèque, Paris 1690 tom. III p. 65.

[7]) Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris 1741 tom. IX.

Digitized by Google

Flaminius Nobilius als unecht erklärt und deshalb abgestoßen hatte. Selbst bei Behandlung der Lehre des Chrysostomus über die Erbsünde, welche sich eng an die Ausführungen Augustins gegen Julian anschließt, nimmt R. Ceillier[1]) die Gelegenheit nicht wahr, die Homilie näher zu prüfen; er macht keine Erwähnung davon und übersieht, daß sie in älteren Ausgaben vorliegt. Um so weniger äußern sich über den Gegenstand jene Patristiker der späteren Zeit, welche ebenfalls nur auf die Mauriner-Ausgabe Rücksicht nehmen.

4. Die Echtheit der Homilie Ad neophytos bedürfte nach dem bisher Gesagten keiner weiteren Begründung; schon in dem Umstande, daß Julian von Eclanum und der hl. Augustin wenige Jahre nach dem Tode des hl. Chrysostomus mehrere Stellen derselben als Aussprüche des Goldmundes zitieren, liegt ein ausschlaggebendes äußeres Kriterium für ihre Genuinität; und tatsächlich wurde diese nur von solchen Autoren bestritten, welche die betreffenden Zitate bei Augustin übersahen.

Ferner läßt sich gegen die Echtheit kein irgendwie annehmbarer innerer Grund, sei es aus dem Charakter der ganzen Rede, sei es aus einzelnen Stellen derselben, anführen. Wer mit den zahlreichen Chrysostomus-Spuria vertraut ist, weiß, daß dieselben hauptsächlich in vier Arten zerfallen, entweder in Kompilationen und Excerpte aus echten Chrysostomus-Schriften, oder in mehr oder minder gelungene Nachahmungen, oder in Predigten, die erwiesenermaßen anderen Schriftstellern angehören und irrtümlich den Namen des Chrysostomus führen, oder endlich in Predigten unbekannter Autoren, welche von der Denk- und Redeweise des Goldmundes so weit abstehen, daß ihre Unechtheit sofort auf den ersten Blick klar wird. Die Homilie Ad neophytos läßt sich in keine dieser Arten von Chrysostomus-Spuria einreihen. Sie ist keine Kompilation; kein einziger Satz der Homilie findet sich wörtlich in anderen Schriften des Chrysostomus; die Homilie zeigt zudem eine klare, geschlossene Disposition, wie sie den aus Chrysostomus kompilierten Centonen, Florilegien oder Eklogen naturgemäß durchgehends mangelt; außerdem war die Centonenliteratur in der Zeit, in der die Homilie durch Augustin bezeugt wird, noch nicht so im Schwunge wie späterhin. Die Homilie Ad neophytos ist auch keine bloße Nachahmung des Chrysostomus. Man findet wohl spätgriechische Predigten, welche gelegentlich und vorübergehend den Ton des Chrysostomus zu treffen

[1]) A. a. O. p. 692—702.

Digitized by Google

wissen, allein sie vermögen sich keineswegs dauernd auf der Höhe jener goldenen Diktion zu halten, welche wir in der vorliegenden Homilie beobachten. Die Homilie Ad neophytos geht auch nirgends unter dem Namen eines anderen Schriftstellers, weder in den Druckausgaben, noch auch, meines Wissens, in der handschriftlichen Überlieferung.

Vielmehr drängen auch innere Gründe dazu, die Homilie Ad neophytos dem hl. Chrysostomus zuzueignen. In ihrem Inhalte ist kein Gedanke zu finden, der dem Ideenkreise des Goldmundes fremd wäre; im Gegenteil lassen sich die einzelnen Gedanken durch auffallende Wort- und Sachparallelen aus anderen Schriften des Heiligen belegen. Die Diktion, in deren Beurteilung freilich mitunter das subjektive Empfinden den Leser beeinflussen kann, wird auch nach einer gewissenhaften und vorurteilslosen Prüfung als vollkommen würdig des Goldmundes anerkannt werden müssen; Wortschatz, Satzbau, Gedankenentwicklung, Gebrauch der Bilder und Gleichnisse, Verwendung der Schrifttexte, der ganze Ton der Predigt weisen auf Chrysostomus hin.

Was Zeit und Ort der Predigt anbelangt, läßt sich nur sagen, daß dieselbe in die antiochenische Periode des hl. Chrysostomus fällt; denn gegen Schluß der Predigt redet er mit genügender Deutlichkeit von seinem Bischof, unter welchem Flavian von Antiochia zu verstehen ist[1]). Näherhin wurde die Predigt unmittelbar nach der Spendung der Taufe und vor der eucharistischen Feier gehalten, da Redner und Zuhörer unter dem frischen Eindruck der eben vollzogenen Taufhandlung stehen, andererseits der Schluß der Homilie die Neugetauften zum würdigen Empfang der Eucharistie vorbereiten will. Die Ausführungen des Predigers über das jüdische Osterlamm und den Kreuzestod Christi machen es sehr wahrscheinlich, daß die Rede zu Ostern, nicht zu Pfingsten, gehalten wurde.

5. Der Urtext der Homilie Ad neophytos liegt in Druckausgaben nicht vor. Es ist mir auch nicht gelungen, in den bisher durchgesehenen Katalogen eine griechische Handschrift derselben verzeichnet zu finden. Ob Montfaucon, der das griechische Initium zitiert, den vollständigen Urtext in Händen hatte, bleibt mir zweifelhaft, da er in diesem Falle die Handschrift sicherlich genauer geprüft und wohl auch abgedruckt hätte. Jedoch sind außer den zwei kleinen griechischen Stellen bei Augustin, auf welche J. Garnier[2]) aufmerksam machte, nicht unbe-

[1]) Vgl. Tillemont, Memoires l. c. p. 396.
[2]) A. a. O.

Digitized by Google

deutende Fragmente des Urtextes in späteren Schriftwerken überliefert und zwar vor allem in den dem hl. Johannes von Damaskus zugeschriebenen Sacra Parallela, Migne PG:

95, 1276 D *Εὐλογητός* — 1277 A *δικαιοσύνης*;
95, 1433 C *Ἀπὸ τῆς πλευρᾶς* — D *θάνατος*;
96, 17 A *Ὁ Μωϋσῆς* — B *ἀληθειαν φεύξεται*;
96, 17 B *Ἔνυξε τὴν πλευράν* — *αἷμα καὶ ὕδωρ*;
96, 17 B *Ὥσπερ γυνή* — *διηνεκῶς αἵματι*.

Außerdem ist uns ein längeres und kürzeres Fragment, welche sich inhaltlich zum Teil mit Fragmenten der Sacra Parallela decken, aufbewahrt im Evangelienkommentar des Theodor Meliteniotes aus dem 14. Jahrhundert; A. Mai hat aus dem Cod. gr. Vatican. 684 neun Ethika dieses Kommentars publiziert, wovon Migne PG 149, 884—988 einen Abdruck bringt[1]). Theodor Meliteniotes, welcher die seiner Schrifterklärung angefügten moralischen Epiloge aus Chrysostomus und anderen Kirchenvätern kompilierte, ohne übrigens eine Quelle namhaft zu machen, benützte im 8. Ethikon, welches das Geheimnis der Eucharistie behandelt, auch die Homilie Ad neophytos an folgenden Stellen, Migne PG:

149, 957 C *Καὶ ἵνα μάθωμεν* — 960 A *μακράν που γενήσεται*;
149, 956 A *Καὶ καθάπερ γυνή* — *διηνεκῶς αἵματι*.

Die lateinische Übersetzung der Homilie Ad neophytos von Anianus, welche in älteren Chrysostomus-Ausgaben abgedruckt ist, liegt handschriftlich vor im Cod. lat. Monacen. 8109 und 3586, wie Loosbhorn[2]) notiert, der übrigens die Homilie in die Kategorie der Spuria zu verweisen geneigt ist. Die schöne Ausführung der Homilie über die Kraft des Blutes Christi hat im römischen Brevier Aufnahme gefunden und zwar in der II. Nokturn des Offiziums Pretiosissimi Sanguinis Domini nostri Jesu Christi. Die lateinische Übersetzung ist auch hier die nämliche wie in den alten Chrysostomus-Ausgaben, also jene des Anianus. In älteren Brevieren ist dazu vielfach als Quelle unrichtig angegeben: Homilia 84 in Ioannem, während in neueren Ausgaben dieser Irrtum korrigiert ist.

[1]) Vgl. Byzantinische Zeitschrift XI (1902) S. 370—387: Neun Ethika des Evangelienkommentars von Theodor Meliteniotes und deren Quellen.

[2]) Die lateinischen Übersetzungen des hl. Johannes Chrysostomus im Mittelalter nach den Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, Zeitschrift für kath. Theologie IV (1880) 788—793.

Digitized by Google

B. Text.

Im Folgenden wird eine deutsche Übersetzung der Homilie Ad neophytos gegeben, um den Inhalt derselben neuerdings einer weiteren Kenntnisnahme und Würdigung zu unterbreiten. Die Übersetzung beruht freilich nur auf indirekter Überlieferung des Originals. Die griechischen Fragmente leiden zum Teil an den gewöhnlichen Mängeln der Excerptenliteratur; und auch die Übersetzung des Anianus ist mit einiger Vorsicht zu gebrauchen, da derselbe, wie eine genaue Einsichtnahme zeigt, mehr bedacht war, einen abgerundeten und klangvollen lateinischen Text herzustellen als Wort für Wort der griechischen Vorlage zu folgen, so daß seine Übersetzungen stellenweise fast zu Paraphrasen auswachsen. Nichtsdestoweniger pflegt Anianus im Wesentlichen sinngetreu zu interpretieren, so daß aus seinen Arbeiten unter Berücksichtigung seiner Eigenart Sinn und Gedanke des Originals mit hinlänglicher Genauigkeit erreicht werden kann.

Die noch vorhandenen griechischen Fragmente, welche bisher nicht ausgehoben wurden, werden in der folgenden Übersetzung am betreffenden Orte eingereiht. Die eingeschalteten Ziffern 1—18 verweisen auf die am Ende des Textes angefügten Bemerkungen.

Rede an die Neugetauften.

I. Die Neugetauften werden mit den Sternen verglichen. Gnadenwirkungen der Taufe. — Gott sei gepriesen! Siehe, es leuchten Sterne auch von der Erde her, glänzender als die Gestirne des Himmels; Sterne stehen auf Erden, weil Gott vom Himmel auf Erden erschienen ist; ja sie leuchten beim hellen Scheine ihrer Sonne und erstrahlen in reinerem Schimmer als die dienenden Sterne der Nacht. Denn die Himmelsgestirne beenden ihren Dienst mit Sonnenaufgang; diese glänzen noch heller, da Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, aufgeht. Jene gehen zugrunde beim Weltuntergang, diese wachsen noch an Lichtglanz mit dem Ende der Zeiten. Denn von jenen steht geschrieben: ‚Die Sterne werden vom Himmel fallen wie das Laub vom Weinstock' (Matth. 24, 29; Isaias 34, 4); von diesen heißt es: ‚Die Gerechten werden leuchten wie die Sterne des Himmels' (Matth. 13, 43). Was bedeutet aber das Wort: Wie das Laub vom Weinstock, so werden die Sterne vom Himmel fallen? Gleichwie die traubenbehangene Rebe der schützenden Hülle des Laubes bedarf; ist aber die Frucht abgereift, so müssen auch die Blätter fallen: ebenso ist es mit dem Weltgebäude; solange es das Menschengeschlecht beherbergt,

Digitized by Google

behält der Himmel seine Sterne, wie der Weinstock sein Laub; ist dann die Nacht vorüber, so ist auch der nützliche Dienst der Gestirne zugleich mit der Nacht beendet. Die Natur jener Sterne ist aus Feuer, und auch diese erhalten Feuernatur; aber dort ist ein Feuer, welches das körperliche Auge sieht, hier ist ein Feuer, das nur dem Auge des Glaubens erkennbar ist. ‚Er selbst, heißt es, wird euch taufen mit dem Heiligen Geiste und mit Feuer' (Matth. 3, 11). Wollt ihr auch die Namen beider Gestirnarten hören? Unter jenen sind Sterne mit den Namen: Orion, Mazaroth (2. Kön. 23, 5), Arkturus, Hesperus, Luzifer; unter diesen aber ist kein Abendstern, sondern alle sind Morgensterne 1). Wieder sage ich:

Εὐλογητὸς ὁ θεός, ὁ ποιῶν θαυμάσια μόνος, ὁ ποιῶν πάντα καὶ κατασκευάζων αὐτά. Οἱ χθὲς αἰχμάλωτοι, νῦν ἐλεύθεροι καὶ πολῖται τῆς ἐκκλησίας. Οἱ πρώην ἐν αἰσχύνῃ ἁμαρτημάτων, νῦν ἐν παρρησίᾳ δικαιοσύνης. (Sacra Parallelia, Migne PG 95, 1276/77).

Gepriesen sei Gott, der allein Wunder tut (Ps. 71, 18), der alles erschafft und alles erneut[1]). Denn siehe, die gestern noch gefangen waren, sind heute frei; die im Irrtum wandelten, wurden Bürger der Kirche; die früher in der Schande der Sünde lebten, freuen sich des Adels der Gerechtigkeit.

Denn sie sind nicht nur frei, sondern heilig; nicht nur heilig, sondern auch gerecht; nicht nur gerecht, sondern auch Kinder Gottes; nicht nur Kinder, sondern auch Erben; nicht nur Erben, sondern auch Brüder Christi; nicht nur Brüder Christi, sondern auch dessen Miterben; nicht nur Miterben, sondern auch dessen Glieder; nicht nur seine Glieder, sondern auch Tempel; nicht nur Tempel, sondern auch Werkzeuge des Heiligen Geistes. Gepriesen sei Gott, der allein Wunder tut! Siehst du, wie vielfältig die Taufgnade ist? Vielen scheint zwar die himmlische Gnade nur im Sündennachlasse zu bestehen, wir aber haben zehn Ehrengaben aufgezählt 2).

Διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα (S. Augustinus, Contra Iulianum lib. I cap. VI num. 22 Migne PL 44, 656).

Deshalb taufen wir auch die unmündigen Kinder, wenn sie auch keine Sünden haben 3), damit ihnen verliehen werde Heiligkeit, Gerechtigkeit, Annahme an Kindesstatt, Erbrecht und Brüderschaft mit Christus, damit alle seine Glieder werden und Wohnungen des Heiligen Geistes.

---

[1]) Anianus übersetzt: convertit; er las also: *μετασκευάζων*.

Digitized by Google

II. Begrüßung der Täuflinge. Kampf des Christen mit dem Dämon. Christus Kampfrichter und Helfer im Streite, salbt den Kämpfer, gibt Waffen, verleiht Kraft durch den Genuß seines Fleisches und Blutes. — Ihr aber, geliebteste Brüder — wenn anders ich euch Brüder nennen darf; denn auch mich beseligte einst die nämliche Gnade der Wiedergeburt, aber durch die nachfolgenden Fehler ward das Band der Verwandtschaft gelockert; doch laßt euch Brüder nennen wenigstens wegen meiner großen Liebe zu euch — euch bitte ich, daß ihr nach Erlangung so großer Ehren selbst guten Willens seiet; erweiset euch würdig der Gnade, da ihr auf den Gipfel der Ehre gestellt seid4).

Denn die vorausgegangene Zeit war bloß eine Vorübung in der Kampfschule und leicht nachzusehen war der Fall; doch vom heutigen Tage an öffnet sich der Kampfplatz, der bestimmt ist zum Streite um die Tugendkrone5). Der Kampf beginnt, der Schauplatz ist bereitet, und als Zuschauer eilt herbei nicht bloß das Menschengeschlecht, sondern auch die himmlische Schar der Engel; steht ja geschrieben: ‚Zum Schauspiele sind wir geworden der Welt, nicht nur den Menschen, sondern auch den Engeln' (I. Kor. 4, 9). Die Engel sind Zuschauer, und der Herr der Engel verleiht die Siegeskrone. Und das gereicht uns nicht nur zur Ehre, sondern auch zum Heile, da derjenige als Kampfrichter urteilt, der sein Leben für uns hingegeben hat. Denn beim weltlichen Schauspiele der olympischen Wettkämpfe thront der Spender des Siegeskranzes inmitten der Kämpfenden, ohne einen Teil durch freundlichen Wink zu bevorzugen, sondern unparteiisch sitzt er da und wartet auf den ungewissen Ausgang des Kampfes. Allein in unserem Kampfe mit dem Teufel wartet Christus nicht teilnamslos, sondern stellt sich ganz auf unsere Seite. Und damit du erfahrest, daß Christus sich auf unsere Seite stellt, so bedenke, wie er uns als seine Freunde salbt mit dem Öl der Freude, dem Teufel aber Fallstricke legt zu seinem Verderben; sieht Christus den Teufel im Kampfe fallen, so ruft er uns zu: ‚Tritt auf ihn!' (Luk. 10, 19) Sieht er uns straucheln, so hebt er uns auf mit der Hand seiner Majestät und sagt: ‚Soll denn der, welcher fällt, nicht wieder aufstehen?' (Jerem. 8, 4; Ps. 40, 9). Und die Schlafenden weckt er auf und spricht: ‚Stehe auf, der du schläfst' (Ephes. 5, 14). Willst du noch mehr wunderbares schauen? Uns hat Gott nach dem Siege den Himmel bereitet, dem Teufel hat er selbst nach dem Siege die Hölle bestimmt und Strafe angedroht. Siege ich, so werde ich gekrönt werden; siegt jener, so wird er dennoch bestraft

Digitized by Google

werden. Und damit du erkennest, daß dem Teufel, wenn er uns überwältigt, noch größere Qualen bereitet sind, so denke an Adam und dessen Fall; welchen Lohn erhielt der Teufel für seinen Sieg? Gott sprach zur Schlange: ‚Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Erde essen alle Tage deines Lebens' (Genes. 3, 14). Wenn nun Gott die sichtbare Schlange also bestrafte und verfluchte, wie furchtbar wird erst die unsichtbare Schlange bestraft werden, wenn schon ihr dienendes Werkzeug solchen Qualen unterworfen wurde? Denn wenn es einem liebevollen Vater gelingt, den Mörder seines Kindes aufzuspüren, so kehrt er seinen schmerzvollen Zorn nicht nur gegen den Mörder selbst, sondern auch das Schwert, das sein Kind gemordet, zertrümmert er in Stücke; ebenso verdammt unser Christus, wenn er eine Menschenseele durch den Teufel gemordet sieht, nicht nur den Mörder selbst zu bitterer Qual, sondern auch dessen Schwert stumpft er ab und vernichtet es 6).

Rüsten wir uns also mit Vertrauen zum Kampfe! Denn Waffen sind uns zur Hand, glänzender als Gold, fester als harter Diamant, stärker als verzehrende Feuersglut, leichter als befiederte Schwingen; diese Waffen beengen und drücken die Glieder nicht, sondern machen den Körper leicht und heben ihn empor; ja bis zum Himmel, wenn du willst, vermagst du damit vorzudringen ohne alles Hindernis. Zu roh und unbrauchbar für den Geisteskampf sind irdische Waffen, in denen sich der Neuling im Kriegsdienste Tag für Tag übt. Als Mensch geschaffen, bin ich berufen, mit Dämonen zu kämpfen; mit einem Körper geboren, sehe ich vor mir körperlose Feinde. Deshalb hat mir Gott eine Brünne gegeben, nicht aus Erz kunstfertig geschmiedet, sondern gebildet in der Einfalt der Gerechtigkeit; mit dem Schilde des Glaubens hat mich Gott bewehrt; ein Schwert halte ich in Händen — das Wort des Heiligen Geistes. Der Feind ist mit Pfeilen ausgerüstet, ich aber fasse mein Schwert in die Hand; jener vertraut auf seine Geschosse, aber auch mir fehlt es nicht an Wehr und Waffen. Der Feind zeigt sich furchtsam, darum weicht er dem Nahekampf aus und sendet nur von weitem seine Pfeile, um den Sorglosen zu treffen.

Und noch eine andere Schutzwehr hat mir Gott gegeben. Welche denn? Einen Tisch hat er mir bereitet, sättigende Speise hat er mir gespendet, damit ich gestärkt durch ein kräftiges Mahl den Feind sieghaft überwinde. Sieht dich der grimme Dämon weggehen vom Tische des Herrn, vom himmlischen Mahle, so flieht er wie vor einem feuerschnaubenden Löwen, er weicht mit Windeseile zurück und wagt sich nimmer heran; und sieht er nur von weitem deine Zunge vom Blute des Herrn

Digitized by Google

befeuchtet, glaube mir, er wird nicht Stand halten; sieht er deinen Mund vom Blute Christi gerötet, er wird furchterfüllt hinwegschleichen 7).

Kraft des Blutes Christi, vorgebildet durch das Blut des Osterlammes. Wasser und Blut aus der Seite Christi — Taufe und Eucharistie. Aus der Seitenwunde Christi ward die Kirche geboren, wie Eva aus der Seite des schlummernden Adam. —

Καὶ ἵνα μάθωμεν τοῦ αἵματος τούτου τὴν ἰσχύν, ἀναδράμωμεν ἐπὶ τὸν τύπον αὐτοῦ, ἐπὶ τὰ παλαιὰ διηγήματα τὰ ἐν Αἰγύπτῳ τὴν δεκάτην γὰρ μέλλων πληγὴν ἐπάγειν ὁ θεὸς τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ ἀνελεῖν τὰ πρωτότοκα αὐτῶν, ἐπειδὴ τὸν πρωτότοκον αὐτοῦ κατεῖχον λαόν, ἔπεμψεν ἄγγελον ὀλοθρευτὴν ἐπιόντα ταῖς οἰκίαις· προσέταξε δὲ τοῖς Ἑβραίοις ἀρνὸν ἄμωμον θῦσαι καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ ταῖς θύραις ἐπιχρίσαι, ὥστε μὴ τῆς συμφορᾶς ταύτης αὐτοὺς κοινωνῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις. ἐπειδήπερ εἰς τόπος αὐτοὺς κατεῖχεν· οὐ δὴ καὶ γενομένου, τὸ αἷμα τότε ταῖς θύραις ἐπικεχρισμένον ὁ ὀλοθρεύων ὁρῶν οὐκ ἐτόλμησεν εἰσπηδῆσαι· εἰ γὰρ καὶ αἷμα ἦν ἀλόγου ζώου τὸ τοὺς λογικοὺς σῶζον ἀνθρώπους τότε,

Willst du erfahren die Kraft des Blutes Jesu Christi? Gehen wir zurück auf dessen Vorbild, zurück zu den alten Ereignissen in Ägypten, welche die Schrift erzählt. Damals wollte Gott den Ägyptern die zehnte Plage senden und um Mitternacht alle Erstgeburt schlagen, weil man sein erstgebornes Volk gewaltsam zurückhielt. Damit jedoch nicht das auserwählte Volk der Juden zugleich mit den Ägyptern gefährdet sei, weil beide das nämliche Land bewohnten, ward ein Unterscheidungszeichen festgesetzt, ein wunderbares Vorbild, damit du erkenneſt die Kraft der vorgebildeten Wahrheit. Schon zitterte man vor dem Ausbruch des göttlichen Zornes und erwartete den Würgengel, der jedes Haus betreten sollte. Da[1])

[1]) *Ὁ Μωϋσῆς φησιν· θύσατε ἀρνὸν προβάτων ἄμωμον καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐπιχρίσατε ἐπὶ ταῖς θύραις. Τί λέγεις; αἷμα ἀλόγου σώζειν ἀνθρώπους λογικοὺς οἶδεν; Ναί, φησίν. Καθάπερ οἱ ἀνδριάντες οἱ βασιλικοί, ἄψυχοι καὶ ἀναίσθητοι ὄντες, τοὺς καταφεύγοντας εἰς αὐτοὺς ἀνθρώπους ἐμψύχους καὶ αἴσθησιν ἔχοντας διασώζουσιν οἱ ἄψυχοι καὶ ἀναίσθητοι, οὐκ ἐπειδὴ χαλκός ἐστιν, ἀλλ' ἐπειδὴ εἰκὼν τοῦ βασιλέως ἐστίν· οὕτω δὴ καὶ τὸ αἷμα ἐκεῖνο τὸ ἀναίσθητον καὶ ἄψυχον τοὺς ψυχὰς ἔχοντας ἀνθρώπους ἔσωσεν, οὐκ ἐπειδὴ αἷμα ἦν, ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦ αἵματος τούτου τύπος ἦν. Εἰ ὅτε εἶδεν ὁ ὀλοθρεύων ταῖς θύραις ἐπικεχρισμένον τὸ αἷμα, οὐκ ἐτόλμησεν εἰσπηδῆσαι· νῦν ἂν ἴδῃ ὁ διάβολος οὐχὶ ταῖς θύραις ἐπικεχρισμένον τὸ αἷμα τοῦ σήματος* (Migne:

Digitized by Google

ἀλλ' οὐχ ὡς αἷμα ἁπλῶς ἔσωζεν, ἀλλ' ὡς τοῦ ἄμωμος τοῦ δεσποτικοῦ τύπος ὄν. Καθάπερ γὰρ οἱ βασιλικοὶ ἀνδριάντες ἄψυχοι ὄντες καὶ ἀναίσθητοι τοὺς καταφεύγοντας εἰς αὐτοὺς ἀνθρώπους αἰσθητικοὺς καὶ ἐμψύχους ὄντας διασώζουσι, τοῦτο παλαιοῦ κελεύοντος νόμου, οὐκ ἐπειδὴ χαλκός εἰσιν, ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦ βασιλέως εἰσὶν εἰκόνες, οὕτω δὴ καὶ τὸ αἷμα ἐκεῖνο τὸ ἀναίσθητον καὶ ἄψυχον τοὺς ψυχὴν ἔχοντας ἀνθρώπους ἔσωσεν, οὐκ ἐπειδὴ αἷμα ἦν, ἀλλ' ἐπειδὴ τοῦ ἄμωμος τοῦ δεσποτικοῦ τύπος ἦν . . .[1]) Εἰ ὁ ἄγγελος ἰδὼν τὸ αἷμα τοῦ τύπου ᾐδέσθη, πολλῷ μᾶλλον ὁ διάβολος ἰδὼν τὸ αἷμα τῆς ἀληθείας τὸ τοῦ Χριστοῦ, οὐχὶ θύραις ἐπικεχρισμένον, ἀλλὰ τῷ στόματι τῶν πιστῶν, ταῖς θύραις λέγω τοῦ ἐμψύχου ναοῦ τοῦ θεοῦ, φεύξεται καὶ μακράν που γενήσεται. (Theodorus Meliteniotes, Ethicon VIII, Migne PG 149, 957 C -- 960 A).

befahl Moses: ‚Schlachtet ein einjährig Lamm ohne Fehler und mit seinem Blute bestreichet die Türen' (Exod. 12). Wie? das Blut eines Lammes vermag vernunftbegabte Menschen zu erretten? Gewiß, zwar nicht, weil es Blut ist, sondern weil es das Blut unsers Herrn vorbildet. Denn gleichwie des Kaisers Standbild, das ohne Leben und Empfindung ist, den beseelten und empfindenden Menschen, die bei ihm Zuflucht suchen, nach alter Satzung Rettung gewährt, nicht weil es aus Erz gefertigt ist, sondern weil es den Kaiser im Bilde darstellt, ebenso vermochte auch jenes leblose und empfindungslose Blut des Lammes beseelte Menschen zu erretten, nicht weil es Blut war, sondern weil es das Blut Christi im Vorbilde darstellte. Wenn nun damals der Würgengel, sobald er das Blut des Lammes an den Türen sah, vorüberging und nicht einzutreten wagte, um wie viel eher wird jetzt der böse Feind zurückweichen und fern bleiben, sobald er schaut — nicht das vorbildliche Blut des Lammes an den Türen klebend, sondern das wahre Blut Christi am Munde der Gläubigen leuchtend, gleichsam an der Türe des lebendigen Gottestempels? Hatte der Engel Scheu vor dem Vorbilde, um wie viel mehr wird der Dämon vor der Wahrheit fliehen!

σώματος), ἀλλὰ τῷ στόματι τῶν πιστῶν ἐπικεχρισμένον τὸ αἷμα τῆς ἀληθείας, τὸ αἷμα τοῦ ναοῦ τοῦ Χριστοφόρου, οὐ πολλῷ μᾶλλον καθέξει; Εἰ γὰρ ἄγγελος ἰδὼν τὸν τύπον ᾐδέσθη, πολλῷ πλέον ὁ διάβολος ἰδὼν τὴν ἀλήθειαν φεύξεται (Sacra Parallela, Migne PG. 96, 17 AB).

[1]) Hier ist bei Theodor Meliteniotes, Ethikon VIII, Migne PG. 149, 960 A folgendes Sätzchen eingefügt: *Εἰ δὲ ὁ τύπος αὐτοῦ τοσαύτην ἔσχεν ἰσχύν, πολλῷ μᾶλλον ἡ ἀλήθεια*; es ist in gekürzter Form entnommen aus Chrysostomus, hom. 46 in Ioannem, Migne PG 59, 273 BC.

Digitized by Google

Willſt du noch weiter die Kraft des Blutes Chriſti kennen lernen, ſo bedenke den erſten Urſprung, dem es entquollen iſt; aus der Seitenwunde des gekreuzigten Herrn iſt dieſes Blut geronnen. Als Jeſus geſtorben war, ſagt die Schrift, und noch am Kreuze hing, kam ein Soldat herzu, öffnete ſeine Seite mit einer Lanze, und ſogleich floß Waſſer und Blut heraus (Joh. 19, 34). Das Waſſer iſt das Sinnbild der Taufe, das Blut iſt das Sinnbild des heiligſten Sakramentes; desbalb heißt es nicht: Es kam Blut und Waſſer, ſondern zuerſt kam Waſſer, dann Blut heraus. 8) Denn zuerſt werden wir in der Taufe reingewaſchen und dann mit dem heiligſten Sakrament begnadet.

Ἔνυξε τὴν πλευρὰν ὁ στρατιώτης ἐκεῖνος καὶ ὤρυξε τὸν τοῖχον τοῦ ἁγίου ναοῦ, κἀγὼ τὸν θησαυρὸν εὗρον καὶ τὸν πλοῦτον ἔλαβον. Οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἀμνοῦ γέγονεν. Ἰουδαῖοι ἔσφαξαν τὸ πρόβατον, κἀγὼ τὴν θυσίαν ἐκαρπωσάμην. Ἐκ τῆς πλευρᾶς αἷμα καὶ ὕδωρ. (Sacra Parallela, Migne PG 96, 17 B).

Des Soldaten Lanze öffnete die Seite und durchbrach die Wand des heiligen Tempels, 9) und ſiehe, ich fand darin einen reichen Schatz der Gnade. So geſchah es auch mit dem Oſterlamm; die Juden ſchlachteten das Lamm, und mir ward die Frucht des geheimnisvollen Vorbildes zu teil. ‚Aus der Seite kam Blut und Waſſer.‘

Übergehe nicht oberflächlich dieſen ſinnreichen Vorgang und betrachte, welch anderes Geheimnis darin verborgen liegt. Ich ſagte, Waſſer und Blut ſind das Sinnbild der Taufe und des heiligſten Sakramentes; denn in der geiſtigen Erneuerung durch das Bad der Wiedergeburt und im heiligſten Sakramente, die beide in der Seite Chriſti ihren Urſprung haben, iſt die Kirche begründet.

Ἀπὸ τῆς πλευρᾶς ἄρα τὴν ἐκκλησίαν ἐδημιούργησεν ὁ Χριστός, καθάπερ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδὰμ τὴν Εὔαν ἐποίησεν. Διὰ τοῦτο Παῦλός φησιν· Ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ ἐσμεν, τὴν πλευρὰν αἰνιττόμενος. Ὥσπερ γὰρ τότε ἔλαβε τὴν πλευρὰν ὁ θεὸς καὶ ἔπλασε τὴν γυναῖκα, οὕτως ἔδωκεν ἡμῖν αἷμα καὶ ὕδωρ ἐκ τῆς αὐτοῦ πλευρᾶς καὶ ἀνέπλασε τὴν ἐκκλησίαν. Καὶ ὥσπερ τότε ἐν ἐκστάσει ἔλαβε τὴν πλευρὰν καθεύδοντος τοῦ Ἀδάμ.

Aus ſeiner Seitenwunde alſo hat Chriſtus die Kirche erbaut, wie einſt aus der Seite Adams die erſte Mutter Eva gebildet ward. Deshalb ſagt Paulus: ‚Von ſeinem Fleiſche und von ſeinem Gebeine ſind wir‘ (Epheſ. 5, 30), indem er die Seitenwunde Jeſu meint. Denn gleichwie Gott die Rippe aus der Seite Adams nahm und daraus das Weib bildete, ebenſo ſchenkte uns Chriſtus Blut und Waſſer aus ſeiner Seitenwunde und bildete

Digitized by Google

οὕτω καὶ νῦν μετὰ θάνατον τὸ αἷμα καὶ τὸ ὕδωρ δέδωκεν, καὶ ὅπερ τότε ἔκστασις ἦν, τοῦτο νῦν θάνατος. (Sacra Parallela, Migne PG 95, 1433 C D.)

daraus die Kirche; und gleichwie damals Gott dem Adam die Rippe entnahm, während er in Verzückung schlummerte, ebenso schenkte uns Jesus Blut und Wasser, nachdem er im Tode entschlafen war; dort der Schlummer Adams — hier der Todesschlaf Jesu 10).

Sehet also, wie innig sich Christus seiner Braut verbunden hat, sehet, mit welcher Speise er uns sättigt; er selbst ist unsere Speise und Nahrung.

Καὶ καθάπερ γυνή τις οἰκείῳ αἵματι καὶ γάλακτι τρέφει τὸ τεχθέν, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς οὓς ἐγέννησεν αὐτός, οἰκείῳ τρέφει διηνεκῶς αἵματι (Theodorus Meliteniotes, Ethicon VIII, Migne PG 149, 956 A).

Und gleichwie ein Weib sein Kind mit der Muttermilch gleichsam wie mit dem eigenen Blute nährt, so nährt auch Christus jene, die er in der Wiedergeburt zum Leben gebracht hat, immerdar mit seinem eigenen Blute[1]) 11).

III. Moralischer Epilog. Ermahnung zur Einhaltung des Taufbundes, Warnung vor dem Rückfall in die Sünde. Auszug aus Ägypten, Durchgang durch das rote Meer, Wanderung durch die Wüste ins gelobte Land — ein Sinnbild der Taufe und der christlichen Vorbereitung für den Himmel. Aufmunterung zum würdigen Empfang der Eucharistie. — Da wir also so großer Gnaden gewürdigt worden sind, so lasset uns auch ein würdiges Leben führen; das Versprechen des Taufbundes, zu dem wir uns verpflichtet haben, möge unseren Herzen eingeschrieben bleiben. Laut rufe ich aus: der Schuldbrief unserer Sünden ist zerrissen; denn ihr seid neu erleuchtet durch die Taufe. Aber auch euch anderen, die einst die nämliche Taufgnade beseligt hat, gilt meine Mahnung; denn die gleiche Verbindlichkeit besteht für uns alle, die nämliche Verpflichtung; den nämlichen Bundesbrief haben wir alle unterschrieben, nicht mit Tinte, sondern durch die Anrufung des Heiligen Geistes, nicht mit der Feder, sondern durch das ungeheuchelte Bekenntnis der Zunge 12); denn die Zunge ist die Feder, durch welche der Bund mit Gott unterschrieben wird. Deshalb sagt auch David: ‚Meine

[1]) Ὥσπερ γυνὴ τὸ τεχθὲν οἰκείῳ τρέφει αἵματι καὶ γάλακτι, οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς οὓς ἐγέννησεν, αὐτὸς οἰκείῳ τρέφει διηνεκῶς αἵματι. (Sacra Parallela, Migne, PG 96, 17 B).

Digitized by Google

Zunge ist die Feder eines Schnellschreibers' (Ps. 44, 2). Zugeschworen sind wir dem Königtum Christi, abgeschworen haben wir der Tyrannei des Teufels; das ist der Bundesbrief, das ist der Vertrag, das ist die Übereinkunft, die wir unterschrieben haben. Sehet zu, daß ihr vor dem Eigentümer des Bundesbriefes nicht abermals als Schuldner erfunden werdet.

Ἔρχεται ἅπαξ ὁ Χριστός, εὗρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῷον ὅ τι ἔγραψεν ὁ Ἀδάμ. Ἐκεῖνος τὴν ἀρχὴν εἰσήγαγε τοῦ χρέους, ἡμεῖς τὸ δανεισμὸν ηὐξήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρτίαις. (S. Augustinus, Contra Iulianum lib. I cap. VI n. 26. Migne PL 44, 658).

Christus kommt nur einmal; er fand unseren ererbten Schuldbrief, den Adam geschrieben hat. Dieser hat den Anfang der Verschuldung übernommen, wir haben die Schuldenlast vermehrt durch unsere nachfolgenden Sünden. Daher stammen Fluch und Sünde, Tod und Verdammung durch das Gesetz. Allein das alles hat Christus getilgt und nachgesehen; deshalb ruft Paulus aus: ‚Den Schuldbrief unserer Sünden, der uns entgegen war, nahm er weg und heftete ihn ans Kreuz' (Kolosser. 2, 14); es heißt nicht nur: Christus löschte den Schuldbrief aus, sondern: er heftete ihn ans Kreuz, damit keine Spur mehr davon zurückbleibe; die Nägel des Kreuzes haben ihn in Stücke zerrissen, damit er in Zukunft keine Geltung mehr habe. Und das geschah etwa nicht heimlich in einem verborgenen Erdwinkel, nein, inmitten aller Welt, offen vor aller Augen, hoch oben am Holze des Kreuzes ward der Schuldbrief vernichtet. Sehen sollten es die Engel, betrachten die Erzengel und in Verwunderung anstaunen die himmlischen Gewalten; ja selbst den Dämonen und dem Satan sollte es nicht verborgen bleiben; vor den Augen dieser Wucherer, die uns in die tiefe Schuld gebracht haben, ward der Schuldbrief zerrissen, damit sie uns hinfür nicht mehr belästigen können 13).

Da also der frühere Schuldbrief alle Rechtskraft verloren hat, so seien wir wachsam, damit wir uns nicht von neuem eine andere Schuld zuziehen. Denn es gibt kein zweites Kreuz, es gibt keinen Sündennachlaß durch eine zweite Taufe; zwar gibt es noch eine Verzeihung, aber nicht mehr durch die Wiedergeburt der Taufe 14). Daher seien wir wachsam und vorsichtig. Ihr seid ja ausgewandert aus Ägypten. Denket nicht mehr an den Sklavendienst in jenem Lande, an die harte Arbeit in seinen Ziegeleien; denn nur niedrige Ziegelarbeit ist des Weltlebens Torheit; erscheint doch selbst das lichte Gold nur als schmutzige Erde, bevor es künstlich gereinigt ist 15). Größere Wunder hast du gesehen als

Digitized by Google

die Juden in jener Zeit, da sie Ägypten verließen 16); nicht Pharao sahest du in den Fluten ertränkt werden, sondern den Teufel im Taufwasser untergehen; jene gingen durch Meeresfluten, du durch Todesschatten; jene verließen Ägypten, du warst frei von der Herrschaft der Dämonen; jene entrannen dem Joche barbarischen Sklavendienstes, du dem härteren Joche der Sündenknechtschaft. Willst du noch weiter erfahren, welch größere Ehren dir zuteil wurden? Den Juden war es damals nicht vergönnt, das verklärte Angesicht des Moses zu schauen, der doch ein Sohn Adams war, ein Mensch wie sie; du aber hast Christi Angesicht in seiner Herrlichkeit geschaut. Deshalb ruft Paulus: ‚Wir alle schauen mit enthülltem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn' (II. Kor. 3, 18). Jene besaßen Christus, indem er ihnen nachfolgte (I. Kor. 10, 4), wir haben Christus als Hort und Beschirmer; ihnen sogte Christus nach um des Moses willen, uns schirmt Christus nicht nur um des neuen Moses willen, sondern auch wegen eures treuen Gehorsams; jene erwartete nach dem Auszug aus Ägypten die weite Wüstenei voll von giftigen Schlangen, uns erwartet nach dem Ägypten dieser Erde das Himmelreich, das viele Wohnungen hat; jene hatten Moses als Führer, wir unsern Herrn und Heiland. Und wenn wir auf unsern neuen Moses 17) anwenden, was von jenem Moses geschrieben steht, glaube mir, wir gehen nicht fehl. Denn auch dieses neuen Moses Mund atmet den Geist der Sanftmut und sein Herz bewahrt den Geist der Milde. Damals erhob Moses die Hände zum Himmel und es fiel Manna, das Brot der Engel; unser Moses streckt die Hand gen Himmel und er bringt uns Himmelsbrot. Jener schlug an den Felsen, und es floß die Wasserquelle; unser Hirt naht dem heiligen Tische, berührt den geistigen Felsen und entlockt ihm eine geistige Quelle. Aus diesem Grunde ragt der heilige Tisch in der Mitte der Gläubigen, einer sprudelnden Quelle vergleichbar, damit die durstigen Schäflein rings herum Raum finden, um zu trinken; und in reichlichem Schwalle rinnt der heilsame Brunnen, damit keines in quälendem Durste vergehe 18). Da wir also eine lebenspendende Heilsquelle haben, da der Tisch mit der Fülle aller Güter beladen steht, damit uns überreiche Geistesgnade zuströme, so lasset uns hintreten mit glaubensstarkem Herzen und mit reinem Gewissen, damit wir erlangen Gnade und Barmherzigkeit und Hilfe zur rechten Zeit, durch die Gnade und Erbarmung unseres Herrn Jesu Christi, durch den und mit dem Ehre sei dem Vater mit dem Heiligen Geiste jetzt und alle Zeit und in alle Ewigkeit. Amen.

Digitized by Google

C. Bemerkungen.

In den folgenden Bemerkungen, die sich auf das notwendige Maß beschränken, werden außer Texterläuterungen besonders Wort- und Sachparallelen angeführt, welche die innige Verwandtschaft der Homilie Ad neophytos mit der Denk- und Redeweise des hl. Chrysostomus nachweisen. Dessen Schriften werden nach Band und Seite der Mauriner-Ausgabe zitiert.

1) Die Neugetauften, die innerlich gereinigt aus dem Taufwasser hervorgehen, vergleicht Chrysostomus auch mit der aufsteigenden, lichten Sonne (I. Katechese II 229), oder mit den Blumen, die im Frühling der Erde entsprossen (Hom. über die Auferstehung II 444). Wenn nun die Taufhandlung bis tief in die Osternacht dauerte und der Umzug vom Baptisterium zur Kirche bei sternklarer Nacht stattfand, war es ebenso naheliegend als wirkungsvoll, die weißgekleideten, Lichter tragenden Täuflinge mit den Sternen zu vergleichen. — Als Erzbischof von Konstantinopel predigte Chrysostomus in der Kirche des hl. Thomas anläßlich einer nächtlichen Lichterprozession, an der sich die Kaiserin Eudoxia beteiligte; dabei stellte er einen schönen Vergleich an zwischen den Lichter tragenden Gläubigen und den Gestirnen des Himmels; die Kaiserin selbst ward mit dem Monde verglichen, der inmitten der Sterne wandelt XII 332/3. — Eine Pfingstpredigt von Pseudo-Chrysostomus vergleicht die heiligen Apostel mit den Sternen III 788 A: ‚Die Sterne sind Feuer, das dem Auge sichtbar ist; die Apostel sind geistiges Feuer. Die Sterne scheinen in der Nacht und sind bei Tag unsichtbar; die Apostel geben ihr Licht bei Tag und Nacht. Die Sterne verschwinden bei Sonnenaufgang; die Apostel erglänzen in hellem Schimmer, wenn die Sonne der Gerechtigkeit scheint. Wie Laub werden die Sterne vom Himmel fallen zur Zeit der Auferstehung; die Apostel aber werden in die Wolken des Himmels entrückt werden. Unter den Gestirnen heißt eines Abendstern, ein anderes Morgenstern; unter den Aposteln ist kein Abendstern, sondern alle sind Morgensterne.‘ Wie man sieht, hat sich der Prediger den Eingang der Homilie Ad neophytos zum Vorbild genommen.

2) Auch an anderen Stellen zählt Chrysostomus folgende Gnadenwirkungen der Taufe auf: Sündennachlaß, Nachsicht der Strafe, Rechtfertigung, Heiligung, Erlösung, Annahme an Kindesstatt, Bruderschaft mit Christus, Miterbschaft und andere reichliche Geistesgnaden. Vgl. z. B. Hom. 11 zu Matthäus VII 154, Hom. 11 zum Römerbrief IX 530.

Digitized by Google

3) Zu dieser Stelle liegen in der lateinischen Textüberlieferung folgende Varianten vor: Hac de causa etiam infantulos baptizamus,
cum non sint coinquinati peccato — Julian beim hl. Augustin;
quamvis peccata non habentes — Übersetzung des hl. Augustin;
ne sint coinquinati peccato — Hadrian I. im Brief an Karl d. Gr.;
ut non sint coinquinati peccato — sämtliche Druckausgaben.

Die richtige Übersetzung des hl. Augustin, welche allein dem griechischen Originale entspricht und in den Kontext paßt, vermochte in die Druckausgaben der Übersetzung des Anianus nicht einzudringen. Die Anschauung des hl. Chrysostomus über die Erbsünde bedarf noch einer genaueren Untersuchung, die hier nicht am Platze ist. Es genüge zu betonen, daß Chrysostomus im Wesentlichen mit Augustin übereinstimmt, wenn ihm auch dessen klar ausgeprägte Terminologie noch nicht zu Gebote steht.

4) Begrüßung der Neugetauften. Im nämlichen Sinne spricht Chrysostomus in der 1. Katechese an die Taufkandidaten, II 225/6: ‚Ich weiß wohl, zu welch ehrenvoller Herrscherwürde ihr gelangen werdet. Man pflegt jene, die zur Herrschaft gelangen, auch schon vor der Thronbesteigung ehrerbietig zu behandeln, um sich deren Wohlwollen für die Zukunft zu sichern. Das tue auch ich; denn nicht in eine gewöhnliche Herrschaft, sondern in das Reich Gottes werdet ihr eintreten. Deshalb bitte ich und flehe ich zu euch: Gedenket meiner, wenn ihr in jenes Reich kommet. Und was Josef zum obersten Mundschenk sprach: Gedenke meiner, wenn es dir gut ergeht, das sage ich jetzt zu euch: Gedenket meiner, wenn es euch wohl ergeht.‘

5) Die Zeit des Katechumenates ist Kampfschule (παλαίστρα), der Neugetaufte tritt in den offenen Kampfplatz ein (campus, στάδιον). Vgl. dazu die 1. Katechese II 231: ‚In dieser Kampfschule ist der Kampf noch ungefährlich für den Athleten; denn man ringt mit Freunden und im probeweisen Kampfe mit dem Lehrer übt man sich ein. Wenn aber der Augenblick des ernsten Kampfes naht, wenn der Kampfplatz eröffnet wird, wenn die Zuschauer sich versammelt haben, wenn der Kampfrichter Platz nimmt, dann heißt es entweder nach leichtsinnigem Falle mit Schande abziehen, oder nach mühevollem Ringen den Ehrenpreis und Siegeskranz erlangen.‘ — Den Kampf des Christen mit den Dämonen vergleicht Chrysostomus an zahlreichen Stellen mit den öffentlichen Wettkämpfen; allein ‚dort verhilft der Kampfrichter dem Ringenden nicht zum Siege, sondern er hält sich unparteiisch in der Mitte; aber hier im Tugendkampfe stellt sich der Kampfrichter Jesus

Digitized by Google

Christus als Bundesgenosse hilfreich an unsere Seite und streitet für uns gegen den Teufel.' 2. Katechese II 240.

6) Bestrafung der Schlange im Paradiese. Vgl. dazu Hom. 17 zur Genesis IV 141: ‚Man könnte sagen: Wenn der Teufel die Schlange zur Versuchung mißbrauchte, weshalb mußte das Tier solche Strafe erleiden? Allein auch dies ist das Werk der unaussprechlichen Menschenliebe Gottes. Gleichwie nämlich ein liebevoller Vater, der am Mörder seines Sohnes Rache nimmt, auch die Mordwerkzeuge, Messer und Schwert, vernichtet und in Stücke zerhaut, ebenso züchtigt der gütige Gott auch die Schlange, welche der Teufelsbosheit gleichsam als Schwert gedient hatte, mit immerwährender Strafe ... Wenn also die sichtbare Schlange, die als Werkzeug diente, solchen Zorn erfuhr, welche Strafe wird erst die geistige Schlange erleiden?'

7) Kraft des Blutes Christi. Vgl. den moralischen Epilog der 46. Hom. zu Johannes VIII 272 E: ‚Wie feuerschnaubende Löwen lasset uns weggehen von jenem Tische, Schrecken einflößend dem Teufel ... 273 B: Dieses Blut, würdig genossen, verscheucht die Dämonen und ruft die Engel des Himmels herbei und den Herrn der Engel; ... hatte das Vorbild des Blutes solche Kraft, ... als es in Ägypten an die Türpfosten gestrichen ward, wie viel mehr wird die Wahrheit vermögen? u. s. w.' Das Osterlamm als Vorbild Christi ist auch für den heiligen Chrysostomus wie für andere Väter ein beliebtes Thema; vgl. z. B. die Hom. über den Verrat des Judas II 382, Hom. 82 zu Matthäus VII 782.

8) Die Stelle lautet bei Anianus: Non ait, exiit sanguis et aqua, sed exiit aqua primum et sanguis. Es wäre verfehlt, in dieser falschen Citation von Joh. 19, 34 einen Anhaltspunkt für die Unechtheit der vorliegenden Predigt zu suchen. Fürs erste ist nicht ausgeschlossen, daß die unrichtige Bemerkung vom lateinischen Übersetzer stammt, der im nachfolgenden Kontext selbst wieder richtig schreibt: De latere sanguis et aqua. Sodann steht fest, daß Chrysostomus in mehreren Fällen Schrifttexte unrichtig aus dem Gedächtnis zitiert; so z. B. legt er in der Homilie über den Gichtbrüchigen III 40 dem chananäischen Weibe folgende Worte in den Mund: ‚Filia mea male a daemonio vexatur, *et nunc quidem cadit in aquam nunc autem in ignem;* das ist eine Verquickung der Worte des chananäischen Weibes (Matth. 15, 22) mit den Worten des Vaters des mondsüchtigen Knaben (Matth. 17, 14). So mag auch im vorliegenden Falle eine Verwechslung vorliegen von Joh. 19, 34 und dem von den Antiochenern als

Digitized by Google

kanonisch verehrten I. Johannesbrief 5, 6: non in aqua solum sed in aqua et sanguine; oder es hat auch die Aufeinanderfolge von Taufe und Eucharistie, symbolisiert durch Wasser und Blut, auf die unrichtige Stellung der Schriftworte von Joh. 19, 34 zurückgewirkt.

9) Im Anschlusse an Joh. 2, 19 bezeichnet der hl. Chrysostomus mit den übrigen Antiochenern die menschliche Natur Christi, näherhin dessen Leib als Tempel (ναός; vgl. Hom. 4. und 8. zu Matthäus VII 51 und 123), keineswegs aber, wie Theodor von Mopsuestia, im nestorianisierenden Sinne einer Trennung Christi in zwei Personen, da der Heilige die Einheit des Subjektes in Christus durchgehends festhält, wie sich aus vielen seiner Aussprüche ergibt. Bezeichnet doch auch die vom hl. Cyrill von Alexandria unterfertigte Unionsformel der Antiochener die Menschheit Christi als Tempel. Vgl. Hefele, Konziliengeschichte II² 262/3.

10) Blut und Wasser aus der Seitenwunde Jesu — ein Sinnbild von Taufe und Eucharistie. Die nämlichen Gedanken führt Chrysostomus sehr schön aus bei Erklärung von Epbes. 5, 30 in der Abhandlung Quales ducendae sint uxores III 215: ‚Gleichwie Eva aus der Seite Adams gebildet ward, so auch wir aus der Seite Christi. Dies bedeuten die Worte: Von seinem Fleische sind wir und von seinen Gebeinen. Allein, daß Eva aus der Seite Adams gebildet ward, wissen wir alle; sagt doch die Schrift deutlich, daß Gott einen Schlaf über Adam schickte, ihm eine Rippe entnahm und daraus das Weib bildete; daß aber die Kirche aus der Seite Christi entstanden ist, wie läßt sich das beweisen? Auch dies zeigt uns die Schrift. Denn als Christus am Kreuze erhöht und angenagelt war, als er seinen Geist aufgegeben hatte, kam ein Soldat und stach ihm in die Seite, und es kam Blut und Wasser heraus (Joh. 19, 34); und in jenem Blut und Wasser besteht die ganze Kirche. Dies bezeugt Christus selbst mit den Worten: Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem Geiste, kann er ins Himmelreich nicht eingehen (Joh. 3, 5). Unter dem Worte ‚Geist' versteht Christus sein Blut. Wir werden also wiedergeboren aus dem Wasser der Taufe und genährt durch das Blut Christi. Siehst du, wie wir von seinem Fleische sind und von seinem Gebeine, aus seinem Blute und Wasser geboren und genährt? Und gleichwie das Weib geformt wurde, während Adam schlief, ebenso wurde die Kirche aus der Seitenwunde Jesu gebildet, als er im Tode entschlafen war.' — Ähnlich lautet die kurze Erklärung Hom. 85 zu Johannes 19, 34, VIII 507: ‚Nicht ohne Grund und durch bloßen Zufall rann Blut und Wasser heraus, sondern weil

Digitized by Google

in diesen beiden die Kirche besteht. Die Eingeweihten verstehen dies, die aus dem Wasser wiedergeboren sind und durch Blut und Fleisch genährt werden.'

11) Wie die Mutter ihr Kind mit Muttermilch, so nährt uns Christus mit seinem Blute. Den nämlichen Gedanken findet man in der 82. Hom. zu Matthäus VII 788: ‚Oft gibt es Mütter, die nach den Geburtswehen ihre Kindlein an fremde Ammen ausgeben. Dies brachte Jesus nicht über sich, sondern er selbst tränkt uns mit seinem eigenen Blute . . . mit jedem einzelnen Gläubigen vereinigt er sich in den Mysterien; jene, die er erzeugt und wiedergeboren, ernährt er durch sich selbst und überläßt sie keinem anderen.' Ähnlich in der 46. Hom. zu Johannes VIII 273.

12) Taufbund. Vgl. die nur lateinisch erhaltene Predigt, welche Chrysostomus zu Konstantinopel nach seiner Rückkehr von der Kirchen-Visitation in Kleinasien gehalten hat III 412: ‚Sic et in baptismo charta conscientia est, calamus lingua sacerdotis, manus gratia est Spiritus sancti.' Über die Formel der ἀποταγή und συνταγή gibt Chrysostomus Aufschluß in der 2. Katechese II 238 und 242, in der 40. Hom. zum I. Korintherbriefe X 379 und in der 6. Hom. zum Kolosserbriefe XI 369 ff.

13) Christus hat den Schuldbrief der Menschheit getilgt. Vgl. 1. Pfingsthomilie II 467: ‚Siehst du, wie jener Schuldbrief getilgt wurde? Ja, nicht nur getilgt wurde er, sondern auch zerrissen, indem ihn die Kreuzesnägel spalteten, so daß er wertlos ist.' Siehe auch die ausführliche Erklärung der 6. Hom. zum Kolosserbriefe XI 368 ff.

14) Der Text des Anianus lautet in sämtlichen Ausgaben: Crux enim secunda non est, nec altera remissio peccatorum: per lavacri regenerationem est namque remissio, sed non conceditur per lavacrum. Lediglich auf Grund dieser unverständlichen Stelle spricht Flaminius Nobilius die Homilie Ad neophytos dem hl. Chrysostomus ab, bringt aber eine mißglückte Textkorrektur in Vorschlag, Fronton, Chrys. opp. lat., Paris 1614 tom. I, Anhang S. 24. Allein der Text bedarf keiner Korrektur, sondern nur einer richtigen Interpunktion, und muß lauten: Crux enim secunda non est, nec altera remissio peccatorum per lavacri regenerationem: est namque remissio, sed non conceditur per lavacrum. Vgl. dazu die 9. Hom. zum Hebräerbriefe XII 96 B: ‚Wie also? Ist die Buße ausgeschlossen? Nicht die Buße, das sei fern, sondern nur eine Er-

Digitized by Google

neuerung durch das Taufbad ... Die Taufe ist das Kreuz; denn mitgekreuzigt wurde unser alter Mensch und ‚gleichgestaltet zur Ähnlichkeit seines Todes' (Röm. 6, 5); und ‚mitbegraben wurden wir mit ihm in der Taufe' (Kolosser. 2, 12). Gleichwie nun Christus nicht ein zweites Mal gekreuzigt werden kann ... ebenso gibt es keine zweite Taufe u. s. w.' Siehe auch Hom. 11. zum Römerbriefe IX 532: ‚Da Christus nicht ein zweites Mal stirbt, so gibt es auch keine zweite Taufe; da es aber keine zweite Taufe gibt, so hüte dich vor der Sünde.' Vgl. noch die 1. Pfingsthomilie II 467: Der alte Schuldbrief ‚ward durch die gnadenreiche Erbarmung der Kraft Christi vollständig ausgetilgt. Jedoch die Sünden nach der Taufe bedürfen eines mühevollen Eifers, um wieder getilgt zu werden. Denn es gibt keine zweite Taufe, sondern da bedarf es unserer Tränen, der Buße, des Bekenntnisses, des Almosens, des Gebetes und aller Werke der Frömmigkeit; so werden auch nach der Taufe die Sünden ausgelöscht mit großer Mühe und Anstrengung.'

15) Das sündige Weltleben besonders im Dienste des Mammon vergleicht Chrysostomus öfter mit der schweren Arbeit der Israeliten in den Ziegeleien Ägyptens z. B. in der 39. Hom. zu Matthäus VII 435: ‚Wer Gold zusammenrafft, unterscheidet sich nicht von jenen, welche mit schmutziger Ziegelbereitung in Ägypten beschäftigt waren, Spreu sammelten und Geiselhiebe erhielten. Denn wie damals Pharao, so befiehlt jetzt der Teufel die Arbeit in den Ziegeleien (*πλινθουργεῖν*)'.

16) Der Vergleich der Taufe mit dem Auszug aus Ägypten u. s. w. ist wie bei vielen Kirchenvätern, so auch bei Chrysostomus öfter durchgeführt; als Beispiele merke ich an: Hom. Nolo vos ignorare III 234 ff., Hom. 23. zum I. Korintherbriefe X 202 ff., Hom. 23. zum Epheserbriefe XI 176 ff. Diese Parallelen sind mit der Hom. Ad neophytos nirgends wörtlich gleichlautend, aber sachlich sehr enge verwandt, wie eben ein Schriftsteller den nämlichen Gedanken bei verschiedenen Anlässen verschieden zu behandeln pflegt.

17) Der neue Moses ist jedenfalls der Bischof, dem der Prediger untersteht, also Bischof Flavian von Antiochia. Chrysostomus pflegt seinem Bischof öfter Lob zu spenden und ihn mit Moses zu vergleichen, so z. B. in der Predigt, die er nach Empfang der Priesterweihe hielt I 441, oder in der 21. Rede über die Bildsäulen II 216.

18) Deshalb steht auch der Tisch in der Mitte. Die Vorstellung vom eucharistischen Tische als einer Quelle, zu der sich die gläubige Herde drängt, schwebt dem hl. Chrysostomus auch vor in der 82. Hom. zu Matthäus VII 789: ‚Wäre dir, o Priester, eine Wasser-

Digitized by Google

quelle anvertraut, sie rein zu erhalten für die Herde, und sähest du die Schafe mit vielem Unrat am Maul, du würdest ihnen verwehren zu trinken und die Quelle zu beschmutzen. Nun aber ist nicht eine Wasserquelle, sondern die Quelle des Blutes, die Quelle des Geistes deiner Obhut anvertraut.'

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Zur neueren kirchenrechtlichen Literatur. 1. In mustergültiger Weise behandelt Dr. Joh. Haring die, wenn auch nicht brennende, so doch unzweifelhaft sehr interessante Detailfrage der „Schadenersatzpflicht des Erben für Delikte des Erblassers nach kanonischem Rechte" (Theologische Studien der Leogesellschaft Nr. 6. Wien, Verlag von Mayer, 1903). 67 S.

In wie weit ist der Erbe verpflichtet, für Vergehen des Erblassers speziell nach der vermögensrechtlichen Seite hin — zu haften? Diese Frage, eines aus den vielen schwierigen Problemen vom Schadenersatz, hat im Laufe der Zeit die verschiedensten Lösungsversuche gefunden. Auch über die Stellung, welche das kanonische Recht dieser Frage gegenüber eingenommen hat, waren die Meinungen bis jetzt geteilt. Hatten die Pandektisten zumeist die Ansicht vertreten, das kanonische Recht verhalte die Erben zu einer absoluten vermögensrechtlichen Haftung für die Delikte des Erblassers, so wurde dieselbe Behauptung noch jüngst und zwar mit der eigentümlichen Begründung ausgesprochen, daß die Kirche eine unbedingte Haftung deshalb fordere, weil nach einem Bibelwort die Kinder und Kindeskinder die Sünden der Eltern büßen müssen (so Glanvell, Studien aus dem kanonischen Privatrechte, I. die negotia inter vivos, Graz 1897, 182 f.). Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung und noch mehr ihrer eigentümlichen Begründung hat Dr. Haring in der vorliegenden Broschüre überzeugend nachgewiesen.

In Anbetracht der vielfach nahen Beziehungen des kirchlichen Rechtes zum römischen und deutschen war es ein glücklicher Gedanke des Verfassers, eine kurze Untersuchung vorauszustellen über die Auffassung des römischen und deutschen Rechtes in der vorliegenden Kontroverse. Hieran schließt sich eine gründliche Untersuchung derselben Frage nach den einschlägigen Texten des corpus iuris canonici, speziell im C. 5. X. 5, 17, in der Glossa ordinaria und den hervorragendsten Kanonisten seit dem 13. Jahrhunderte. Haring hat viel Licht in die dunkle Frage dadurch gebracht, daß er in der Lehre der Kommentatoren

Digitized by Google

2 Punkte streng schied: die Frage nach der rechtlichen Begründung der kanonischen Vorschrift über die Haftung der Erben für Delikte des Erblassers, und die Frage nach dem Umfang dieser Verpflichtung (S. 38 ff.).

Das Ergebnis der ebenso sorgfältigen als mühsamen und scharfsinnigen Untersuchung, das man wohl als gesichert und erwiesen bezeichnen darf, lautet: ‚Während das römische Recht den Erben für Delikte des Erblassers nur mit der Bereicherung aus dem Delikte haften ließ, das deutsche Recht in dieser Haftung manchen Schwankungen unterworfen war, hat das kanonische Recht die Schadenersatzansprüche aus Delikten den übrigen Schulden des Erblassers gleichgestellt und damit einen Grundsatz ausgesprochen, den auch die modernen Rechte acceptiert haben. . . So hat denn das kanonische Recht zu allen Zeiten in der Frage nach der vermögensrechtlichen Haftung des Erben für Delikte des Erblassers den einzig richtigen Weg eingeschlagen' (S. 55 f.).

Im Anhang wird die „Haftung des kirchlichen Amtsinhabers für Rechtshandlungen seines Vorgängers untersucht (S. 57—62). Das Personen- und Sachregister ist eine recht dankenswerte Beigabe zur vortrefflichen, gelehrten Arbeit. Zur Behauptung S. 29, Note 3: ‚Die Exkommunikation hat nicht vollständige Ausschließung von der Kirche, sondern nur Ausschluss von gewissen Gnadenmitteln zur Folge' darf man wohl ein Fragezeichen machen.

2. ‚Das kirchliche Vermögensrecht des Kantons Freiburg' wurde nach seiner historischen Entwicklung und heutigen Geltung von dem Professor an der Universität Freiburg (Schweiz) Dr. Karl Holder in einer sehr beachtenswerten Monographie (Freiburg i. d. Schweiz, Druck von Gebrüder Fragnière, 1902. 197 S.) zur Darstellung gebracht, womit ein fast noch ganz unbebautes Gebiet des nach Kantonen stark zersplitterten schweizerischen Kirchenrechts in Angriff genommen wurde. Der Löwenanteil der Arbeit entfiel auf die sogenannten Amortisationsgesetze, welche der Verfasser von ihren Anfängen gegen Ende des 14. Jahrhundertes bis herab zum heute geltenden Rechte verfolgte. Obwohl Spezialarbeit nach Inhalt und Territorium, besitzt diese Abhandlung doch ein gewisses allgemeines Interesse wegen der mehrfachen Ausführungen grundsätzlicher oder allgemein kirchenrechtlicher Fragen, sowie in den Erörterungen über Subjekt, Charakter und Einzelbestandteile, Verwaltung und Veräußerung der Kirchengüter. Sehr gut ist die Kontroverse über das Subjekt des Kirchenvermögens (S. 107 ff.)

Digitized by Google

klargelegt und die gänzliche Unhaltbarkeit der Theorie, daß die Kirchengemeinde als Kirchenvermögens-Subjekt zu betrachten sei, nachgewiesen.

Nachdem Vorarbeiten nicht bestanden, verdient der Verfasser aufrichtig Dank, daß er so emsig aus dem Freiburger Staatsarchiv geschöpft und auch das einschlägige Aktenmaterial aus dem bischöflichen Archiv zu Freiburg, aus dem Kapitelsarchiv St. Niklaus und aus der Kantonalbibliothek verwertet hat. Man darf nach dieser Vorarbeit sich auf die 2 größeren in Aussicht gestellten Arbeiten freuen: ‚Die schweizerischen Amortisationsgesetze' und ‚Eine zusammenfassende Arbeit über das kirchliche Vermögensrecht der Schweiz', und das um so mehr, als vielleicht kein Land des katholischen Erdkreises eine solche Mannigfaltigkeit im kirchlichen Rechte, besonders infolge staatlicher Einmischung in kirchliche Angelegenheiten, aufweist, wie gerade die Schweiz.

So anschaulich in der vorliegenden Abhandlung die ‚amortisatorische' Tätigkeit der Freiburger Obrigkeiten dargestellt wird, so vermißt man doch sehr, daß die Stellungsnahme der kirchlichen Institute, speziell der Klöster und insbesondere des Bischofes gegen diese Verordnungen nicht eingehender beleuchtet wurde; man gewinnt vielfach nur den einen Eindruck: eine Reihe von Erlässen hatte keine Wirkung zur Folge; doch erfährt man oft nicht, warum es so gekommen. Für einzelne ungewöhnliche Ausdrücke wie ‚Gottesglieder' ‚Venner' u. a. wäre eine kurze Erklärung in einer Fußnote wünschenswert gewesen. Das Unrecht der Amortisationsgesetze und ihre für die kirchlichen Verhältnisse schlimmen Folgen werden nur flüchtig gestreift. Einzelne Sätze sind zum wenigsten mißverständlich, beispielsweise: ‚die juristische Grundlage des kirchlichen Vermögensrechtes liegt historisch in der Gesetzgebung Konstantins und seiner Nachfolger . . .' oder: ‚die Immunität (des Kirchengutes) hat ihren Ursprung in der Gesetzgebung der fränkischen Könige' (S. 104).

3. Mehr populären als wissenschaftlichen Charakter weist die Abhandlung auf: *Nomination et institution canonique des Evêques.* Élection, pragmatiques-sanctions, concordates par *T. Crépon des Varennes*, Conseiller honoraire à la Cour de Cassation. Paris, Douniol-Téqui, 1902. 213 S. Der Titel besagt mehr als die Schrift bietet, denn sie hat mit Ausnahme der ersten beiden Kapitel (S. 4—32) nur französische Verhältnisse im Auge. Neues wird nicht geboten, doch gibt das Werkchen eine gute geschichtliche Gesamtübersicht über den Gegenstand, den es behandelt. Erschöpfende Literaturangaben wird niemand erwarten; daß aber weitaus die meisten Citate ihren Fundort nicht auf-

Digitized by Google

weisen, darf man als empfindlichen Mangel bezeichnen. Der Anhang bringt einige nicht unerwünschte Aktenstücke. Ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis fehlt. Den mehr rhetorischen als wissenschaftlichen Stil beweist schon der erste Satz: ‚L' épiscopat, sous la suprême autorité de son chef, le Pape, c' est l' Église'.

4. Die großangelegte ‚Normalien-Sammlung für den politischen Verwaltungsdienst', deren erster Band in dieser Zeitschrift (1902 S. 597 f.) nach Anlage und Bedeutung gewürdigt wurde, ist nunmehr mit dem Erscheinen des dritten Bandes zum Abschluß gebracht. II. B.: H—S (1140 Seiten) III. B.: T—Z (455 Seiten); dazu als Anhang: I. Nachtrag . . . enthaltend die Normalien der Jahre 1901 und 1902 nebst einigen älteren Normalerlässen (S. 457—939). II. Chronologisches Verzeichnis der in der Normaliensammlung . . . enthaltenen Erlässe, und zwar A. der Zentralstellen vom Jahre 1751—1903, B. Erlässe der nied.-österr. Landesstelle vom Jahre 1743—1903 (S. 940—1043.) (Wien, Manz'sche k. u. k. Hof-Verlagshandlung, 1902 und 1903.)

Was über den Wert dieser Sammlung für die kirchliche Rechtspraxis (obwohl das Werk zunächst nur für die politischen Behörden und zwar des Kronlands Niederösterreich als Regulativ bestimmt ist) bei der Anzeige des ersten Bandes gesagt wurde, gilt ebenso vom ganzen Werke. Dem Seelsorger kann die Kenntnis nicht weniger Materien, welche diese Normaliensammlung aufweist, für sein Amt von großem Nutzen sein; verwiesen sei beispielsweise nur auf die Bestimmungen über die Kirchen-Ämter, -Objekte, -Patronate, und Pfarrhofbauten, Kirchweihfeste, Missionsübungen, Orden, Religionsfond, Religionswechsel, religiöse Vereine, Seelsorger, Sonntagsheiligung, Sonntags-Jagden, Sonn- und Feiertagsruhe (II, S. 924—935) Stiftungen, theologische Lehranstalten, Wallfahrts-Orte, -Züge u. s. w.

Eine große Zahl von Normalien verdienen besondere Beachtung in Rücksicht auf das moderne soziale Leben und können unter diesem Gesichtspunkte auch dem praktischen Seelsorger treffliche Dienste leisten, so z. B. die Bestimmungen über Meisterkrankenkassen, Presse, Preßdelikte, -Gesetz, Schulkinder, Selbstmörder, Somnambulismus, Sparkassen, Spielverbot, Studentenvereine, Tanz, -Musik, -Schulen, Theater, Überstundenarbeit, Unfallversicherung, Unterrichtsanstalten, Vereine, Versorgungsanstalten, Volkssängerkonzessionen, Wandergewerbe, Zeitschriften, Zeitungen, Zwangsarbeitsanstalten u. s. s. Aus dem Nachtrag seien hervorgehoben die Normalien über Arbeiterschutz, Arbeitsordnung, Bauern-

Digitized by Google

güter, Besserungsanstalten, Fremdenverkehr, Gast- und Schankgewerbe, Gewerbe, Hausierbeschränkungen, Hochschulen, Lehrlinge, Stempelvorschriften (S. 813—868) und Tuberkulose. Den Veranstaltern dieser eminent praktischen Sammlung gebührt für die sorgfältige und mühevolle Arbeit, und dem Herausgeber für die gute Ausstattung derselben aufrichtiger Dank.

5. Ausgesprochen praktischen Zwecken soll ‚der Prüfungskandidat' dienen. Er bietet ‚Prüfungsfragen und Antworten aus dem Kirchenrecht unter Berücksichtigung der Lehrbücher und Vorlesungen von Groß, Mahl-Schedl, Schulte, Hinschius, Scherer, Zorn, Friedberg u. A.' Systematisch geordnet von Dr. C. Putz. (Wien und Leipzig, M. Kuppitsch Wwe., 1903. 160 S.) Von einem Werke wie das vorliegende ist, darf und muß man vor allem Klarheit und Richtigkeit der Begriffsbestimmungen, relative Vollständigkeit, wenn auch nicht Ausführlichkeit, knappe, prägnante Form erwarten. Die 2 letztgenannten Eigenschaften finden sich durchgängig, und es soll bereitwilligst anerkannt werden, daß viele Antworten gut und richtig den gestellten Fragen entsprechen. Doch hat auch eine Reihe von Stichproben wenig befriedigende Resultate ergeben. Schon die Erklärung der sacramenta mortuorum (S. 2) ist nicht genau. Es ist nicht richtig, daß nach den Kirchengesetzen die Verpflichtung zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses eintritt . . . ‚bei der ersten h. Communion des als Kind Getauften' (S. 6). Die ‚Einteilung in ius naturale seu divinum und ius humanum seu positivum' ist nicht ganz sachgemäß, da es auch ein ius divinum positivum gibt (S. 7). Auf S. 10 Anm. werden Kirchenväter mit apostolischen Vätern und Kirchenschriftstellern vermengt. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat finden keine den Tatsachen entsprechende Würdigung, wenn beispielsweise behauptet wird: ‚die (ersten christlichen) Kaiser leiteten die kirchlichen Angelegenheiten im Dienste des Staatszweckes, beriefen Concilia und führten auf diesen den Vorsitz . . . sowohl im Frankenreiche als im deutschen Kaiserreiche war die Kirche der Staatsmacht untergeordnet . . . aus der Bulle Unam sanctam ist . . . die Theorie von der *potestas directa* über den Staat erwachsen. . . In Gemäßheit derselben ist der Papst von Gott berufen, zugleich im Geistlichen und Weltlichen zu regieren. . . Staatsgesetze zu kassieren. . .' (S 37. 38). Die Weiheberechtigung, welche dem Bischofe seit dem Dekrete vom 20. Juli 1898 infolge von Exkardination und Inkardination zusteht, wurde unerwähnt gelassen (S. 49. 50); mangelhaft sind die Angaben darüber, von

Digitized by Google

welchem Bischof die litterae testimoniales einzuholen sind; es wurde nämlich übersehen, daß dieselben von jedem Bischof, in dessen Diözese jemand nach vollendetem 7. Jahre sich über 6 Monate aufgehalten hat, zu erbitten sind. Ungenau sind manche Angaben über den bischöflichen Koadjutor (S. 96); den Titel Episcopus in partibus infidelium hat Leo XIII. außer Gebrauch gesetzt (S. 96). Zu S. 155 sei bemerkt, daß es seit der Constitutio Apostolicae Sedis vom 12. Oktober 1869 keine excommunicatio minor mehr gibt. Es ist nicht richtig, daß das Interdikt die ‚Einstellung aller kirchlichen Funktionen' bedeutet (S. 156), denn Spendung der Taufe, Firmung, des Bußsakramentes, des Viatikums, unter Umständen auch der letzten Ölung, sowie Eheschließung sind gestattet. Auch die Deposition ist nicht richtig dahin definiert, daß sie ‚dem Geistlichen die Fähigkeit (?) entzieht, den empfangenen Ordo auszuüben' (S. 157). Ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis vermißt man; es würde die Verwendbarkeit des Schriftchens unzweifelhaft erhöhen.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Die Aussichten der katholischen Kirche in England. Die Erwartungen, welche so gut unterrichtete Männer, wie Bischof Wiseman an die Oxford-Bewegung geknüpft hatten, erfüllten sich nicht, denn die alten Traktarianer unter Pusey, Kebles blieben in der Staatskirche zurück und suchten unbekümmert um die Bischöfe und die protestantischen Parteien Englands — die Evangelikalen, die Liberalen und die orthodoxen Hochkirchler — ihre katholisierenden Lehren und Gebräuche unter dem Volke zu verbreiten. Manche Katholiken, welche Massenbekehrungen erwartet hatten, waren ungehalten über die Puseyiten und stimmten nicht selten in den Spott der protestantischen Parteien ein. Nur wenige wie Newman und Ambrose de Lisle verstanden es, den alten Traktarianern gerecht zu werden, die meistens nur deswegen zur katholischen Kirche nicht übertraten, weil sie Gott in der anglikanischen Kirche besser dienen zu können glaubten. Die jetzige Generation, der dank den zahlreichen Lebensbeschreibungen und Memoiren eine Einsicht in das innere Leben der führenden Persönlichkeiten gewährt ist, kann nicht umhin, in Pusey, Keble, Church Werkzeuge der göttlichen Vorsehung zu erblicken, welche mit dem ihnen anvertrauten Pfund gewuchert und manchen Seelen den Weg zur christlichen Vollkommenheit gezeigt haben. Unter den Katholiken und unter den Anglikanern aller Schattierungen ist man von den Vor-

Digitized by Google

urteilen, die man gegen die Traktarianer und ihre Nachfolger, die Ritualisten, gehegt hat, zurückgekommen und hat ihrem apostolischen Eifer, ihrer Wirksamkeit unter den Armen, ihrem Wohltätigkeitssinn das höchste Lob gespendet. Diesen Männern ist es zu danken, daß die erste Begeisterung der Oxforder geistigen Strömung gleich einem unversiegbaren Quell immer wieder von Neuem hervorbrach und das dürre Erdreich befeuchtete. Liddon, der Biograph Puseys, und andere haben darauf hingewiesen, daß der Traktarianismus die englische Staatskirche wieder erneuert und manche Lehren und Gebräuche, welche die Reformer des 16. Jahrhundertes verworfen hatten, wieder eingebürgert und unter den Protestanten mehr Gutes gestiftet habe als unter den Katholiken. Wir können zugeben, daß Newman und seine Freunde durch ihre herrlichen Schriften und ihre Tugendbeispiele den Anglikanismus, ja sogar den Dissens wiederbelebt und auf höhere Ziele hingewiesen haben; das schließt jedoch nicht aus, daß die katholische Kirche Englands und Europas aus der Bewegung nach Rom hin, die sich nicht auf England beschränkte, größere geistige Vorteile gezogen hat und noch heute zieht als die übrigen Kirchen. Wer denkt nicht sofort an die zahlreichen Konvertiten aus allen Ständen von 1840—1903, an die großen Opfer, die diese edlen Männer und Frauen gebracht, an ihre Leistungen auf dem Gebiet der Wissenschaft und der praktischen Charitas! Die alten Katholiken Englands, die im 16. und 17. Jahrhundert durch ihren Heldenmut und ihre Standhaftigkeit die Augen von ganz Europa auf sich gezogen hatten, waren im 18. und gegen Anfang des 19. Jahrhunderts mehr oder minder erschlafft und hatten wenige den großen Vorgängern ebenbürtige Männer aufzuweisen. Cf. ‚Ward, Life of Wiseman.' The Englisch Papists I. 144—213; Fitzgerald ‚Fifty Years of catholic Life. B. I. Auch nach der Emanzipation (1829) führten die Katholiken ein solches gegen alles Anglikanisches abgeschlossenes Stilleben, daß die katholisierenden Oxforder Gelehrten nicht von ihnen, sondern von Italienern und Franzosen Anregung empfingen und daß es für die Konvertiten ein großes Opfer war, mit Männern eine enge Verbindung einzugehen, zu denen sie sich so wenig hingezogen fühlten. Außerhalb des politischen und intellektuellen Lebens der Nation stehend, von den Landesuniversitäten ausgeschlossen, hatten die Katholiken vor der Oxford-Bewegung nur wenige Konvertiten gemacht. Durch den Übertritt Newmans und seiner Freunde gewann die katholische Kirche in den Augen des Publikums ein solches Ansehen, daß sie den Fanatikern Furcht einjagte und dieselben zu einem Sturmlauf gegen den Katholizismus trieb (1850). Keiner hat das Wieder-

Digitized by Google

aufblühen des Katholizismus in England besser beschrieben als Newman in seiner berühmten Predigt ‚Der zweite Frühling'. Man hätte erwarten sollen, daß die alten Katholiken aus dem Verkehr mit den zahlreichen aus Irland eingewanderten Katholiken und den bekehrten Anglikanern große geistige Früchte gezogen hätten; das war leider nicht immer der Fall. In den Städten sowohl als auf dem flachen Land wurden die Mischehen immer häufiger; durch diese fand die religiöse Gleichgültigkeit Eingang in den Familien der Pächter und unter den Angestellten in den Städten, in denen sich kein katholischer Seelsorger befand. Die Abfälle zum Anglikanismus nahmen immer mehr zu. Um dem Übel zu steuern, mußte die katholische Kirche die größten Anstrengungen machen, neue Pfarreien errichten, Volksschulen, Seminare gründen. Es ist wahrhaft staunenswert, wie die Bischöfe und Priester den Schwierigkeiten gewachsen waren. Ohne den Eifer der Neubekehrten, ohne die Opferwilligkeit der Iren, ohne die Loyalität mancher alten Katholiken, namentlich des Adels, wäre es unmöglich gewesen, den vielfachen Anforderungen zu genügen. Ein Vergleich der Leistungen der katholischen Kirche mit denen der um so viel reicheren Staatskirche fällt sehr zu Gunsten der ersteren aus. Während die Katholiken in den Quartieren der Armen die Zahl der Kirchen und Seelsorgsgeistlichen vermehrten, die tüchtigsten Priester mit der Oberleitung betrauten, Vereine gründeten, Schulen und Spitäler bauten, ließen die meisten anglikanischen Bischöfe den Dingen ihren Lauf. Alte, arbeitsunfähige Geistliche hatten Pfarreien von 10—40000 Seelen: die Kirche konnte vielleicht nur 1000 fassen; sehr häufig hatte der Pfarrer nur einen oder gar keinen Kuraten. Zustände, wie sie noch heute in Ostlondon unter den Anglikanern bestehen, waren bei den Katholiken in den sechziger Jahren unerhört.

Es ist sehr zweifelhaft, ob die katholische Kirche durch eigene Kraft so vielen Aufgaben hätte genügen können, ob ohne die Unterstützung der Konvertiten und ihrer anglikanischen Freunde der Bau und die Unterhaltung so vieler Kirchen und Schulen möglich gewesen wäre. Eine Zusammenstellung der von Konvertiten geschenkten oder gesammelten Geldsummen würde zeigen, daß dieselben die Kirche nicht nur innerlich gekräftigt, den alten Eifer wieder erneuert, sondern dieselbe auch äußerlich gestützt haben. Anglikaner haben aus den Geständnissen katholischer Schriftsteller über das Ausrinnen des Katholizismus (Leakage) Kapital geschlagen und ein gewaltiges Zurückgehen des Katholizismus behauptet. Tatsache ist, daß es so ziemlich gelungen ist, das Leck zu stopfen, daß die Zahl der Katholiken in den Quartieren der Armen an religiösen

Digitized by Google

Eifer zugenommen hat. Keine geringere Autorität als Charles Booth hat das Wachstum des Katholizismus in London konstatiert. Masterman in ‚The Heart of the Empire' London 1901 p. 39 fällt über die Wirksamkeit der katholischen Priester in den ärmsten Quartieren Londons folgendes Urteil: ‚Die katholische Kirche verrichtet unter den Armen Londons ein heroisches Werk. Ihre Schulen, auf die sie so viele Mühe verwendet, sind in mancher Hinsicht musterhaft; sie erziehen die allerärmsten Kinder, welchen die Aufnahme in die staatlichen Volksschulen unter verschiedenen Vorwänden verweigert worden ist; unter den halb verhungerten Kindern ohne Hut und ohne Schuhe finden sich auch protestantische. Diese Schulen werden meistens mit einer über alles Lob erhabenen Opferwilligkeit unterhalten. Aber die katholische Kirche ist hoffnungslos durch das Gewicht ihrer zahlreichen Armen niedergehalten, kann somit außerhalb des beschränkten Kreises ihrer Anhänger keinen nachhaltigen Einfluß üben. Ihre Priester sind an Zahl gering und übermäßig angestrengt; die Ordensleute bekunden eine auffallende Abneigung, sich an der Erleichterung des Loses der Armen in den übervölkerten Quartieren zu beteiligen. Das Laienelement ist fast gar nicht vertreten. Die Sympathien der Kirche sind demokratisch, die Anhänglichkeit mancher, namentlich der ärmeren Iren und anderer an ihre Religion und der Besuch der Messe, die für ihren geringen Verdienst großen Opfergaben sind ganz geeignet, reichere und hervorragendere Organisationen zu beschämen. Hier haben wir offenbar das Werk Gottes'.

Wie weit die Klagen über die Ordensleute und die vornehmen und gebildeten Laien berechtigt sind, können wir hier nicht untersuchen; es genüge uns, festzustellen, daß Masterman ähnlich wie Booth den unter den Armen wirkenden Priestern und den Armen selbst hohes Lob erteilt. Das ist richtig, die katholische Kirche Englands ist ärmer als die des Dissenses, die fast gar keine Armen zählt; sie muß durch die Opferwilligkeit ihrer Priester und Ordensleute die fehlenden Glücksgüter ersetzen und kann nicht daran denken, den in Armut und Unwissenheit versunkenen Protestanten die helfende Hand zu reichen. Wenn wir bedenken, daß die Bemühungen der Heilsarmee nach dem Statistiker Booth von großem Mißerfolg begleitet sind, wenn wir im Leben des Anglikaners Dolling lesen, daß nur ein verhältnismäßig geringer Prozentsatz seiner Pfarrkinder den Gottesdienst besuchte, so dürfen wir uns über die geringen Fortschritte der Katholiken unter der Hefe der anglikanischen Bevölkerung nicht wundern.

Digitized by Google

Die Behauptung, die katholische Kirche verliere durch den Abfall ihrer Mitglieder gerade so viel, als sie durch Bekehrungen vom Anglikanismus gewinne, ist zum Teil richtig, beweist aber durchaus nicht Mangel an Lebenskraft. Was sie einbüßt, sind die Halben, die Lauen, die infolge von Armut aus eigener Schuld oder infolge von widrigen Umständen Verkommenen, die Schiffbrüchigen, die sich von dem Strome der Welt treiben lassen. In England sowohl, als in den übrigen Industriestaaten hat eigentlich nur die katholische Kirche es verstanden, die Arbeitsbevölkerung anzuziehen, sie zur Übung der religiösen Pflichten anzuleiten; wo jedoch die Armut zu groß, die Umgebung zu verführerisch ist wie in den Armenquartieren der englischen Großstädte, da mußte sie zufrieden sein, einige Seelen zu retten und zu einem christlichen Leben anzuleiten; und wieder andere, die in den Abgrund des Elendes und Lasters versunken waren, wenigstens auf dem Totenbette mit Gott auszusöhnen. Gerade unter den irischen Armen sind die Bekehrungen auf dem Totenbette sehr häufig, weil bei ihnen die Sehnsucht nach himmlischen Dingen durch die Sünde nicht erstickt wird. Viele katholische Arme werden in den Großstädten der Religion entfremdet, weil sie keine Sonntagskleider haben und sich schämen, in Lumpen in der Kirche zu erscheinen; viele gehen ins Wirtshaus und trinken, um die Sorgen zu verscheuchen. Man setze diese Leute in den Stand, ein menschenwürdiges Leben zu führen, man gebe ihnen eine regelmäßige Beschäftigung und sie werden solide Bürger und gute Christen sein. Der Priester kann hier nicht helfen, nur der Staat kann die Lage der Arbeiterbevölkerung verbessern und sie aus der Knechtschaft, in der sie von den Kapitalisten gehalten wird, erlösen.

Der größte Teil der Kirchengüter des Mittelalters befindet sich in den Händen der Anglikaner, ebenso der Zehnte, der erhoben wird; der Staat duldet die Katholiken und Dissidenten; aber zur Bestreitung der Kultuskosten und zum Unterhalt der Geistlichen trägt er nicht das Geringste bei und erhebt auch keine Kirchensteuer zu ihren Gunsten. Die Dissidenten und viele Katholiken sind stolz auf diese Unabhängigkeit vom Staat und erblicken in der Abhängigkeit des Geistlichen von der Gemeinde das einigende Band der Liebe und des Wohlwollens, das die Pfarrkinder mit dem Pfarrer verbindet. Wer wollte bestreiten, daß dieses ideale Verhältnis in Irland und England viel Segen gestiftet hat! Aber es setzt einen Geist des Glaubens und eine Hochachtung des geistlichen Standes voraus, die in unserer modernen Gesellschaft weit seltener sind als früher. Unter den Predigern Englands und Schott-

Digitized by Google

lands hat die Abhängigkeit schlechte Früchte getragen und den Geist der Knechtschaft großgezogen, der viel Ärgernis gegeben hat. Statt Staatsdiener sind manche Prediger die Sklaven eines reichen Fabrikanten oder Kaufmanns geworden, dessen Vorschriften sie zu gehorchen haben. Eine ähnliche Gefahr ist auch bei katholischen Priestern nicht ausgeschlossen, denn, wenn auch ihre Bedürfnisse geringer sind als die des beweibten Predigers, so gibt es doch so viele gemeinnützige Unternehmungen, für die er den Reichen gewinnen möchte, dem er deshalb manches nachsieht. Nichts fällt dem seeleneifrigen Seelsorger schwerer, als von denen, die zur Messe kommen, Eintrittsgeld zu verlangen, die Stolgebühren einzutreiben, außerordentliche Sammlungen zu veranstalten, Arme abzuweisen; aber seine Armut zwingt ihn zu all dem. Sein Amt legt dem englischen Priester, wie wir gezeigt haben, schwere Pflichten auf, gewährt aber auch großen Trost. Eine Staatsunterstützung würde dem katholischen Seelsorger manche Sorgen und Arbeiten ersparen und überdies die Bischöfe in den Stand setzen, mehr Priester in die Pfarreien zu schicken: vor der Hand ist an eine Dotation seitens des Staates nicht zu denken. Derselbe hat sich nicht einmal zur Gründung von katholischen Universitäten für Irland und England entschließen können und trägt zur geistigen Ausbildung der katholischen Priester nichts bei. (Von dem dem Priesterseminar von Maynooth 1869 gemachten Geschenk sehen wir ab.) Aus Maynooth sind bekanntlich viele tüchtige Theologen und bedeutende Gelehrte hervorgegangen; sicher würde auch England hinter Irland nicht zurückbleiben, wenn es ein mäßig dotiertes Seminar mit vielen Freiplätzen besäße.

Ein Pfarrsystem wie das deutsche wäre schon deshalb so vorteilhaft, weil es den Geistlichen von den Reichen der Pfarrei unabhängig machte und ihm die Mittel zur Unterstützung der Armen böte. Der Nationalökonom Sidney Webb findet es widersinnig, daß die Regierung den Hauptvertreter höherer Bildung auf den Dörfern — den Pfarrer — in Armut verkümmern läßt und ihn nicht in den Stand setzt, sich seiner geistlichen Wirksamkeit ganz zu widmen. Wie viel Gutes könnte in den Armenvierteln unter der verkommensten Menschenklasse geschehen, wenn die Regierung oder die Stadträte einen Teil der Summen, die sie für Arbeitshäuser auswerfen, den Geistlichen oder tüchtig geleiteten Wohltätigkeitsvereinen überließen! Jedenfalls hat die katholische Geistlichkeit Englands die Lehre Christi: ‚Den Armen wird das Evangelium gepredigt' treuer befolgt, als die übrigen Religionsgesellschaften und größere Opfer für die Armen gebracht als die anglikanische Kirche. Die

Digitized by Google

Bekehrungen unter dieser Klasse sind aus den früher angeführten Gründen nicht zahlreich; dagegen macht die Kirche bei der Mittelklasse und den höheren Ständen große Fortschritte.

Die noch in jüngster Zeit wiederholte Behauptung, die Mittelklasse hänge mit großer Zähigkeit am Dissens und verabscheue den Katholizismus und Anglikanismus, ist jedenfalls übertrieben: der geistige Niedergang der Dissidenten ist unverkennbar, die Scheidewand, welche die Sekten von der katholischen und der anglikanischen Kirche trennten, ist großenteils gefallen. Die Dissenters haben mit den katholischen Zeremonien, kirchlicher Musik und Malerei sich befreundet, die Strengeren, welche Wert auf die Grundwahrheiten des Christentums legen, wenden sich von ihren Predigern ab, von denen viele zu den Leugnern der Gottheit Christi übergegangen sind, und werden Katholiken. Die Zahl der Dissidenten und Anglikaner, welche seit den letzten Jahrzehnten in dem Schoße der katholischen Kirche den Frieden und eine unfehlbare, sichere Lehre gefunden haben, läßt sich nicht berechnen, weil die Bischöfe jeden Anlaß zur Anfachung des Feuers des Fanatismus vermeiden wollen und keine Listen der Bekehrungen veröffentlichen.

Ein Fremder, der irgend eine der beliebtesten katholischen Kirchen in den großen Städten Englands besucht, ist sehr erstaunt, wenn man ihn darauf aufmerksam macht, daß ganze Sitzreihen von den Protestanten eingenommen werden. Nicht alle diese Besucher des katholischen Gottesdienstes und katholischer Predigten werden katholisch; aber sie sind voll des Wohlwollens gegen die Katholiken, tragen zur Ausschmückung der Kirchen, zur Unterstützung der Armen bei und zählen die Priester zu ihren besten Freunden.

Die Ordensschwestern, die zahlreiche Niederlassungen in den Städten und auf dem Lande haben, üben auf manche Familien der Mittelklassen noch weit größeren Einfluß aus als die Priester, zunächst durch die Töchter des Hauses, die von ihnen erzogen worden sind, dann infolge des Verkehrs mit den übrigen Gliedern der Familie. Vor etwa fünfzig Jahren wurden den Schwestern, welche es wagten, in einer Nebenstraße einer großen Stadt ein Klösterlein einzurichten, die Fenster eingeworfen, die Türklingel abgerissen; die Schwestern wurden, wenn sie auf der Straße erschienen, insultiert; heute werden diese Lehrerinnen der Kinder, diese Pflegerinnen der Armen und Kranken geehrt und geachtet, man bewundert eine Religion, welche eine derartige Nächstenliebe einflößt. Manche Katholiken des Kontinentes könnten von den Anglikanern lernen, wie man die ehrt, die sich aus Liebe zu Gott dem Dienst des

Digitized by Google

Nächsten widmen. Während man in Frankreich die Schwestern verjagt, ihr Vermögen mit Beschlag belegt, schenken die Anglikaner den Schwestern bedeutende Summen für wohltätige Zwecke.

Die Katholiken erfreuen sich eines Ansehens, welches in gar keinem Verhältnis zu ihrer Zahl, ihrem politischen Einfluß, ihren Glücksgütern steht. Sie werden von den Anglikanern höher als die Sekten gestellt, einmal, weil sie die Repräsentanten der großen katholischen Kirche sind, und dann, weil sie mehr hohe Adelige und mehr wissenschaftlich bedeutende Männer aufzuweisen haben als die Dissidenten. Unter Erzbischof Manning, der während seiner Amtsführung 1865—92 so viel für die Hebung des Katholizismus tat, hatte die katholische Kirche Englands an ihrem wissenschaftlichen Prestige bedeutend eingebüßt, weil er im Gegensatz zu Newman den Besuch der Landesuniversitäten Oxford und Cambridge für katholische Studenten gefährlich hielt. Sein Nachfolger dachte anders; er gab den Besuch der Landesuniversitäten frei und veranlaßte manche der Lehrschwestern, sich auf die öffentlichen Prüfungen an den Universitäten behufs Erlangung von Diplomen vorzubereiten. Die wissenschaftlichen Erfolge der Katholiken erhöhten ihr Ansehen in den Augen der Protestanten, Bekehrungen unter den Gelehrten wurden wieder häufiger, man holte nach und nach das Versäumte ein; eine junge Generation wächst heran, welche die durch den Tod mancher katholischen Gelehrten, wie Bridgett, Clarke, entstandene Lücke ausfüllt. Es war die höchste Zeit, wenn die katholische Kirche Englands nicht auf das Niveau einer Sekte, wie die der Quäker, herabsinken und ihren Einfluß auf die gebildeten Laien verlieren wollte. An einer pseudoliberalen Richtung, welche ohne Prüfung alle Aufstellungen der modernen Bibelkritik adoptieren will und von derselben eine Wiederbelebung der Kirche erwartet, fehlt es auch in England nicht; um so mehr ist es deshalb geboten, daß tüchtige Gelehrte das wahre Bibelstudium befördern und neben textkritischen und historischen Fragen mehr, als es in letzter Zeit geschehen ist, auf den Sinn und auf den inneren Zusammenhang der heiligen Schriften eingehen. Es gilt vor allem, die Schätze der tiefen, in den der heiligen Schrift niedergelegten Weisheit ans Licht zu fördern und die Anwendung derselben aufs Leben zu erörtern. So viel auch noch in England zu tun übrig bleibt, so groß die zu überwindenden Schwierigkeiten sind (England ist trotz der Wiederherstellung der Hierarchie ein Missionsland und steht faktisch unter der Propaganda), so hat es vor Ländern, wie Frankreich und Deutschland, das voraus, daß es treffliche Elemente aus dem Anglikanismus und dem Dissens

Digitized by Google

anzieht, während in Deutschland und Frankreich der Protestantismus für die Katholiken eine Gefahr und eine Versuchung ist und die Gleichgültigkeit und den Unglauben auch unter den Katholiken großzieht, welche sich durch den scheinbaren Glanz der freien Wissenschaft berücken lassen. Die der katholischen Kirche drohende Gefahr ist die Rückständigkeit auf dem Gebiete der Wissenschaft, das Aufgehen in Äußerlichkeiten. Die Verbindung der katholischen Kollegien mit London hatte sich im Lauf der Zeit als nachteilig erwiesen und infolge der einseitigen Betonung der Realien zur oberflächlichen Lektüre der Klassiker geführt. Das wirksamste Mittel gegen diese Krankheit ist die Adoption der Oxforder und Cambridger Lehrmethode und die Heranbildung tüchtiger Lehrer und Lehrerinnen an diesen Universitäten. Die zum Teil nicht unberechtigten Klagen katholischer Eltern, namentlich gegen einige von Ordensleuten geleiteten Schulen, werden künftighin verstummen und haben schon jetzt einen edlen Wetteifer zwischen katholischen und protestantischen Lehranstalten entzündet. England wird wohl nicht sobald katholisch werden, aber dank der religiösen Duldung und der Unparteilichkeit der Regierung wird der religiöse Friede weit weniger gestört, als in anderen protestantischen Ländern. Roheiten und Verdächtigungen der Gegner, wie sie in Deutschland an der Tagesordnung sind, sind im Lande der Freiheit unerhört.

Exaeten. A. Zimmermann.

Das Protoevangelium Gen. 3, 15 oder die frohe Botschaft aus der Urzeit. Im Nachfolgenden sollen einige Streiflichter geworfen werden auf die erste göttliche Kundgebung des Erlösungsgedankens an die Menschheit in Gen. 3, 15 und auf eine neueste Erklärung derselben durch den zum Altkatholizismus übergetretenen, ehemaligen Religionsprofessor Franz Mach.

Unter dem Titel ‚Das Religions- und Weltproblem' (Dresden, Pierson, 1904) hat Mach nun schon in zweiter Auflage ‚dogmenkritische und naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen für die denkende Menschheit' veröffentlicht. Im elften Abschnitte, wo er die Frage untersucht und beantwortet: ‚Läßt sich der messianische und göttliche Charakter Jesu und die Göttlichkeit seines Werkes erweisen', ist das dritte Kapitel (II 650—680) dem messianischen Charakter Jesu gewidmet, und der Auktor stellt sogleich an die Spitze seiner Ausführung die Thesis: ‚Der messianische Charakter Jesu im Sinne der dogmatischen

Digitized by Google

Theologie ist biblisch nicht beweisbar' (S. 650). Sein Beweis hält sich an die chronologische Ordnung der messianischen Weissagungen, und fängt mit dem uns hier zunächst interessierenden Protoevangelium an. Es sei gestattet, behufs gerechter und billiger Beurteilung zuerst immer die Worte des kenntnisreichen Verfassers anzuführen, um daran weiterhin die nötige beleuchtende Glossierung zu fügen.

1. Mach schreibt (II 651): ‚Da wird zunächst auf die Worte hingewiesen, welche nach dem Berichte der Genesis (3, 15) Jehovah an die Schlange . . . wohl in hebräischer Sprache gerichtet habe: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen; er wird deinen Kopf zertreten, und du wirst seiner Ferse nachstellen." Mit diesen Worten soll Jehovah, wenn auch vorläufig nur ganz allgemein und unbestimmt, schon einen Erlöser oder Erretter — Messias — des Menschengeschlechtes verheißen haben, weshalb diese Stelle von den Theologen geradezu „Protoevangelium" — „erstes Evangelium" oder „erste frohe Botschaft" genannt wird'.

Es sei keine Erörterung angeknüpft an Machs sonderbare Aussprache und Schreibweise des persönlichen Gottesnamens, aber es muß

a) beanstandet werden, daß Mach Gottes Worte an die Schlange ‚wohl in hebräischer Sprache' gerichtet sein läßt. Der Zusatz „wohl in hebräischer Sprache" wird vom heiligen Text in keiner Weise verlangt, und wer bei der Lesung der Genesis noch über das Kapitel von der Völkertafel und der Sprachverwirrung (Gen. 10 und 11) hinauskommt, wird nach dem heutigen Standpunkte der Sprachwissenschaft bezüglich der Ursprache sein ‚non liquet' sprechen, Vgl. Gießwein, die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft S. 212 ff. Der Fluch geht der Form nach einzig und allein auf die Schlange; aber gesprochen ist er für das erste Menschenpaar und nicht für die Schlange. Gott bediente sich also jener Sprache, welche Adam und Eva verstanden. Es war zwar einst eine ziemlich verbreitete Ansicht, daß die erste ursprüngliche Sprache die hebräische gewesen sei, aber als eine kirchliche Überlieferung kann diese Ansicht nicht gelten. Wer jedoch heute diese Annahme aufstellt, macht mit Recht sich, mit Unrecht den heiligen Schriftsteller lächerlich.

b) Noch mehr muß aber die von Mach verwertete Übersetzung beanstandet werden. Sie ist nicht nach der Vulgata gemacht; denn diese hat nicht ‚er wird zertreten', sondern ‚ipsa' ‚sie wird zertreten'; sie ist auch nicht nach der LXX, denn diese hat zweimal dasselbe Verbum (τηρήσει und τηρήσεις); sie ist endlich auch nicht die getreue Wiedergabe des hebräischen Originals; es berücksichtigt eben Mach weder die ver-

Digitized by Google

bindende Partikel am Anfang, noch die emphatische Stellung des Wortes ‚Feindschaft' (אֵיבָה), noch die zweimalige Setzung des Zeitwortes ‚zermalmen' (zerschellen), noch die Setzung des Artikels bei dem Worte ‚Weib' (הָאִשָּׁה), wo nach unserem Sprachgebrauch der unbestimmte Artikel zu setzen ist. Billiger Weise geht man nun, wenn es sich um Vertiefung des Inhaltes und um Hervorhebung der Texteigentümlichkeiten handelt, vom Urtext aus und nicht von den alten Übersetzungen, in denen diese Nuancen zurücktreten oder vernachlässigt sind. Aber die Übersetzung des hebräischen Textes kann unter Berücksichtigung seiner Eigentümlichkeiten nur lauten: ‚Und (außerdem, noch dazu, nämlich zum Fluche in V. 14) Feindschaft (qualem et quantam!) werde ich setzen zwischen dir und einem Weibe (הָאִשָּׁה vgl. הַנָּחָשׁ Gen. 3, 1; הָעַלְמָה Is. 7, 14 und dazu Ges.-Kautzsch Hebr. Gramm.[25] § 126, 4) zwischen deinem Samen und ihrem Samen; Er wird dich zermalmen rücksichtlich des Kopfes und du wirst Ihn zermalmen rücksichtlich der Ferse'. Daß das wiederholte Zeitwort שׁוּף weder das eine noch das anderemal den Sinn des Nachstellens (LXX τηρεῖν, Vulg. insidiari) haben kann, möge Professor Mach bei Delitzsch, sei's im ‚Neuen Kommentar', sei's in den ‚Messianischen Weissagungen' nachlesen. Es ist wohl wesentlich dieselbe Übersetzung, welche St. Hieronymus in den Quaestiones Hebraicae in Genesim aufstellt: ‚Ipse conteret caput tuum et tu conteres calcaneum ejus.' Mit Rücksicht des doppelten Akkusatives bei den Zeitwörtern des Schlagens im Hebräischen kommt mir vor, als ob die Übersetzung: ‚Er wird dich zerschellen rücksichtlich des Kopfes, du wirst Ihn zerschellen rücksichtlich der Ferse' genauer und tiefer sei.

2. Professor Mach fährt S. 651 also fort: ‚Ja — mit welchem Rechte denn? Wovon sollte doch die Menschheit schon jetzt errettet werden? Etwa von den Strafen und Folgen des Ungehorsams gegen das Gebot Jehovahs? Aber diese Strafen und Folgen gibt die Mythe selbst ausdrücklich an: die Schlange, als die Verführerin, soll verflucht sein unter allem zahmen Vieh und den wilden Tieren, sie soll auf der Brust kriechen und Erde essen alle Tage ihres Lebens, und Feindschaft soll fortan bestehen zwischen ihr und dem Menschen; das Weib, nämlich Eva und ihre weiblichen Nachkommen, soll im Zustande der Mutterschaft große Beschwerden haben und mit Schmerzen gebären; um des Mannes willen aber soll die Erde verflucht sein, sie soll Dörner und Disteln tragen und der Mensch soll sie im Schweiße des Angesichtes bebauen, bis er wieder zum Staube wird, während er ewig gelebt hätte, hätte er von der Frucht des Baumes nicht gegessen. Von

Digitized by Google

diesen ‚Strafen und Folgen' — um den theologischen Ausdruck zu gebrauchen — hat aber die Menschheit niemand befreit und kann sie niemand befreien, und auch die Bibel deutet in den zitierten Stellen mit keinem Wörtlein an, daß ein solcher Befreier oder Erlöser jemals auftreten werde'.

Wovon sollte die Menschheit gerettet werden? frägt Mach und findet keine Antwort. Wir antworten: Von dem Urheber der Verführung und Sünde; von der Macht und dem Einflusse des verkappten Satansgeistes. Die ersten Eltern haben sich durch die Sünde in die Gemeinschaft des Satans hineinziehen lassen und Satan ist der Fürst dieser Welt geworden. Aus diesem Verhältnis mußten die Stammeltern und ihre Nachkommen gerettet werden durch die erlösende Tat des Weibessamens der Zukunft, die im Mittelpunkt und Höhepunkt der Zeiten stehend heilskräftig wirkt nach vorwärts und rückwärts, so daß infolge dieses Gotteswortes auch schon für Adam und Eva der Erlöser, der Retter, der Messias da war; er war das Lamm, geschlachtet vom Anfange der Welt (Agnus occisus ab origine mundi, Apoc. 13, 8) und 1. Joh. 3, 5 heißt es von Jesus Christus: ‚Ihr wißt, daß Er erschienen ist, um hinwegzunehmen unsere Sünden' und in V. 8: ‚Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß Er zerstöre die Werke des Teufels'; ebenso gibt uns Joh. 12, 31—34 ganz genau an, wovon der ‚Weibessame' die Menschheit befreien soll: ‚nunc princeps hujus mundi ejicietur foras, et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum' (vv. 31—32).

Wenn aber Mach des weiteren betont und beweist, daß die Menschheit nicht schon damals von den Strafen und Folgen des Ungehorsams gegen das göttliche Gebot, die in den VV. 16 und 17 über das Weib und den Mann ausgesprochen werden, so sind das nur rhetorische Luftstreiche, um die Schwäche seiner Position zu verschleiern. Eben weil diese Strafen göttlich angekündigt werden als Gesetz für die Menschheit, so ist es außer Mach niemand eingefallen, die Befreiung davon schon für damals oder auch nur für die gegenwärtige Weltzeit vom Messias zu postulieren; diese müssen eben von uns getragen werden. ‚Es ist dem Menschen gesetzt einmal zu sterben' (Hebr. 9, 27). Aber zu seiner Zeit wird auch da der Sieg des Messias sich kundgeben bei der Auferstehung der Toten. Mach möge nur 1. Kor. 15, 12—28 lesen, besonders V. 22: ‚Wie alle in Adam sterben, so werden alle in Christus wieder aufleben' und V. 26: ‚Als letzter Feind aber wird abgetan der Tod.'

Digitized by Google

3. Weiterhin schreibt Mach S. 652: ‚Uns interessiert hier vorläufig nur die Hauptstelle: er — der Weibessame — wird deinen — der Schlange — Kopf zertreten und du wirst seiner Ferse nachstellen', womit nur die dem Menschen eigene Scheu und Abneigung gegen das Schlangengewürm, der Kampf des Menschen gegen dieses gefährliche und zum Teil giftige Getier, und das Bestreben der Vernichtung und Ausrottung desselben, sowie andererseits der Kampf der Schlange gegen den Menschen und die demselben durch deren Besitz drohenden Gefahren angedeutet und in mythisch-naiver Weise, entsprechend uralten orientalischen Anschauungen, zu erklären gesucht werden.'

Aber Herr Mach übersieht ganz, daß im Text und Kontext mit dem Worte ‚Schlange' nicht das ‚Schlangengewürm', nicht die Schlange kollektivisch gemeint ist, sondern ein einzelnes Individuum aus dem Schlangengeschlechte. Mach übersieht, daß es in der ganzen Erzählung sich nicht um etwas Naturgemäßes, nicht ‚um die dem Menschen eigene Scheu und Abneigung gegen das Schlangengewürm' handelt, sondern um eine אֵיבָה, um eine nur zwischen vernünftigen Wesen mögliche ‚Feindschaft', die von Gott erst in der Zukunft gesetzt wird. Daß aber die Erzählung in mythisch-naiver Weise jene natürliche Scheu und Abneigung und den daraus sich ergebenden Kampf zwischen Mensch und Schlange zu erklären suche, dazu stimmt die ganze Fassung von Gen. 3 nicht, in der etwas ganz anderes betont wird, nämlich der Ungehorsam gegen Gottes Gebot und die infolge dessen eingetretene Herrschaft des Satans, die durch den Weibessamen gebrochen werden soll, aber nicht, ohne daß derselbe selbst tödlich verwundet werden soll. Wäre die Ansicht Machs richtig, dann würde infolge der von uns gegebenen philologischen Erklärung der Mythus keinen Sieg des Menschengeschlechtes bedeuten, sondern beide, Schlange wie Menschheit, gingen durch die gegenseitige Befehdung zu Grunde. Das ist aber geradezu gegen den Sinn von 3, 15.

4. Mach zieht auch noch die Vulgata als Kronzeugin seiner Anschauung herbei, indem er S. 652 schreibt:

‚Daß dem so ist, d. h. daß in der erwähnten Schriftstelle, falls sie unvoreingenommen betrachtet und gedeutet wird, nicht entfernt eine Verheißung irgend eines Messias liegt, geht übrigens daraus hervor, daß die katholischen Theologen nach dem Vorgange des Kirchenlehrers Hieronymus diese Stelle absichtlich falsch übersetzen. Im hebräischen Text steht ausdrücklich: ‚Dieser' (hebr. ‚hu' gen. comm.) ‚wird deinen Kopf zertreten', ‚du wirst seiner Ferse nachstellen', während Hieronymus

Digitized by Google

übersetzt: ‚ipsa conteret caput tuum', ‚sie wird deinen Kopf zertreten' ꝛc., weil man hiebei an Maria, die Mutter Jesu dachte, was doch ganz willkürlich und ungerechtfertigt ist!'

Herr Mach möge gefälligst folgende Erwiderung sich notieren:

a) Die katholischen Theologen halten sich entweder an die Vulgata oder an die LXX oder an den hebräischen Text; in allen drei Fällen handelt es sich um eine gegebene Größe, die kein Theologe nach Belieben verändern kann. Nach der Vulgata muß er übersetzen: ‚Sie wird deinen Kopf zertreten', nach dem hebr. Text wird er übersetzen: ‚Er wird dir den Kopf zertreten.' Daß man aber von jemanden, der seine Vorlage getreu wiedergibt, sagt, er übersetze absichtlich falsch, ist eine starke Verdrehung. Auch bezüglich des hl. Hieronymus ist der Ausdruck ‚absichtlich falsche Übersetzung' zweideutig, und je nachdem eine Verleumdung. Wie der hl. Hieronymus das Hebräische übersetzt, ist schon oben angezeigt worden. Wir setzen das ganze Zitat her, um so den Gegensatz zwischen LXX und hebräischen Text nach Hieronymus zu markieren: ‚Ipse servabit caput tuum: et tu servabis ejus calcaneum. Melius habet in Hebraeo: „Ipse conteret caput tuum: et tu conteres ejus calcaneum"' (Quaest. Hebr. in Gen.). Wenn nun trotzdem in der Vulgata ‚ipsa' steht und das ‚zweite' Verbum mit ‚insidiaberis' wiedergegeben ist, so hat das oder vielmehr kann das nur darin seinen Grund haben, daß der hl. Hieronymus in seiner Übersetzung manche Stellen der Schrift nicht nach seinem Wissen übersetzt, sondern mit Auffassungen wiedergibt, welche in der Kirche Christi ein Ansehen und mehr oder minder weite Verbreitung hatten und die er nicht missen wollte, entweder weil er vielleicht selbst noch keine Gewißheit hatte, oder damit niemand sich skandalisiere. Wenn dieses seine Tendenz ist bei der Übersetzung eines Buches, so mag ich vielleicht seine Methode mißbilligen, aber daß er ‚absichtlich falsch übersetze' kann man von ihm nicht behaupten, wohl aber, daß er grammatikalisch Falsches, jedoch dogmatisch Richtiges aus einem bestimmten Grunde konserviert hat.

b) Was aber wundersam erscheint, ist die Behauptung Mach's, daß in der Lesart ‚ipsa' nach dem Vorgange des hl. Hieronymus und der katholischen Theologen ‚nicht entfernt' eine Verheißung irgend eines Messias in 3, 15 liege. Das ‚ipsa' konnte sich ja nur einbürgern, weil man unter dem Weibe der Stelle nicht die Eva verstand, sondern Maria; dann aber ist der Weibessame nur Jesus, der Christ, nicht die Menschheit; ferner liegt auch in dem ‚ipsa conteret caput tuum' kein Verstoß gegen das Dogma, weil man der heiligen Jungfrau den Sieg

Digitized by Google

über den Satan zuschrieb nur unter der Voraussetzung des Sieges ihres hochheiligen Sohnes. ‚Vincente ipso vincit ipsa' ist der von den katholischen Theologen gemünzte Ausdruck hiefür. So verstanden brauchte die Kirche sich nicht zu beunruhigen über das durch irgend einen Zufall schon in vorhieronymianische lateinische Handschriften eingedrungene ‚ipsa'.

5. Wir beschließen diese Streiflichter noch mit der Anführung und Beleuchtung folgender Worte Machs:

‚Daß man ferner unter der Schlange etwas anderes versteht, als eben die „Schlange", ist gar nicht nötig und nach dem Wortlaut der Bibel nicht einmal gerechtfertigt. Ausdrücklich lesen wir dort: ‚Es war aber die Schlange listiger als alle Tiere der Erde, die Jehovah gemacht hatte; diese sagte zum Weibe ꝛc.'; es liegt eben im Wesen und Charakter der Mythe, auch an sich Unmögliches als möglich, Ungeschehenes als geschehen hinzustellen. Keine Spur von einer Andeutung, die Schlange sei eigentlich keine Schlange, sondern der Teufel in Schlangengestalt gewesen, oder er habe wenigstens durch die Schlange (!) zu Eva gesprochen'.

Wirklich? Wenn jemand in V. 15 die Übersetzung zugibt, beziehungsweise zugeben muß, die oben gegeben wurde, dann ist es unzweifelhaft, daß der Text selbst verlangt, hinter der Schlange noch etwas anderes, etwas Geistiges zu finden. Würde Mach auch noch die Autorität des Neuen Testamentes anerkennen, so würde er bald erkennen, daß es sich wirklich um den Satan handelt, vgl. Offenb. 12, 9 u. 20, 2, wo Satan ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος genannt wird; Joh. 8, 44, wo Jesus den Teufel den Mörder von Anbeginn, den Lügner und Vater der Lüge nennt, und Röm. 16, 20, wo der Fluch Gottes über die Schlange direkt auf den Satan bezogen wird.

Es zeigt einen unsagbar traurigen Tiefstand des ‚altkatholischen Bekenntnisses' an, wenn es in Mach einen Wortführer angenommen hat, der die Geschichte des hebräischen oder ‚auserwählten' Volkes von mythen- und sagenhaften Partien durchflochten sein läßt, und dem ‚einfachen geschichtlich beglaubigten Kern derselben' das Wunderbare, das Übernatürliche, das Providentielle abspricht, und dasselbe auch bezüglich der Gründung, Ausbreitung und Geschichte der christlichen Kirche gelten läßt (I. 393). Es ist eine noch eigentümlichere Illustration zu dem Namen ‚Altkatholische Kirche', wenn deren junges Mitglied schon die Gottheit Jesu Christi leugnet und einige hundert Seiten diesem Unterfangen widmet (II. 680—980) und das christliche Grunddogma der

Digitized by Google

Dreipersönlichkeit Gottes umstürzen möchte. Mach und sein Werk sind natürlich weder altkatholisch noch neukatholisch, sie sind überhaupt nicht katholisch; sie sind auch nicht christlich, nicht jüdisch, sondern sie gliedern sich mehr oder minder selbständig an jene Richtung an, die durch die Namen Strauß, Schenkel, Renan, Harnack charakterisiert wird, und die durch das Zauberwort ‚Kritik und Naturwissenschaft' die gebildete Welt der Gegenwart in religiöser Beziehung in Gährung versetzt.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Die **‚Biblische Zeitschrift'** hat mit dem vorliegenden vierten Heft ihren ersten Jahrgang glücklich vollendet. Entsprechend dem in der Ankündigung vorgelegten Programme brachte jedes einzelne Heft eine Reihe von größeren und kleineren Artikeln, die eine oder andere Besprechung, reichhaltige bibliographische Notizen und kleinere Mitteilungen und Nachrichten. Die Abhandlungen und bibliographischen Angaben verteilen sich gleichmäßig auf das Alte und Neue Testament, während unter den sieben besprochenen Werken nur ein einziges rein neutestamentliches sich findet, nämlich die Einleitung von Belser, die noch vor dem als Ausgangsdatum für die literarischen Besprechungen der Zeitschrift gewählten Termin (1. Januar 1902) erschienen ist.

Die Herausgeber, Dr. Joh. Göttsberger, ord. Professor der alttestamentlichen Exegese, und Dr. Jos. Sickenberger, außerord. Professor der Patristik, beide an der Universität München, haben sich durch die erfolgreiche Ausführung des angekündigten Programmes in hohem Maße den Dank aller erworben, welche dem Fortschritt der biblischen Studien Interesse entgegenbringen. Wer auch nur einen oberflächlichen Blick in diese vier Hefte wirft, muß mit rückhaltloser Anerkennung beiden Herren das Zeugnis ausstellen, daß sie keine Mühe gescheut haben, um diesem wahren und erstrebenswerten Fortschritt der in unserer Zeit doppelt wichtigen biblischen Studien mit allen Mitteln und Kräften zu dienen. Welch eine Summe von Arbeit, insbesondere in den von den Herausgebern besorgten bibliographischen Notizen steckt, die gerade den vierten Teil des ganzen Raumes (rund 110 Seiten) in engstem Drucke einnehmen, wird jeder bei der Benützung wenigstens ahnen, und derjenige erst recht würdigen können, der sich in ähnlichen Zusammenstellungen schon versucht hat. Eben dieser Teil, in welchem unser deutsches Organ in willkommenster Weise die Mitteilungen der französischen ‚Revue

Digitized by Google

biblique' ergänzt, dürfte aber auch für die meisten Leser der wertvollste und praktisch nützlichste sein.

Bei aller uneingeschränkten Anerkennung und dem aufrichtigsten Dank, welcher dieser vortrefflichen Gabe im vollsten Masse gebührt, möchte ich doch eine Bemerkung nicht verschweigen, die sich mir mehrfach bei der Lektüre der Hefte aufgedrängt hat. Eben das Interesse für den wahren Fortschritt der biblischen Studien drängt mich dazu, wenngleich ich fürchten muß, damit auf Widerspruch zu stoßen. Wer die Bewegung der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiet der biblischen Studien aufmerksam verfolgt und namentlich die verschiedenen Phasen des Kampfes um die ‚biblische Frage' beobachtet, die in Frankreich zu Tage getreten sind, wird sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß die Wurzel vieler und großer Übelstände, die besonders in Frankreich offenkundig wurden, hauptsächlich in zwei Stücken zu suchen ist: einerseits wird die Freiheit und Unabhängigkeit aller wissenschaftlichen Forschung, auch auf dem Gebiete des Bibelstudiums, in übertriebener Weise und im Gegensatz zur kirchlichen Autorität ungebührlich betont, und andererseits läßt man sich bei dieser wissenschaftlichen Forschung von einer unberechtigten und unwissenschaftlichen Überschätzung der Gegner leiten, deren angebliche Resultate man als Grundlage und Ausgangspunkt der eigenen Erörterungen anerkennt, obwohl diese ‚Ergebnisse' in vielen wichtigen und wesentlichen Punkten von ganz unbewiesenen und unhaltbaren, mit der Offenbarung in offenem Widerspruch stehenden Voraussetzungen ausgehen. Zu welchen Konsequenzen ein solches Vorgehen notwendig führen muß, zeigen die letzten Veröffentlichungen des Abbé Loisy klar genug. Allerdings ist auch die Redaktion der ‚Biblischen Zeitschrift' mit uns einig in der Verurteilung eines solchen Vorgehens und seiner Konsequenzen, und es liegt uns durchaus ferne, den mindesten Schatten eines Zweifels werfen zu wollen auf das ehrliche und loyale Bestreben der Durchführung jenes schönen Grundsatzes der ‚Ankündigung', daß die ‚Zeitschrift' ‚sich voll und ganz auf den Standpunkt der katholischen Kirche stellen' wolle. Aber ich muß es offen aussprechen, — und ich weiß, daß viele Leser der ‚Biblischen Zeitschrift' die gleiche Anschauung teilen, — mit aufrichtigem Bedauern habe ich wahrgenommen, daß sich in manchen Bemerkungen, besonders in den Besprechungen und bibliographischen Notizen, eine Richtung kundgibt, die der oben gekennzeichneten Strömung in mehr als einem Punkte sich nähert. Wenn diese Strömung vor allem das ‚Gängelband der Kirche' und ihre Überwachung der freien Bibelforschung los sein will, so lesen wir auch in den biblio-

Digitized by Google

graphischen Notizen des dritten Heftes (S. 308) den Satz: ‚Zweifellos ist nunmehr die prinzipielle Frage [rücksichtlich der Bibelstudien] hinreichend erörtert und geklärt, ohne weiteres erreichen zu können, als daß die für die Exegese wünschenswerte Freiheit auch möglich ist, ein Resultat, das aber eine einzige positive Entscheidung der Kirche wieder illusorisch machen kann' (von mir gesperrt). Wenn die zweite Wurzel vieler Übel bei jener Strömung in der unberechtigten Überschätzung der Gegner und ihrer angeblichen Resultate zu suchen ist, so wird in den Besprechungen und Notizen eben jenen französischen Autoren ein überschwengliches Lob gespendet, welche diesen Gegnern die weitgehendsten Zugeständnisse machen und mit der größten Leichtigkeit sich deren unbewiesene Ergebnisse aneignen.

Mit aufrichtigem Bedauern mache ich diese Bemerkung. Daß sie auch nach dem Urteile anderer nicht unbegründet ist, zeigt selbst die kurze Notiz der ‚Revue biblique' (XII. 1903, 489) über die erste Nummer der ‚Biblischen Zeitschrift': ‚Il semble, que l'esprit général est beaucoup moins réactionnaire que dans les Biblische Studien'. Réactionnaire heißt auf deutsch ‚rückschrittlich': nun, in Verbindung mit dem allverehrten Herausgeber der ‚Biblischen Studien' wird man sich diesen Vorwurf des Rückschrittes von der fortgeschrittenen französischen Seite doch noch wohl gefallen lassen können. Eben das Interesse für den wahren Fortschritt der biblischen Studien wird in manchen den Wunsch rege machen, daß die neue Zeitschrift fortfahre, wie in ihrem ersten Jahrgang auch in vielen folgenden diese Studien wirksam zu fördern, dabei aber sich etwas weiter von jener Richtung des wahren Rückschrittes fern halte. Ad multos annos!

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Kleinere Mitteilungen. P. Josef Hilgers S. J. hat im eben abgelaufenen Jahre zu seinem ‚Kleinen Ablaßbuch', einem Auszuge aus P. Beringers größerem Werke, in einem von der hl. Ablaßkongregation approbierten Ergänzungshefte **‚die neuesten Ablaßbewilligungen'** bei Ferd. Schöningh in Paderborn erscheinen lassen. Das Heft (72 S. Preis M. —.60) enthält viele teilweise wichtige neue Bewilligungen und Abänderungen früherer Bestimmungen. Sehr zweckmäßig und lobenswert ist die hier befolgte Art und Weise, die neu erlassenen kirchlichen Bestimmungen in eigenen, an das Hauptbuch sich anschließenden Heften mitzuteilen, und es wäre sehr zu wünschen, daß

Digitized by Google

dieſes auch bei dem größeren Ablaßbuche eingehalten würde. Man kann doch nicht eine jede der raſch ſich folgenden Auflagen ſich anſchaffen, und könnte man es auch, ſo überſieht man recht leicht die an verſchiedenen Stellen der neuen Auflage untergebrachten Zuſätze und Abänderungen. H.

Bibliſche Preisfrage. Aus der Lackenbacher'ſchen Stiftung iſt eine Prämie von 800 Kronen für die beſte Löſung nachſtehender bibliſcher Preisfrage zu vergeben: ‚Quae est grammatica et lexicalis relatio Jeremiae prophetae ad Deuteronomium?' ‚Quae non possunt probari per hanc relationem?' Beizufügen iſt ein genaues Verzeichnis der benützten literariſchen Hilfsmittel und ein alphabetiſches Sachregiſter. Aus den Bedingungen zur Erlangung dieſer Prämie heben wir folgende hervor: 1. Diejenige konkurrierende Arbeit hat keinen Anſpruch auf den Preis, welche ſich nicht im Sinne der Encyclica ‚Providentissimus Deus' als gediegen erweiſt und zum Fortſchritte der wiſſenſchaftlichen Forſchung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelaſſen, aus welcher nicht zu erſehen iſt, ob der Verfaſſer in jenen Sprachen verſiert iſt, deren Kenntnis zu einem gedeiblichen Bibelſtudium unerläßlich iſt und zu deren Erlernung der Lackenbacher'ſche Stiftbrief aneifern will. 2. Die Sprache der um den Lackenbacher'ſchen bibliſchen Preis konkurrierenden Arbeiten iſt die lateiniſche oder die deutſche; jedoch wird den in lateiniſcher Sprache abgefaßten Arbeiten bei ſonſtiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. 3. Die Bewerbung um obige Prämie ſteht jedem römiſch katholiſchen Prieſter in Öſterreich-Ungarn offen mit Ausſchluß der Univerſitäts-Profeſſoren. 4. Die von der Zenſurkommiſſion preisgekrönte Arbeit iſt mit den Änderungen, Zuſätzen und Verbeſſerungen, welche die Zenſurkommiſſion nahegelegt oder beſtimmt hat, in Druck zu legen. (Pauſchalſumme 400 Kronen ö. W.) — Weitere Aufſchlüſſe erteilt das Dekanat der theologiſchen Fakultät der k. k. Wiener Univerſität. M.

Mit Genehmigung des fürſtbiſchöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Methodologische Vorfragen

zur urchristlichen Verfassungsgeschichte.

Von **Stan. v. Dunin-Borkowski** S. J.

(**1. Artikel.**)

Diese Abhandlung setzt sich ein dreifaches Ziel. Sie will zur Einleitung gewisse Forderungen, welche gewöhnlich an den Geschichtschreiber der ältesten christlichen Verfassung gestellt werden, nochmals betonen und genauer fassen; im Anschluß daran sollen einige Hauptprobleme der methodischen Forschung bearbeitet werden; an dritter Stelle wird auf weitverbreitete methodische Fehler hingewiesen. Der Zusammenhang dieses dreifachen Zieles wird im Verlauf des Essays klarer hervortreten.

Mit dieser Arbeit kommt der Verfasser zum Teil einem Versprechen nach, welches er im Vorwort seiner Schrift ‚Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats' [1900][1]) niedergeschrieben

[1]) Ich zitiere diese Arbeit als: Liter.

Digitized by Google

hatte. Andere Artikel, welche zur Ergänzung gehören, erschienen 1900 im historischen Jahrbuch und 1902 in dieser Zeitschrift[1]).

Da alle diese Studien mit einander zusammenhängen, wird man es entschuldigen, wenn ich öfters jene früheren Arbeiten anführe.

1. Vier Forderungen.

Die Geschichte der urchristlichen Verfassung soll kritisch-genetisch geschrieben werden; sie soll sich vor allem jener Methoden bedienen, welche auf dem Gebiete der Naturwissenschaften so glänzende Ergebnisse gezeitigt haben; mit Hilfe der Vergleichung soll sie die Lösung ihrer schwersten Rätsel finden; sie hat endlich bei den Forschungen über römische und griechische Staatsverfassungen in die Schule zu gehen, um zu lernen, wie sie sich echt wissenschaftlich zu gestalten habe.

Diese vier Forderungen ergehen seit mehr als zwanzig Jahren an alle Freunde der christlichen Vorzeit. Sie sind, wenn man ihnen die etwas unklare Allgemeinheit benimmt, zum Teil wenigstens annehmbar, ja selbstverständlich.

Zu bedauern ist nur, daß namhafte Forscher teils bewußt, teils tatsächlich, wenn vielleicht auch ohne theoretische Voreingenommenheit, die geschichtliche Methode, welche hier zur Anwendung kommen soll, in so bedenkliche Nähe zur Methode der Naturwissenschaften brachten und dadurch den Standpunkt arg verschoben.

Hierin ist unter anderem die Einleitung des Engländers Hatch zu seinem Werk über ‚die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum' charakteristisch.

Da man es aber nun einmal liebt, gewisse Methoden, welche auch unsere altchristlichen Forschungen fördern sollen, in Zusammenhang zu den naturwissenschaftlichen Methoden zu bringen, werden wir darauf Rücksicht zu nehmen und zu untersuchen haben, was Wahres und was Falsches in dieser Auffassung liegt.

Unsere nächste Aufgabe wird sein, die genannten vier Forderungen auf ihren Sinn, ihren Gehalt und teilweisen Zusammenhang zu prüfen, um uns ein klares Bild von dem zu machen, was von

[1]) Studien zur ältesten Litteratur über den Ursprung des Episkopats. Hist. Jahrb. [1900] S. 221—254. Die Interpretation der wichtigsten Texte zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche. Zeitschr. f. kath. Theol. [1902] S. 62 ff. u. S. 181 ff.

Digitized by Google

der Methode der urchristlichen Forschung gefordert wird und gefordert werden kann.

Fassen wir an erster Stelle die letzte Forderung ins Auge, so ist sie in ihrer allgemeinen Fassung keines Kommentars bedürftig, aber zugleich auch ohne praktische Verwendbarkeit. Worin besteht denn die Methode, nach welcher die Institutionen von Alt-Rom und Alt-Hellas behandelt werden? Hier liegt noch manche Schwierigkeit, manches Rätsel verborgen, das man nicht kurzer Hand lösen kann. Wir werden deshalb später eine eigene Abhandlung der Untersuchung jener Methode und ihrer Anwendbarkeit auf das Urchristentum widmen.

Die dritte Forderung bezog sich auf die Vergleichung als Hülfsmittel der Forschung. Diese Forderung ist genau genommen nicht unabhängig von jener ersten, welche auf die genetische Behandlung der Geschichte hinwies. Zur vollkommenen entwickelnden Darstellung gehört ja auch die Heranziehung aller gleichzeitigen, ähnlichen Erscheinungen, mit denen die Tatsachen, welche man gerade behandelt, in Berührung oder Zusammenhang stehen konnten.

Die Wege, auf denen die vergleichende Methode in die Geschichtswissenschaft eindrang, und die Art ihrer Verwendung sind aber so verwickelt, daß wir auch diesen Gegenstand gesondert im zweiten Teil unserer Abhandlung bei einigen Hauptproblemen der methodischen Forschung behandeln müssen.

Es ist zwar richtig, daß man diese Methode der Vergleichung in den Geschichtswissenschaften auch wohl unter die Entlehnungen rechnet, welche die Historik den Naturwissenschaften verdankt. Diese Annahme ist aber der Hauptsache nach irrig und beruht auf einer Verwechslung. Glänzende Entdeckungen auf dem Gebiete der Physik und Physiologie sind nämlich gewissen, oft sehr entfernten Analogien zu verdanken, welche dem erfinderischen Geiste den ersten Anstoß gaben, von diesen Ähnlichkeiten zu Mutmaßungen und Analogieschlüssen emporzusteigen, die sich dann oftmals als überaus anregend und fruchtbar erwiesen. Durch die auf diesem Gebiete gepflegte Entdeckungsmethode wurden Sinn und Interesse für die Analogien geschärft und daran nahmen denn auch im Laufe der Zeit die anderen Wissenschaften teil. Aber die Forschung auf Grund solcher Analogien ist einmal doch nur ein Nebenzweig der komparativen Methode; überdies war die Geschichtswissenschaft hier kaum direkt durch die Naturwissenschaften beeinflußt, sondern nur mittelbar durch das Beispiel anderer vergleichenden Wissenschaften.

Diese Bemerkungen mögen für den Augenblick genügen.

So bleiben uns denn vorläufig nur die erste und zweite Forderung übrig: die Verfassungsgeschichte des Urchristentums soll darnach kritisch-genetisch geschrieben werden und sich deshalb zumal die Me-

Digitized by Google

thoden der Naturwissenschaften aneignen. Suchen wir den Sinn dieser Forderungen zu begreifen, ihren Zusammenhang aufzuklären, und prüfen wir ihre Berechtigung.

a) Die kritisch-genetische Geschichtschreibung und die naturwissenschaftlichen Methoden.

Gewiß soll die Geschichte der urchristlichen Verfassung kritisch-genetisch geschrieben werden gleich jeder anderen Geschichte. Sie soll also nicht bloß in gemütlichem Pragmatismus den nächstliegenden Ursachen der einzelnen Erscheinungen nachgehen, sie darf nicht einmal auf der spekulativen Stufe stehen bleiben und die in den Einzeltatsachen geborgenen allgemeinen Wahrheiten und Gesetze aufspüren, welche unter dem veränderlichen Gewande historischer Ereignisse ihr festes und notwendiges Dasein verraten; sie muß vielmehr alle einschlägigen und zusammengehörigen, durch kritisches Urteil hergestellten Tatsachen in ihrer lebendigen Eingliederung in das Leben und die Schicksale der führenden Persönlichkeiten und der sich auswachsenden Gesellschaft vorführen und darstellen; sie muß nach rückwärts und vorwärts ausschauen, seitwärts vergleichen und mit weltgeschichtlichem Blick jede Einzelheit so weit wie möglich in den Organismus des Ganzen harmonisch einfügen; sie muß aus der Vergangenheit entwickeln und in die Zukunft hinüberleiten. So wird sie zum kritisch-genetischen Kunstwerk.

Muß sie aber wirklich, wie ihr nahe gelegt wird, zu den Naturwissenschaften in die Lehre gehen, um diese Höhe erklimmen zu können? Oder hat sie außerdem etwas wesentlich Neues von der modernen naturwissenschaftlichen Methode zu lernen?

Diese Fragen sind verführerisch. Sie drohen uns mitten in ein aufgeregtes Meer von strittigen Ansichten zu schleudern, weitab von unserem Ziel. Wir werden uns aber bescheiden und bloß einige uns wichtig scheinende Ergebnisse niederschreiben, selbst auf die Gefahr hin, standhaftem Widerspruch zu begegnen[1]).

[1]) Ich bemühte mich aufrichtig, bei Behandlung der Frage den Streit, welcher sich an Lamprechts Geschichtsauffassung anknüpfte, zu umgehen. Zu diesem Streite nahm ich Stellung in der Zeitschr. Przegląd powszechny Bd. LXXV [1902] S. 289 ff. und Bd. LXXVI [1902] S. 82 ff.

Digitized by Google

Die heutige Geschichtschreibung hat zunächst, so sagt man wohl, den Naturwissenschaften ihre unbezwingbare Grundlage nachgebaut, das Prinzip von der Konstanz der Gesetze; sie hat sich sodann das brauchbarste Werkzeug, die Hypothese, angeeignet. Mit schuldigem Dank gegen die Naturwissenschaften muß sich demnach auch die Erforschung des Urchristentums jenes Fundament und jenes Entdeckungsmittel zu nutze machen.

So weit man auf wenigen Seiten zu dieser weitverzweigten Forderung Stellung nehmen kann, soll ein Versuch, Licht in die Sache zu bringen, gewagt werden.

Zunächst sei die Bemerkung vorausgeschickt, daß die Naturwissenschaften nur in sekundärer Weise auf die Entwicklung der modernen Historik eingewirkt haben; diese Wissenschaft erhob sich zu ihrer Höhe aus innerer Kraft heraus, welche hervorbrach, sobald sich die Bedingungen der Forschung günstiger gestalteten und infolge davon der menschliche Geist und die Phantasie allmählich historisch geschult wurden.

In ausnehmender Weise gilt das von der Anwendung der Hypothese von Seite der Historiker. Gewiß braucht die Geschichtswissenschaft die Hypothese als Hülfsmittel der Forschung, aber sie verdankt die Erkenntnis dieses Bedürfnisses nur zum geringsten Teil den Naturwissenschaften.

Als methodisches Hülfsmittel ist die Hypothese mit der Umformung jedes Wissensgebietes zur Wissenschaft im strengen Sinn von selbst gegeben. Da drängt sie sich auf allen Gebieten dem forschenden Geiste notwendig auf, sobald er erst über eine genügende Menge von Gedankengruppen, die sich zu einem System vereinigen lassen, mit Ungezwungenheit verfügt.

Um den Einfluß der Naturlehre auf die Historik, so weit er wirklich bestand und von Bedeutung war, richtig einzuschätzen, muß man mit aller Sorgfalt die mannigfachen Strömungen unterscheiden, welche aus jenem Bereich herüberflossen. Es sind vier Zweigströme erkennbar, deren Wirkungen ganz verschieden waren; wir fassen die vier unter den Stichworten zusammen: Vorsicht in der Verallgemeinerung, Konstanz der Gesetze, möglichst geringe Zahl dieser Gesetze, Induktion. Die großartigen Fortschritte der Naturwissenschaften, zumal seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, regten auch die Historiker zum Nachdenken an, ob sie nicht auf Grund ähnlicher Prinzipien zu gleich wertvollen Resultaten gelangen könnten. Hier hätte sich dem denkenden Geiste vor allem ein Ähnlichkeitsmoment mit Macht aufdrängen müssen. Jene ruhige, besonnene Richtung, welche von Tatsachen ausgehend nur langsam und vorsichtig zur Verallge-

Digitized by Google

meinerung schritt; das war die Parole der neuen Naturlehre, im gewissen Sinne wenigstens neu ausgegeben. Merkwürdiger Weise wirkte dieses Moment allem Anschein nach zunächst nicht direkt auf die Methodiker, wenngleich es die eigentlichen Geschichtschreiber, welche sich vielleicht dieses Einflusses nicht immer bewußt waren, tatsächlich mehr und mehr zu leiten begann. Für diese lag hierin nichts wesentlich Neues, wohl gewannen sie aber jetzt eine Kraft, welche sie auf alter, sicherer Bahn festhielt. Manche Methodiker griffen nach einem andern Vergleichungspunkte, der an sich dem Wesen der Geschichte weniger entsprach und deshalb bald zu argen Übertreibungen führte. Es war, wie schon bemerkt, die Konstanz der Naturgesetze. Um dieses Prinzip, die Konstanz der Naturgesetze, hat es nun zunächst etwas recht eigenartiges.

Wir sehen ganz ab von jener wunderlichen Ansicht, welche die Erfindung jenes Prinzips erst dem 16. u. 17. Jahrhundert aufbürdet; nicht als ob dieses ‚Dogma' ausgestorben wäre[1]), aber es braucht für Kenner der Entwicklung der Geisteswissenschaften nicht widerlegt zu werden.

Dieses Gesetz war in seiner Allgemeinheit immer die Grundlage der Naturwissenschaften gewesen. Nicht seine Neuheit konnte demnach auf einmal den Geist der Historiker erleuchten und anregen. Es war eben nur das um sich greifende Interesse für die Naturwissenschaften und deren Eintritt in ein neues Stadium, welche ein Studium ihrer Grundlagen und der Prinzipien ihrer Methode hervorrief und zur Nachahmung spornte.

Die Streitfrage, ob es überhaupt Gesetze des historischen Geschehens gibt, dürfen wir hier nicht anbrechen. Wir haben uns an einem andern Orte[2]) für die Existenz solcher Gesetze, allerdings in

[1]) Auch gut orientierte, belesene Gelehrte versagen hier; z. B. Alfr. Heubaum: Die Auseinandersetzung zwischen der mechanischen und teleologischen Naturerklärung in ihrer Bedeutung für die Fortentwicklung des religiösen Vorstellens seit dem 16. Jahrh. (Wiss. Beil. zum Jahresbericht des Lessing-Gymn. zu Berlin 1900) S. 5 ff. Diltheys Einleitung in die Geisteswissensch. hat hier eher verwirrend gewirkt.

[2]) In den zwei genannten Artikeln über das Wesen der modernen Geschichtswissenschaft in der Zeitschr.: Przeglad powszechny [1902] Bd. LXXV S. 289 ff. u. Bd. LXXVI S. 82 ff. Deshalb vermeide ich es auch, mich hier mit der neueren Literatur über diesen Gegenstand auseinanderzusetzen (vgl. die Zusammenstellung von Biermann in der Beil. z. Allg. Z. 1903 Nr. 59 u. 143). Vorläufig habe ich keinen Anlaß, meine in jenen 2 Artikeln ausgesprochene Ansicht zu ändern. Bemerkt sei nur, daß man einen Widerspruch in den Begriff ‚historisches Gesetz'

Digitized by Google

einem weiteren Sinne, der eine strenge Konstanz ausschließt, ausgesprochen und möchten hier nur an die vortrefflichen Zeilen erinnern, welche Helmholtz in einem seiner Vorträge über den Unterschied der Naturwissenschaften von den philologisch-historischen niedergeschrieben hat:

‚Der wesentliche Unterschied dieser Wissenschaften [der Naturwissenschaften und Mathematik] beruht, wie mir scheint, darauf, daß es in ihnen verhältnismäßig leicht ist, die Einzelfälle der Beobachtung und Erfahrung zu allgemeinen Gesetzen von unbedingter Gültigkeit und außerordentlich umfassendem Umfange zu vereinigen, während gerade dieses Geschäft in den zuerst besprochenen Wissenschaften [den philologisch-historischen] unüberwindliche Schwierigkeiten darzubieten pflegt‘.

Und schon vorher hatte er ganz richtig bemerkt:

‚Die Naturwissenschaften sind meist imstande, ihre Inductionen bis zu scharf ausgesprochenen allgemeinen Regeln und Gesetzen durchzuführen, die Geisteswissenschaften dagegen haben es überwiegend mit Urteilen nach psychologischem Tactgefühl zu tun. So müssen die historischen Wissenschaften zunächst die Glaubwürdigkeit der Berichterstatter prüfen, die ihnen die Thatsachen überliefern; sind die Thatsachen festgestellt, so beginnt ihr schwereres und wichtigeres Geschäft die oft sehr verwickelten und mannigfaltigen Motive der handelnden Völker und Individuen aufzusuchen; beides ist wesentlich zu entscheiden durch psychologische Anschauung‘[1]).

Es wird nicht zu leugnen sein, daß wir die fieberhafte Jagd nach ganz konstanten Gesetzen in der Geschichte, zum guten Teil einer falschen Analogie zu verdanken haben, welche die Naturwissenschaften boten; man darf aber auch den Einfluß der philosophischen monistischen Systeme seit dem 17. Jahrh. nicht unterschätzen. Es wäre aber ungerechtfertigt, wollte man annehmen, daß ein maßvolles Streben, im historischen Geschehen Gesetze allgemeinster Art ausfindig zu machen, ebenfalls auf den Einfluß der Naturwissenschaften zurückzuführen sei; es ist dieses Streben mit dem Wesen der kritisch-genetischen Geschichte zum Teil schon gegeben. Wir werden gleich

---

nicht dadurch hineintragen darf, daß man das Gesetz einfach im naturwissenschaftlichen Sinn definiert. Das ist zuletzt doch das Problem, ob ‚Gesetz‘ nicht auch in einem andern Sinn gefaßt werden kann. Der Begriff ‚Gesetz‘ kann durch das Beiwort ‚historisch‘ innerlich modifiziert werden, etwa wie der Begriff ‚Gewißheit‘ durch das Beiwort ‚moralisch‘.

[1]) Populäre wissensch. Vorträge I. Heft [1865]. Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Geisteswissenschaften. S. 16 u. 19 ff.

Digitized by Google

einiges darüber ausführen, sobald wir nur auf ein drittes Moment aufmerksam gemacht haben, welches enger mit dem Einfluß der Naturwissenschaften zusammenhängt und die eigentliche Verwirrung in der Historik hervorbrachte.

Einige Vertreter der Geschichtswissenschaft klammerten sich nämlich nicht bloß an unabänderliche Gesetze, sie sannen auch auf die Reduktion derselben zu einer möglichst geringen Zahl. Das Werk, welches diesen Gedanken zum System erhob, hatte freilich auch jenes anpassungsfähige Prinzip, das besonnene Aufsteigen von sicheren Tatsachen zu Verallgemeinerungen, mit Energie betont, aber dem Wesen der Geschichte nicht genug angepaßt; es ist Comtes Cours de philosophie positive. Das Eigenartige seiner Auffassung liegt darin, daß er sein im Jahre 1822 ‚neu entdecktes' soziologisches Gesetz allem zu Grunde legt und die Geschichte zu einer Zweigwissenschaft der Soziologie macht.

‚Nous voyons que le charactère fondamentale de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts'[1]).

Verfolgen wir nun die Entwicklung dieser übertriebenen Gedanken über historische Gesetze nach rückwärts bis auf ihre vernünftigen Anfänge, so darf man die Reihe nicht erst mit Condorcets Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humains (1792)[2]) beginnen, sondern muß — um von Bossuet zu schweigen — Rousseaus indirekten Einfluß in Anschlag bringen und sodann vor allem durch Turgots Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain (1750) bis zu Montesquieu vordringen, u. zw. nicht bloß zu seinem zweiten Werke L'esprit des lois[3]), sondern zu den im Jahre 1734 erschienenen Buch Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence[4]). Von diesen älteren Schriftstellern und nicht von Comte aus ist Henry Thomas Buckle zu verstehen. In seiner Geschichte der Zivilisation in England betont er das ge-

[1]) L. c. Erste Aufl. p. 14; 2. Aufl. p. 16.

[2]) Besonders Neuvième époque (Schluß); und dixième époque (Anfang).

[3]) Besond. Buch I. Kap. I—III. Buch XIV—XVIII. Buch XXIII.

[4]) Der Geist des ganzen Buches; bes. wichtig ist Kap. XVIII.

Digitized by Google

schichtliche Gesetz mehr im naturwissenschaftlichen Sinn und stellt sich die Aufgabe, genau im Geiste seiner französischen Vorgänger auf Grund des augenblicklichen Standes der Forschung die wichtigsten Gesetze der Zivilisation abzuleiten; aber selbst er faßt gleich den eben genannten Franzosen tatsächlich das Wort Gesetz nicht in jenem mechanischen Sinn, wie es theoretisch von Comte formuliert und eigentlich erst in neuerer Zeit der Geschichte aufgedrängt wurde[1]).

Man muß sich überhaupt vergegenwärtigen, daß sich in Frankreich schon am Anfang des 18. Jahrhunderts eine starke Bewegung gegen die rein politische Geschichte bemerkbar machte. Daß Montesquieu und Voltaire in seinem Essai sur les moeurs et l'esprit des nations etc.[2]) nicht vereinzelt in dieser Hinsicht stehen, lehrt schon allein die Geschichte Frankreichs von Velly und Villaret, Mallets Geschichte von Dänemark u. a. m. Man wollte die Völker, die Gesellschaft studieren; man begann großes Gewicht auf die ‚Massen', nicht ausschließlich auf die Individuen zu legen. Bei dieser Auffassung kam man denn auch notwendig auf größere Regelmäßigkeiten der Entwicklung, Ursachen und Wirkungen, greifbare Beeinflussungen traten mehr zutage, man fing an, von Gesetzen der Geschichte in einem weiteren, nicht unrichtigen Sinne zu sprechen. Die Gesetze der Geschichte fanden ihren Eingang in die Historik ohne merkliche Beeinflußung von Seite der Naturlehre. Allmählich aber begann man von dieser Wissenschaft aus Vergleiche zu ziehen und Analogien herzustellen; die Gesetze der Geschichte sollten scharf formuliert werden und sich den naturwissenschaftlichen nähern; auf diesem Wege war kein Halt mehr, man kam zum Mechanismus der historischen Gesetze. Dieser tatsächliche Gang der Entwicklung zeigt auch, warum die scharfe Betonung der Geschichte als Soziologie mit der Aufstellung historischer Gesetze bis in die neueste Zeit Hand in Hand ging. Die großen Historiker haben sich übrigens niemals diesen Übertreibungen angeschlossen.

Man muß aber betonen, daß neben diesen ungesunden Überwucherungen auch eine ruhige Anwendung und Übertragung der natur-

---

[1]) Man muß eben auf Buckles Art des Vorangehens und seine Resultate sehen, nicht auf seine philosophischen Auslassungen, z. B. jene, mit welchen er sein Buch schließt.

[2]) Wo bei der Einleitung auch die ‚Remarques' am Schluß zu berücksichtigen sind.

Digitized by Google

wissenschaftlichen Methode, zumal jenes lebenspendenden Grundsatzes, den wir oben an erster Stelle anführten, zum großen Vorteil der geschichtlichen Forschung stattgefunden hat. Ich weiß nicht, ob sie in den ersten Zeiten einen klareren Verteidiger fand als Guizot.

Maßgebend sind in dieser Hinsicht seine Histoire de la civilisation en Europe und Histoire de la civilisation en France. In der ersten Vorlesung beider Werke zeichnet er auch ganz klar die Aufgaben und Ziele einer kritisch-entwickelnden Geschichte, welche aus den Tatsachen das Typische, Allgemeine auszulösen hat, ohne zur Geschichtsphilosophie zu werden. Guizot erkennt den Einfluß der Naturwissenschaften in der Mitteilung jener Strenge und Besonnenheit, welche die Tatsachen sorgfältigst prüft und sich nur nach genauester Umschau zu verallgemeinern erlaubt. So mache sich auch in der Geschichte immer mehr die Notwendigkeit fühlbar, die Tatsachen zur Richtschnur und Grundlage zu nehmen; Geschichte sei aber auch die Verkettung der Ereignisse, Geschichte seien die Ursachen und Folgen der Ereignisse und jene allgemeinen Fakta, für die kein bestimmtes Datum angegeben werden kann'[1]).

Gewiß kam, um es nochmals zu wiederholen, durch diese Vorsicht in der Verallgemeinerung und die ruhige allseitige Zergliederung der Tatsachen kein neues ungekanntes Moment in die Geschichtschreibung. Wenn wir trotzdem von einem Einfluß der Naturwissenschaften in diesem Punkte reden, so wollen wir nur sagen, der menschliche Geist sei durch die strenge Kontrole der Tatsachen, welchen er sich beim Studium der Naturgesetze unterwerfen mußte, auch an eine größere Strenge bei Prüfung geschichtlicher Quellen gewöhnt worden. Eines ist gewiß wahr: Dieses strengere Urteil ward von nun an mehr und mehr Gemeingut vieler. Das Prinzip, welches wir hier berührt haben, ist übrigens so allgemeiner Natur, daß es sehr schwer sein dürfte, die verschiedenen Punkte anzugeben, an welchen es in die geschichtliche Methode einmündete.

Ähnlich urteilen wir über eine vierte Strömung, die mit den Einflüssen der Naturwissenschaft zusammenhängt. Sie zweigte sich notwendig sehr bald von den zwei vorhergehenden ab. Die Ermittelung der Gesetze der Naturwissenschaften geschieht auf dem Wege der Induktion; von der Genauigkeit der Induktionsmethode hängt der Fortschritt ab. Die Geschichte konnte dieses überaus wichtige Moment

[1]) Cf. Histoire de la civilisation en Europe; première leçon. passim. Histoire de la civil. en France; première leçon (ed. 1829) p. 20—27; (3ème ed. 1846) p. 18—22.

Digitized by Google

nicht übersehen. Auch sie hatte sich längst der Induktion bemächtigt. Machte sich der Forscher einen unrichtigen Begriff von den Gesetzen der Geschichte, so mußte ihm auch die historische Induktion in einem falschen Lichte erscheinen; faßte er die Idee der Gesetze richtig, so lag auch eine fruchtbringende Anwendung historischer Induktion nicht mehr fern. Die Induktionsmethode ist dann ihrem Begriff nach nichts anderes als die vollkommenste genetische Geschichtschreibung, von der wir oben geredet haben. So kam man denn auf zwei Umwegen zum gleichen Ziel. Die allseitige Kenntnis der Quellen, der Entwickelung, der Kultur, der Geographie, der Verfassungen schuf für die Historik die Idee der Induktion und der genetischen Geschichtschreibung; die später den Naturwissenschaften entliehene Induktion erzog und stützte diese Idee und brachte sie zur Reife. Der Einfluß ist demnach auch hier nicht primär, sondern nur sekundär.

b) Die kritisch-genetische und die naturwissenschaftliche Methode in ihrer Beziehung zur Behandlung der urchristlichen Verfassung.

Niemand wird, wie schon bemerkt, im Ernst bestreiten, daß man auch die Verfassungsgeschichte der alten Kirche genetisch behandeln soll. Deshalb muß man die tendenziösen Versuche, um jeden Preis und ohne Anhaltspunkt in den Quellen einen Zeitpunkt des ‚Abfalls' in den Geschicken der ältesten Kirche ausfindig zu machen, von vornherein abweisen. Die Abfallstheorie ist immer ein Zeichen, daß man die wahrhaft historische Entwicklung nicht begriffen hat und sich gezwungen sieht, einen Deus ex machina zu beschwören. Es ist ein schlimmes Zeichen, wenn diese Stunde des Abfalls, die schon so oft das ganze Zifferblatt durchlaufen hat, nach den Aburteilungen eines Mosheim, ja zum Teil eines Baur, und vieler anderer, in den Theorien eines Loening[1]), Lemmen[2]), Sohm[3]), Tschirn[4]), wiederum eingeschmuggelt wird. Wir wollen zufrieden sein, daß

[1]) Die Gemeindeverfassung des Urchrist. [1888].

[2]) Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Klemens Romanus, in den N. Jahrb. f. Deutsche Theol. [1892] S. 325 ff.

[3]) Kirchenrecht I [1892] S. 16 ff.

[4]) Die Entstehung der Röm. Kirche im 2. christl. Jahrh. in der Zeitschr. f. Kirchengesch. [1891] S. 215 ff.

Digitized by Google

viele Forscher wenigstens für die Entwicklung der Verfassung in den ältesten Zeiten keinen Abfall improvisieren. Aber selbst diese Gelehrten, zu denen wir Harnack, Loofs, Ramsay, Schubert[1]) und manchen andern rechnen, bringen es noch nicht zustande, vom Plan Jesu Christi aus zum Urchristentum vorzudringen, ohne sich eine Art Abfall zurecht zu bauen.

Weiterhin trägt ein unbegründetes Verzweifeln an der genetischen Geschichtsdarstellung die Schuld, wenn man keinen Zusammenhang finden will zwischen den apostolischen und den Ignatianischen Zeiten.

Es ist das Gegenteil von entwickelnder Geschichte, wenn z. B. Kuhl den monarchischen Episkopat als etwas Neues, Unvorbereitetes aus dem Boden wachsen läßt[2]).

Nach unerhörten literarischen Anstrengungen erklären Loening[3]) und Loofs[4]) den über den Episkopat ausgebreiteten Schleier nicht lüften zu können; und wenn Sohm mit einer Deutung hervortritt, so bringt auch er einen unwahrscheinlichen Staatsstreich, keine Entwicklung. Hier verdient, man kann es nicht genug wiederholen, die Forschungsmethode eines Döllinger, de Smedt, Duchesne, eines Fouard, eines Schanz, eines Brüll, eines Jacquier[5]), Michiels[6]), Batiffol[7]) den Vorzug, weil diese Historiker, ohne den Quellen Gewalt anzutun, ohne willkürlich zu kombinieren, ohne äußerliche Entlehnungen unbefugt anzunehmen, eine natürliche Entwicklung mit sicherer Hand zeichnen. Wir loben sie, weil wir in ihnen die Vorsicht eines echten Geschichtskenners gepaart finden mit wahrer historischer Gestaltungskraft. Wir haben ja oben als Hauptfrucht des durch naturwissenschaftliche Methoden geschulten Geistes die Vorsicht in den Verallgemeine-

---

[1]) In der Neubearbeitung des Lehrbuchs der Kirchengeschichte von Moeller I. S. 88 ff.

[2]) Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen [1885] S. 92 u. 133.

[3]) Die Gemeindeverfassung des Urchristentums S. 117.

[4]) Die urchristl. Gemeindeverfassung ꝛc. Theol. St. u. Krit. 63. [1890] II. 4. S. 650.

[5]) Vgl. Liter. S. 67 ff., S. 165—184.

[6]) L'origine de l'Épiscopat [1900].

[7]) Études d'histoire et de théologie positive[2] [1900] p. 225—275. Ich ergreife gern die Gelegenheit, um zu erklären, daß diese schöne Studie mich weit mehr befriedigt hat als die Arbeit desselben Autors in der Rev. Bibl. [1895 p. 473 ss.]. Mein zu scharfes Urteil Liter. S. 142 u. 143 nehme ich jetzt zurück.

Digitized by Google

rungen, den genauen Anschluß an die Tatsachen bezeichnet. Durch diese Vorzüge zeichnet sich denn auch die Darstellung der oben genannten Gelehrten aus. Auch die Akribie in der Induktion muß man an ihnen rühmen, sofern sie sich bemühen, keinen wichtigen Text unerklärt zu lassen, und die Welt, in der das Christentum entstand, samt den gleichzeitigen Institutionen in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen.

Es kann keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß gerade die Resultate dieser Gelehrten, zumal in der Fassung, welche sie durch Duchesne-Batiffol-Jacquier-Michiels erhielten, sich allmählich allgemeine Anerkennung erzwingen werden. Auch hier bestehen allerdings noch Gegensätze, auch hier sind Lücken auszufüllen, aber die Grundlinien scheinen fest zu stehen, wenn man den Grundsätzen einer genetischen Geschichtschreibung treu bleibt und die Fehler vermeidet, welche bisher die Einigung erschwerten.

Soweit diese Fehler neben den schon angeführten in den Rahmen unserer Darstellung gehören, kann man sie auf allgemein methodische zurückführen.

Fragen wir uns zunächst, ob jene extreme Richtung, welche im Anschluß an die Naturlehre auch unabänderliche Gesetze der Geschichte festzustellen unternahm, auf unsern Zweig historischer Wissenschaft Einfluß gewann oder gewinnen kann, so müssen wir das allem Anschein nach verneinen. — Die Quellen sind eben für jene Zeit nicht so zahlreich, daß man mit Hülfe einer strengen Induktion statistischer Art auf die Entdeckung fester Normen und Gesetze hoffen dürfte. Die Unwahrscheinlichkeit hielt glücklicherweise im allgemeinen von Versuchen zurück.

Immerhin betonte man hie und da, zumal seit den Tagen der ‚Spekulativen', eine recht ausgeprägte gesetzmäßige Entwicklung und die damit zusammenhängende Tendenz auf das Typische und Allgemeine, und vermengte diese an sich richtige Grundanschauung mit allerlei Übertreibungen. Ferdinand Chr. Baur hat diese Richtung zum wesentlichen der Tübinger Schule gerechnet. Sie ist jetzt in der übertriebenen Fassung Baurs verlassen nud beansprucht nur noch ein historisches Interesse.

Diese Richtung sei bestrebt, wie Bauer ausführt, ‚das Allgemeine nie aus den Augen zu verlieren, das sich aus der Erforschung des Einzelnen und Speziellen, als die ergänzende Einheit und die leitende Grundan-

Digitized by Google

schauung von selbst ergibt'[1]). Das ist vortrefflich gesagt; Baur hat aber, — und das ist sein Hauptfehler, den er nie erkannt hat, — das Tatsächliche, das er in einigen Quellen fand, zu einem allgemein notwendig sich entwickelnden Prinzip der Entwicklung gemacht, als handle es sich nicht um moralische Größen, sondern um mathematische Probleme; er hat dann seine leitende Grundanschauung durch Spekulation hineingetragen und so ein Gebäude aufgeführt, das sich aus den vorliegenden Quellen nicht nachweisen läßt. In der Theorie lag das nicht, es war ein Irrtum in der Anwendung. Überdies ist Bauer von Anfang an von der metaphysischen Einbildnng erfüllt, eine Entwicklung sei nur da möglich, wo es einen Gegensatz gebe, ‚in welchem die einander gegenüber stehenden Mächte erst durch Kampf und Widerstand zu einem gemeinsamen Resultat gelangen'[2]). Immerhin ist es interessant zu sehen, wie schon der Tübinger Meister zwar nicht die mechanischen Gesetze der Geschichte, aber doch eine gewisse über dem unberechenbaren Schalten des Individuums eingreifende Notwendigkeit auch in seiner Theorie anerkannte, eine Notwendigkeit, welche unter gleichen Umständen bei jedem Individuum mehr oder weniger dasselbe geschichtliche Ergebnis ausgewirkt hätte. Er geht vom Idealismus Hegels aus und kommt praktisch zu einem ähnlichen Resultate wie die extremsten modernen Positivisten z. B. Bourdeau. Meint doch dieser: ‚Si dans les tranchées de Toulon un boulet anglais avait supprimé Bonaparte, on aurait eu à sa place Hoche, Kleber, Desaix, Moreau ou tout autre, qui peut-être n'aurait pas été moins grand quoique d'une façon différente'[3]); und genau im gleichem Sinne schreibt Baur: ‚So gewiß das Allgemeine nur in dem Besondern und Individuellen zum konkreten Dasein sich verwirklichen kann, so gewiß ist, daß, was ein Karl der Große, ein Gregor VII. nicht getan hätte, mit derselben freien Selbstbestimmung, die im großen Zusammenhang der Geschichte ebenso sehr Notwendigkeit als Freiheit ist, ein anderer nur unter anderem Namen in seiner Weise, nach Maßgabe seiner Individualität, im ganzen aber doch mit demselben Endresultat getan haben würde'[4]).

Baur betonte auch ein Analogon zu jenem Prinzip von der Zurückführung auf möglichst wenige Gesetze, welches wir oben besprochen haben. Die logisch einfachste Entwicklung gilt ihm als die wahre; nach diesem

[1]) Tübinger Schule[2] S. 57 ff. zur Erklärung S. 4 ff.

[2]) Tüb. Schule S. 78.

[3]) L'histoire et les historiens; essai critique sur l'histoire considérée comme science positive [1888] p. 88.

[4]) Die Tübinger Schule[2] S. 9. Verständige Sätze über ‚das Wechselspiel zwischen den tiefer wirkenden Ursachen und dem Walten der Persönlichkeit' hat H. Friedjung in ‚Benedeks Nachgelassene Papiere' [1901] Anhang (Auseinandersetzung mit Schlichting) 449, 450.

Digitized by Google

Grundsatz sind ganze Partien seiner Geschichte des Urchristentums gearbeitet. Baur verdankt diese Auffassung natürlich nicht dem Einfluß der naturwissenschaftlichen Methode, sondern seinen hegelianischen Sympathien.

Baurs Anschauungen haben sich in dieser Hinsicht nicht Bahn gebrochen.

Eigentlich verhängnisvoll wurde dagegen für die urchristliche Forschung die unmethodische und voreilige Anwendung der Hypothese und der Vergleichung. Dieser Richtung ist es zu verdanken, daß uns von Seiten eines der genauesten Kenner des christlichen Altertums, Lightfoots, auf einem Grenzgebiet ein so scharfes Urteil treffen mußte, wie das folgende: ‚Any one who will take the pains to read Irenaeus through carefully, endeavouring to enter into his historical position in all its bearings, striving to realise what he and his contemporaries actually thought about the writings of the New Testament and what grounds they had for thinking it, and, above all resisting the temptation to read in modern theories between the lines, will be in a more favourable position for judging rightly of the early history of the canon that if he had studied all the monographs which have issued from the German press during the last half-century'[1]).

Hypothese und Vergleichung sind einerseits wichtige Hülfsmittel der Forschung; anderseits führten sie auf unserem Gebiete zu traurigen Mißgriffen. So wird man es begreiflich finden, wenn wir sie als zwei wichtige methodische Probleme eigens behandeln.

2. Zwei Probleme der methodischen Forschung.

a) Die Hypothese.

Die Logik der Hypothese kann noch nicht als endgültig festgestellt angesehen werden, wenn man auch dem einzigartigen Werk Ernst Ravilles[2]) volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. Für die Geschichts-

[1]) Nach Sanday in The Engl. Histor. Rev. V [1890] p. 209 ss.

[2]) La logique de l'hypothèse [1880]. Von älteren Werken wäre vor allem zu nennen: Jacobus de Bye, Oratio universam hypothesium philosophicarum theoriam exhibens Lugd. Batav. 1790. Cf. auch: Honoré de St. Marie, Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique. Dissert. VII. Art. VI—VIII.

Digitized by Google

wissenschaft wurden die Ausführungen des Genfer Gelehrten in ausnehmend klarer Weise durch Karl de Smedt[1]) ergänzt; und es ist nur zu bedauern, daß spätere Theoretiker diese Arbeiten nicht immer nach Gebühr berücksichtigt und ausgenützt haben[2]).

Aus neuerer Zeit haben unter anderen zwei theoretische Arbeiten über das Wesen der Hypothese besonderen Anspruch auf Beachtung: die eine ist von Prof. Hillebrandt[3]), die andere von P. de Munnynck[4]).

Wir wollen sie hier vorerst berücksichtigen, so weit sie sich mit der Begriffsbestimmung und dem Wesen der wissenschaftlichen Hypothese beschäftigen.

Hillebrandt scheidet von der Hypothese im strengen Sinn die Annahmen aus, welche man vorläufige Hypothesen nennen kann. ‚Ein jedes Gesetz,' schreibt er, ‚ob deduktiv oder induktiv gewonnen, wird zuerst „vorläufig angenommen", ehe es bewiesen wird. Eine vorläufige Hypothese ist nichts anderes als ein Forschungsmotiv, und ihrem psychologischen Charakter nach ist sie kein wirklich gefälltes, sondern ein blos vorgestelltes Urteil'[5]).

Wir können uns mit dieser Ausschließung nicht einverstanden erklären. Hillebrandt dehnt sie zu weit aus.

Eine Reihe von Annahmen, aber auch nur eine, zählten auch wir nicht zu den Hypothesen. Es sind dies jene Annahmen, für

[1]) Principes de la critique historique [1883] p. 238 ss.

[2]) Über die Hypothese findet man außerdem Lesenswertes bei Sanseverino, Logica 3. p. 8. John Stuart Mill, System der deduktiven und induktiven Logik (Übers. v. Gomperz II[3]) [1885] S. 202 ff. Überweg, System der Logik S. 134. Wundt, Logik I. [1880] S. 402 ff. Lotze, Logik [1874] S. 378 ff. Pesch, Institutiones logicales I. Nr. 428—432. Clarke, Logic[2] [1892], p. 434 ss. 424 ss. Buchez, Essai d'un traité complet de Philosophie du point de vue du Catholicisme et du Progrès. II [1839] p. 163—224. Castelein, Logique (= Cours de Philosophie I) [1887] p. 156 ss., p. 240 ss., p. 313 ss., und sonst vielfach in französischen theoretischen Werken. Einiges aus der Spezialliteratur folgt unten. Als Literatur-Verzeichnis sollen aber auch alle diese Angaben zusammen in keiner Weise gelten.

[3]) Zur Lehre von der Hypothesenbildung; in den Sitzungsber. der Phil.-Hist. Kl. der kais. Ak. d. Wiss. [Wien 1896] XXXIV N. VI. (Ich zitiere Hillebr.)

[4]) L'hypothèse scientifique; in der Revue Néoscolastique 1899, p. 242—258 u. 337—351.

[5]) Hillebr. S. 7.

Digitized by Google

welche man gar keinen Wahrscheinlichkeitsgrund hat, deren Gegenteil eben so gut möglich ist[1]). Es gibt deren zwei Klassen. Die einen Annahmen werden aufgestellt, um einen Anhaltspunkt für einen Beweis zu gewinnen. Man hat z. B. zwei nicht kongruente Flächen, sie können ebenso gut den gleichen als auch einen verschiedenen Flächeninhalt haben; man will sich von der Wahrheit überzeugen und nimmt zu dem Zwecke vorläufig an, sie seien gleich, weil man sich unter dieser Voraussetzung die Konstatierung des Tatbestandes erleichtert. Findet man sodann, daß gewisse Merkmale versagen, welche sich zeigen müßten, falls die Voraussetzung der Gleichheit richtig wäre, so hat man die Unrichtigkeit der Annahme erwiesen. Jene Annahme war allerdings ein ‚bloß vorgestelltes Urteil', ein Beweismittel, keine wissenschaftliche Hypothese.

Zweitens rechnen wir auch nicht zu den Hypothesen gewisse Annahmen, deren man sich zur *Verbindung von Erscheinungen bedient, ohne daß diesen Annahmen auch nur die geringste Wahrscheinlichkeit beigelegt würde*. ‚Selbst wenn jemand der Ansicht huldigte', meint Wundt, ‚alle physikalischen Hypothesen seien Fiktionen ohne zureichende tatsächliche Grundlage, so würde er dadurch nicht notwendig gehindert sein, sie als logische und didaktische Hülfsmittel zur Verbindung der Tatsachen anzuwenden'[2]). Das letztere mag man zugeben; wenn aber Wundt wirklich auch solche Annahmen zu den Hypothesen rechnet, denen man selbst jedwede Wahrscheinlichkeit abspricht[3]), so erscheint uns das als ein Mißbrauch des Begriffes. Vielleicht will aber Wundt mit dieser Behauptung nur die Hypothese für jene Forscher retten, welche, im Sinne einiger moderner Physiker und Philosophen, jede Zusammenfassung und Erklärung der Tatsachen, die da über das unmittelbar Wahrgenommene hinausgeht, für wissenschaftlich unerweisbar erklären. Für diese haben allerdings alle Hypothesen, Theorien, Systeme, ja Gesetze nur die Bedeutung einer Ökonomie des Wissens, eines brauchbaren, aber objektiv nicht existierenden Bildes der Erfahrung. Diese Philosophen verschieben alle Grundbegriffe, und somit auch die Grundlagen der Hypothese, wollen aber doch die Hypothese als Gerüst nicht abweisen.

---

[1]) Darin stimmen wir mit Hillebr. überein.

[2]) Erkenntnislehre S. 403.

[3]) Stuart Mill, dessen Definition von der Hypothese wir weiter unten geben, fordert die Wahrscheinlichkeit nicht.

Digitized by Google

Für sie hat der Begriff der Wahrscheinlichkeit und Gewißheit einen wesentlich anderen Sinn als für uns, und wir räumen demgemäß ein, daß die Hypothese keine Wahrscheinlichkeit *in ihrem Sinn* zu haben braucht.

Dabei halten wir aber fest, daß den wissenschaftlichen Hypothesen jene Annahmen nicht beizuzählen sind, welche im landläufigen *wahrhaft philosophischen Sinn* auch nicht den geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit haben, also aus den vorliegenden sicheren Tatsachen mittelst anderer schon bekannter Gesetze oder Erfahrungen oder mittels mehr oder weniger wahrscheinlicher Verstandesschlüsse in keiner Weise abgeleitet werden können.

Sobald man aber für eine Annahme einen wirklich begründeten, wenn auch zunächst nur zur Not wahrscheinlichen Grund hat, einen Grund, den man aus seinem übrigen sicheren Wissen auf jenem Gebiete schöpft, mag auch vorerst bloß eine schwache Analogie ihr Licht bieten, so kann man eine solche Annahme, wenigstens nach französischem und englischem Sprachgebrauch, mit Recht eine Hypothese nennen. Auf unseren deutschen Sprachgebrauch komme ich noch zu sprechen.

Auch in diesem Anfangsstadium ist übrigens die ‚Hypothese' kein schattenschaftes Phantasiegebilde, kein willkürlicher Einfall, keine grundlose, aus der Luft gegriffene Vermutung; sie soll auch nicht bloß eine abstrakte Möglichkeit vorstellen. Sie beruht vielmehr auf einem vielseitigen Wissen; auf dem Boden der Erfahrung erwachsen, fest wurzelnd in einem durch Wissenschaft und Tatsachen wohl vorbereitetem Erdreich nimmt sie gewisse Resultate, die sich mit Wahrscheinlichkeit aus dem lange aufgespeicherten Wissen ergeben, kühn und ahnungsvoll vorweg und macht sich alsbald an die Arbeit, um sich in das Reich der Gewißheit, des sicheren Wissens oder doch einer befriedigenden, wenn auch nur vorläufigen Erklärung der Tatsachen durchzukämpfen. Sie ist von vornherein ein Kind der philosophischen Anlage des menschlichen Geistes, sie entspringt dem Drang nach einer einheitlichen Zusammenfassung des Gewußten, sie will Gesetze prägen, wo anscheinend nur lose mit einander verbundene Erscheinungen auftreten.

Gerade diese Art von Divinationen ist das wertvollste Werkzeug des Fortschritts, der Erfindung. Solche Hypothesen sind allerdings in dieser Form kein *Ergebnis* der Forschung, sie sind *Forschungsmittel*, mögen sie sich nun als richtig oder falsch erweisen. Wenn Galilei bei seinen Untersuchungen über den Fall der schweren Körper zunächst zur Annahme hinneigte, daß die Geschwindigkeit des fallenden Körpers in derselben Weise zunimmt wie der zurückgelegte Weg, so bot ihm diese allerdings unrichtige Supposition die besten Gedanken zur Durchführung seiner

Digitized by Google

Versuche. Gerade solche vorläufige Hypothesen sind ‚l' élan du génie vers les principes.'

Welchen Wert solche Annahmen für die Erfindungen haben können, erfährt man in überraschendster Weise aus den Geständnissen des genialen Heinrich Hertz in seinen Untersuchungen über die Ausbreitung der elektrischen Kraft[1]).

Es geht also nicht an, mit Prof. Hillebrandt diese ‚vorläufigen' Hypothesen überhaupt aus der Reihe der Hypothesen zu streichen, wenn man diese Streichung, wie er, *nicht auf Grund des Sprachgebrauches* vornimmt, sondern aus *dem Wesen der Hypothese* zu begründen sucht.

Es ist übrigens schwer begreiflich, wie Hillebrandt die genannten Annahmen aus seiner Begriffsbestimmung der Hypothese ausscheiden kann. Er definiert ja die Hypothese, als ‚ein Urtheil, welches wir darum für wahr halten, weil wir erkennen, daß ein anderes Urteil, welches uns als sicher gilt, aus ihm mit Notwendigkeit oder mit Wahrscheinlichkeit folgt'[2]).

Zunächst ist es gewiß einleuchtend, daß ein sicheres Urteil a, das nur wahrscheinlich aus irgendeinem Urteil b folgt, uns niemals ein genügender Grund sein kann, b für wahr zu halten; b ist in diesem Fall nur wahrscheinlich. Das wird denn auch Hillebrandt gemeint haben. Wenn ich nun aber z. B. durch gewisse Analogien, Kombinationen und Intuitionen zur Annahme hinneige, daß ein mathematisches Gesetz unter gewissen Umständen eintreffen muß, daß irgend eine Proportion existiert, daß sich gewisse Formeln auf andere zurückführen lassen, und diese Annahme zu bewahrheiten suche, so ist jene erste Annahme auch nach Hillebrandts Definition eine Hypothese; denn sie ist eben doch ein Urteil, das ich für wahrscheinlich halte, weil ich erkenne, daß es aus einem anderen mathematischen Gesetz, das mir als sicher gilt, mit Wahrscheinlichkeit folgt. Sollte Hillebrandt allerdings diese Umkehr, welche wir uns gestattet haben, nicht anerkennen, so wäre eine Verständigung mit ihm nicht möglich. Es wäre dann aber auch gar nicht abzusehen, warum nur dasjenige Urteil Hypothese heißen sollte, aus dem ein anderes sicheres Urteil mit Wahrscheinlichkeit folgt, und nicht auch jenes Urteil, welches sich aus einem

[1]) Leipzig [1892] S. 1—31. Vgl. auch das Vorwort von H. v. Helmholtz' zu Hertz Werk: Die Prinzipien der Mechanik im neuen Zusammenhange dargestellt [1899]. S. X—XVIII.

[2]) Hillebr. S. 6.

Digitized by Google

anderen sicheren mit Probabilität ergibt. Die Forscher auf allen Gebieten nennen auch das letztere Hypothese.

So definiert denn auch Naville die Hypothese: ‚une supposition vraie on fausse, mais qui repose sur une base sérieuse, c'est-a-dire sur des observations réelles[1]).

Stuart Mill geht sogar noch weiter und meint, eine Hypothese sei ‚jede Annahme (entweder ohne irgend welche oder auf anerkannt unzureichende Beweisgründe hin), um aus ihr Folgerungen abzuleiten, die sich mit als wahr bekannten Tatsachen in Übereinstimmung befinden'[2]).

‚Die Hypothese,' schreibt Überweg, ‚ist die vorläufige Annahme einer ungewissen Prämisse, die auf eine dafür gehaltene Ursache geht, zum Zweck ihrer Prüfung an ihren Konsequenzen'[3]).

So hatte schon der alte De Bye die Hypothese definiert: opinio ex observationibus, experimentis, rerum analogia vel notionibus bene definitis probabiliter deducta ad explicandam alicuius rei naturam causamque, ulteriori quidem disquisitioni et confirmationi committenda'[4]).

Wenn wir es nun aber mit unserem deutschen Sprachgebrauch ganz streng und ernst nehmen, unterscheiden wir zwischen einer wissenschaftlichen Annahme und einer wissenschaftlichen Hypothese. Auch die Annahme muß sich auf Gründe stützen; sie ist aber jenes erste Aufleuchten eines fruchtbaren Gedankens, aus Analogien, aus einer Art Intuition, aus den ersten Reihen einer unvollkommenen Induktion erschlossen. Die eigentliche Hypothese setzt eine wissenschaftliche Begründung dieser ersten Annahme voraus, sie vereinigt eine ganze Reihe von Untersuchungen zu einem systematischen Ganzen, sie sieht zu, ob keine Tatsache ihr widerspreche; immerhin bleibt sie als Hypothese stets nur wahrscheinlich.

In diesem Sinn will offenbar Wundt die Hypothese streng geschieden wissen von der gegründeten Vermutung einer Tatsache. Er dehnt sie aber nicht bloß, wie wir oben gesehen haben, zu weit aus, sondern er schränkt sie anderseits zu sehr ein, indem er nur die zu den Tatsachen hinzugedachten Voraussetzungen Hypothesen nennt[5]).

---

[1]) La logique de l'hypothèse p. 198.

[2]) St.-M. System d. Logik. Übers. v. Gomperz. II². S. 208.

[3]) Überweg-Jürgen Bona Meyer, System der Logik⁵ [1882] S. 446.

[4]) De Bye, Oratio universam hypothes. philosoph. theoriam exhibens [1790] c. 1. Vgl. andere Defin. bei Pesch, Institutiones logicales I [1888] p. 518 ss.

[5]) Erkenntnislehre S. 402 u. 403.

Digitized by Google

Wir werden auf diesen Punkt gleich zurückkommen. Wenn wir den französischen und englischen Sprachgebrauch untersuchen, so scheint zwar das Wort Hypothese im allgemeinen einen weiteren Sinn anzunehmen als bei uns, die Gelehrten und Theoretiker sind aber nicht abgeneigt, einen Unterschied aufzustellen zwischen jener ersten begründeten Meinung, Annahme, Antizipation eines Gesetzes oder einer Tatsache, und der endgültigen, wenn auch nur wahrscheinlichen Zusammenfassung einer Reihe von Tatsachen unter einer einheitlichen Norm; Naville selbst hat darüber recht interessante, wenn auch keineswegs abschließende Untersuchungen angestellt[1]). Die Annahme ‚la supposition' ist nach ihm das genus, die Hypothese und die Konjektur sind zwei species. Die Konjektur wäre sodann eine Meinung über einen dunklen, unsicheren Gegenstand. Die Hypothese wird wie oben definiert. Diese Unterscheidung ist allerdings nicht klar genug; denn diese gegründete Anschauung ‚l'aperçu basé', welche die Annahme zur eigentlichen Hypothese macht, ist ein gar zu allgemeiner Begriff. Mit unserer dem deutschen Sprachgebrauch angepaßten Unterscheidung fällt sie nicht ganz zusammen.

Für die Geschichte hat P. de Smedt mit viel Geschick einen klaren Unterschied aufgestellt zwischen jenem ersten Studium der Hypothese, welche einer geistreichen, begründeten, fruchtbaren Vermutung gleichkommt, ‚une conjecture' und dem wissenschaftlichen Ergebnis der sich an die Konjektur anschließenden Untersuchung, welches er Theorie nennt, falls man bis zu großer Wahrscheinlichkeit vorzudringen vermochte. Die Hypothese scheint nach ihm ein Mittelstadium zu repräsentieren[2]). Es wird wohl am besten sein, um den Anforderungen aller Kultursprachen zu entsprechen, mit Tillmann Pesch einfach zwischen Konjektur und Hypothese zu unterscheiden. Die erstere besagt jene erste divinatorische, aber immerhin nicht grundlose und willkürliche Vorwegnahme einer Tatsache, sie ist eine begründete, geistreiche und fruchtbare Vermutung; zur Hypothese im strengen Sinn wird diese Vermutung dadurch, daß man sie mit allen einschlägigen sicheren Tatsachen vergleicht und damit in Übereinstimmung findet, ohne daß man aber in ihr die einzig mögliche Erklärung die Tatsachen fände.

[1]) A. a. O. S. 197 ff.
[2]) Principes de la critique histor. p. 246 247.
[3]) T. Pesch, Institutiones logicales I. 520 Sch. 3.

Digitized by Google

Vielfach hat sich die Hypothese in den neueren empiristischen und idealistischen Systemen Einschränkungen gefallen lassen müssen.

Man versteht unter ‚Hypothesen' nur jene Voraussetzungen, welche zwar zur einheitlichen Zusammenfassung gewisser Erscheinungen nötig sind, sich aber jedem Nachweis ihrer tatsächlichen Richtigkeit für immer entziehen[1]). Diese eigenartige Deutung beruht zum guten Teil auf einer aprioristischen Erkenntnistheorie, die da jedem Schluß, welcher über das sinnlich Wahrnehmbare oder durch Rechnung Erschließbare hinausgeht, nur den Wert einer Hilfskonstruktion, einer rein subjektiven Schöpfung zuerkennen will.

Die gesamte Geschichte der Wissenschaften erhebt gegen diese Verkümmerung des edelsten Rechtstitels der Hypothese entschiedenen Einspruch. Im Forschen nach dem innersten Wesen der Erscheinungen, nach der Natur der Tatsachen und Dinge, nach den Ursachen alles Seins und Geschehens nahm der menschliche Geist die Hypothese zu Hülfe und stieg, auf sie gestützt, Stufe um Stufe höher empor zur Erkenntnis der letzten Gründe der Welt in ihrer Gesamtheit und in ihren Einzelheiten.

So darf man denn auch die Hypothesen nicht auf die sogenannten ‚kausalen' einschränken, d. h. auf Vermutungen über die Ursachen gewisser Tatsachen, sondern man hat auch jene Vermutungen zu berücksichtigen, welche über die Natur der Erscheinungen angestellt werden können.

Tut man das nicht und schränkt man das Gebiet der Hypothese ein irgend einer vergänglichen Philosophie zu Liebe, etwa der Wundts oder Machs, so fügt man der Entwicklung der Wissenschaften den größten Schaden zu.

In neuerer Zeit hat de Munnynck versucht, diese einseitige Auffassung der Hypothesen als Annahmen, welche nicht verifizierbar sind, aus dem Wesen der Hypothese selbst abzuleiten, und nicht, wie es sonst geschah, aus erkenntnistheoretischen Gründen.

In einem geistreichen und anregendem Aufsatze bemühte er sich zu beweisen, daß die kausalen Hypothesen niemals zur Gewißheit erhoben werden können; sie seien deshalb niemals im eigentlichen Sinne wahr oder falsch[2]). Er stützt sich auf das Axiom, daß ein Schluß von den Folgen auf die Ursachen nie eindeutig sein könne, es bleibe stets noch eine unbestimmte Zahl anderer Möglichkeiten[3]). Diese Auffassung scheint uns unhaltbar. Zunächst ist allerdings

[1]) Ähnlich auch Wundt, Erkenntnislehre S. 402, 403. Nach ihm z. B. Th. Schwartze, Grundgesetze der Molekularphysik [1896] S. 57.

[2]) L'hypothèse scientifique in der Revue Néoscolastique [1899] p. 242—258 u. 337—351.

[3]) L. c. p. 249 ss.

Digitized by Google

eine Hypothese *als solche* weder wahr noch falsch; ich kann aber von allen in Betracht kommenden Ursachen alle bis auf eine als ungenügend erweisen; damit erhebe ich meine Hypothese, wenn sie gerade diese eine Ursache annahm, zur Gewißheit[1]). Andererseits kann es sich im Laufe der Untersuchung herausstellen, daß die von Anfang an vermutete Ursache im flagranten Widerspruch zu einigen Tatsachen steht, welche mir anfangs ganz unbekannt waren; dann ist aber meine Hypothese offenbar falsch.

Die Annahme P. de Munnyncks trifft demnach nicht einmal für die kausalen Hypothesen in den Naturwissenschaften zu; für die Geschichte ist sie ebenfalls abzuweisen. Dem Historiker kann der Gedanke beikommen, daß gewisse Erscheinungen auf bestimmte Ursachen, Entlehnungen, Einflüsse zurückzuführen sind; er kann mit Hülfe dieser seiner Annahme eine Menge dunkler Texte befriedigend erklären; da erfaßt ihn die Erfindungslust; er sucht, er studiert alle einschlägigen Schriften, Monumente, Traditionen und es glückt ihm, die Konjektur zur wissenschaftlichen Hypothese zu erheben. Weitere Studien bringen endlich volle Klarheit und historische Gewißheit; die ursprüngliche Hypothese wird zur geschichtlichen Tatsache.

In vollem Gegensatz zu de Munnyncks halten wir es demnach mit dem alten Buchez: L'hypothèse n'est rien, ne signifie rien, si elle n'est faite dans l'intention d'une vérification'[2]). In dem gleichen Sinne schreibt auch Naville: ‚Une supposition qu'on n'aurait aucun moyen de vérifier resterait toujours à l'état de simple coniecture'[3]).

Das ist auch Mills Standpunkt[4]). Aber hier erhebt sich die überaus schwierige Frage, unter welchen Bedingungen eine Hypothese verifizierbar ist. Diese Frage hat Hillebrandt eingehend untersucht; er kommt über Mill hinaus und hat das Problem tatsächlich gefördert[5]).

---

[1]) Gute Gedanken über die Hypothese entwickelt Aimé Witz in seinem Vortrag: Les certitudes et les hypothèses de la physique moderne. (Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques; Paris 1—6 Avril 1891, septième section: sciences mathematiques et naturelles p. 150—164.

[2]) Essai d'un traité complet de philosophie II [1839] p. 166.

[3]) La logique de l'hypoth p. 85.

[4]) Mill a. a. O. Bd. II. S. 408 ff.

[5]) Hillebr. S. 9 ff.

Digitized by Google

Manches ist an Hillebrandts Ergebnissen zweifellos richtig, in allem können wir uns ihnen aber nicht anschließen. Ohne uns auf eine ausführliche Polemik einzulassen, werden wir unsere Anschauungen im folgenden kurz mitteilen.

Stuart Mill stellt zwei Bedingungen auf, welche eintreffen müssen, damit eine Hypothese verifizierbar sei und dadurch Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben könne. Erstens muß die hypothetische Ursache entweder schon von vornherein als existierend erwiesen sein, oder man muß doch positive Aussicht haben, ihre Existenz unabhängig von der Hypothese mit Sicherheit darzutun. Zweitens muß man wissen, daß diese Ursache unter gewissen Bedingungen auf die bekannte Wirkung irgend einen Einfluß wenigstens ausüben könne[1]).

Man darf demnach nach Stuart Mill keine Ursache supponieren, von der es von vornherein feststeht, daß ihre Existenz oder ihr kausaler Einfluß auf die gegebene Wirkung niemals wird dargetan werden können. Das ist zweifellos eine Forderung Mills. Mill soll aber auch noch fordern, wie Hillebrandt ausführt[2]), daß man von vornherein einen positiven Beweis vorbringe für die Möglichkeit einer späteren allseitigen Bewahrheitung der Hypothese.

Es ist nicht zu leugnen, daß sich aus den Ausführungen Mills eine solche Forderung ableiten läßt; sie ist aber etwas anders zu verstehen als Hillebrandt sie deutet, und dann schwindet auch der Widerspruch, welchen dieser Gelehrte dem englischen Philosophen aufbürdet.

Mill könne, meint Hillebrandt, seinen eigenen Forderungen nicht nachkommen, ohne gegen sie zu verstoßen. Es sei ja unmöglich, den kausalen Einfluß gewisser Dinge auf andere positiv als möglich zu erkennen, wenn man diese Einsicht nicht schon aus einem tatsächlich beobachteten Einfluß gewonnen hat. Da nun diese tatsächliche Einwirkung erst zu erweisen ist — zu dem Zwecke ward ja die Hypothese aufgestellt — so sei die Bedingung, welche Mill fordert, unerfüllbar; er muß selbst irgend etwas an der hypothetischen Ursache voraussetzen, was noch in keiner Weise bekannt, was in jeder Hinsicht ein novum ist; eben das sollte aber nach Mill um jeden Preis vermieden werden.

Ist diese Einrede Hillebrandts berechtigt?

Soll ich überhaupt einen *vernünftigen* Grund haben zur Annahme, daß eine Ursache A unter gewissen Umständen eine Wirkung B hervorbringe, so muß ich allerdings die *Möglichkeit* eines kausalen Zusammenhangs *von vornherein* wenigstens mit Wahr-

[1]) Vgl. St. Mill (Gomperz), System der Logik III. XIV. 4 [II. B. S. 212 ff.].

[2]) Hillebr. S. 13 ff. S. 30 ff.

Digitized by Google

scheinlichkeit einsehen. Diese Einsicht kann sich nur gründen auf meine anderweitige Kenntnis der Wirkungsfähigkeit der Kraft A und auf die Erkenntnis einer gewissen Analogie zwischen B und den sonstigen *mir bekannten Wirkungen* von A.

Soll nun A erwiesen werden als die einzige in Betracht kommende Ursache von B, so müssen alle andern Ursachen, welche allenfalls in Betracht kommen können, ausgeschlossen werden und dazu muß nachgewiesen werden, daß B immer eintrifft, wenn A in Tätigkeit tritt; das letztere muß ich aus der Erfahrung schöpfen.

Meine Annahme wird zur Hypothese im strengen Sinn, wenn ich alle einschlägigen sicheren Tatsachen unter Voraussetzung von A als Ursache widerspruchslos erklären kann; sie bleibt Hypothese, so lange andere Ursachen möglich und wenigstens theoretisch wahrscheinlich sind. Sie verläßt das Stadium der Hypothese, wenn diese anderen Ursachen ausgeschlossen sind. Dieser letzte Prozeß kann vielfach durch bloße genaue Beschreibung und Klassifizierung des Erfahrungsstoffes abgetan werden.

Diese Voraussetzungen und der daran sich anschließende Untersuchungsprozeß ergeben sich allerdings aus den Grundforderungen Stuart Mills, sie enthalten aber keinerlei Widerspruch. Dieser wird von Hillebrandt dadurch konstruiert, daß er erklärt, ein positiver Beweis für die *Möglichkeit* einer Verursachung von B durch A könne man nur aus einer vorher beobachteten Reihe von *Tatsachen*, welche eben nur beschrieben zu werden brauchen, erschließen[1]). Das hat Stuart Mill niemals behauptet; ihm genügt in solchen Fällen eine positive Wahrscheinlichkeit; unsere eben gegebene Darlegung zeigt aber, daß eine positive Wahrscheinlichkeit *im Sinne Mills* aus reinen Analogien geschöpft werden kann.

Was man Hillebrandt zugeben muß, ist die Wahrheit, daß eine Hypothese auch dann vollkommen existenzberechtigt ist, wenn der hypothetische Erklärungsgrund im ersten Stadium der Forschung etwas *völlig neues* ist; aber in diesem Fall müssen aus gewissen Analogien Wahrscheinlichkeitsgründe für die Wirksamkeit dieser ‚neuen' Ursache vorliegen. Mill erscheint hier nicht als Gegner.

Ganz unhaltbar ist aber Hillebrandts Einwurf, die kausalen Hypothesen Mills seien gar keine Hypothesen, sondern eigentlich nur richtige Beschreibungen auf Grund vorläufiger Annahmen.

---

[1]) Vgl. Hillebr. S. 22 ff.

Digitized by Google

Wenn ich z. B. auf gute Gründe gestützt annehme, daß ein Kopfleiden auf einem Fehler in den Augen beruht, und nun daran gehe, diese Hypothese zu bewahrheiten, so muß ich die Differenzmethode anwenden und alle übrigen in Betracht kommenden Ursachen durch eine Reihe sorgfältiger Beobachtungen ausschließen[1]). Im ersten Stadium der Hypothese brauche ich nur mit Wahrscheinlichkeit zu erkennen, daß ein Einfluß des Augenleidens auf die Kopfnerven möglich ist, und daß keine Unmöglichkeit vorhanden ist, etwaige andere mögliche Ursachen auszuschließen; daß im Verlauf des Verifikationsprozesses die Möglichkeiten sich vermindern und ich zuletzt nur die Beschreibung einer endlichen Beobachtung nötig habe, um aus der Hypothese einen sicheren Satz zu gestalten, ändert an der *ursprünglichen* Gestalt der Hypothese nicht das Mindeste.

Es mag ja sein, daß der Prozeß in diesem Fall ein ähnlicher ist wie bei mathematischen Ableitungen.

Aber auch in der Mathematik sind eben Hypothesen vollständig berechtigt. Der Satz Hillebrandts, Hypothesen im eigentlichen Sinn hätten in den mathematischen Wissenschaften keinen Platz[2]), widerspricht, wie ich mich aus Bekenntnissen von Mathematikern, welche die Pfade der Erfindung betreten, überzeugt habe, vollkommen den Tatsachen. Mathematiker bedienen sich keineswegs bloß vorläufiger Annahmen, — mit gleichen Chancen für beide Kontradictorien — als Beweismittel; sie antizipieren auf Grund der Analogien, genialer Intuition, geahnter Verhältnisse gewisse Sätze, Formeln, Proportionen, welche ganz wohl begründet sind und volle Aussicht haben auf Bewahrheitung.

Wenn wir uns an den strengen Wortsinn halten, der oben vorgeschlagen wurde, so dürfen wir diese Annahmen als Konjekturen, Hypothesen im ersten Stadium bezeichnen. Es gibt aber in der Mathematik auch Hypothesen im eigentlichsten Sinne. Es kann sich z. B. in einer Reihe von Zahlen ein gewisses Gesetz als *wahrscheinlich* herausstellen; eine eingehende Prüfung verifiziert dieses Gesetz für einen bedeutenden Abschnitt der Reihe, ohne daß vorläufig die Möglichkeit vorhanden wäre, es absolut für die ganze Reihe zu erweisen. Damit erhält jenes Gesetz, soweit es für die totale Reihe angenommen wird, den Charakter einer strengen Hypothese mit der Aussicht auf volle Bewahrheitung.

Wir brauchen demnach die Theorien Mills über die Hypothesen keineswegs im Sinne Hillebrandts völlig umzuarbeiten, werden aber das Gebiet der Hypothesen im Geiste der wertvollen Untersuchungen Hillebrandts nach einer Seite hin erweitern dürfen.

---

[1]) Vortrefflich durchgeführt von Clarke ‚Logic' [London 1892] p. 391—401.

[2]) Hillebr. S. 8.

Digitized by Google

Nach diesen Bemerkungen über die Natur der Hypothese wollen wir nur noch an eine nicht unwichtige Wahrheit erinnern. Auch die Hypothese im strengsten Sinne, welche für eine Reihe experimenteller Tatsachen eine einheitliche, genügende Erklärung schaffen will und somit gleichsam als Ergebnis der Forschung erscheint, hat ihren eigentlichen Wert darin, daß sie es dem menschlichen Geiste ermöglicht, eine Menge Einzelheiten unter einem verhältnismäßig einfachen, einheitlichen Gesichtspunkt zusammenzufassen, um von diesem festen Orte aus neue Anregungen zur Weiterforschung zu liefern; das angestrebte Ziel ist auch hier Wahrheit und Gewißheit.

Nunmehr können wir zu einer endgültigen Definition der Hypothese vordringen.

Die wissenschaftliche Hypothese im vollen und strengen Sinne ist demnach eine aus wissenschaftlichen Untersuchungen hervorgehende wahrscheinliche Annahme, welche nach dem augenblicklichen Stande der Forschung am geeignetsten ist, ein System von Tatsachen einheitlich aufzufassen und genügend zu erklären, mit der Aussicht, durch weitere Forschung vollkommen bewahrheitet zu werden.

Mag man auch mit den Metaphysik-Stürmern keine anderen Gründe anerkennen, als eine gesetzmäßige Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen — unsere Definition ist so allgemein, daß sie auch in diesem verzweifelten Fall ihre Gültigkeit behält. Man darf sie aber nicht so eng fassen, daß sie bloß irgend einer Tagesphilosophie zugute kommt.

Nun können wir erst die Logik der Hypothese auf die Geschichte anwenden und die Verwendbarkeit der Hypothese auf dem historischen Gebiete wenigstens andeutungsweise zeichnen.

Die Überwucherung der Hypothesenmacherei in der Historik hängt aufs innigste zusammen mit einer falschen Übertragung der naturwissenschaftlichen Ziele auf die Ziele der Geschichtsforschung. Ziel der Naturlehre als Wissenschaft ist nicht die Kenntnis der Tatsachen, sondern ihre Zusammenfassung zu konstanten Gesetzen, mag man nun diese Gesetze als objektive Größen, oder als bloße Bilder, oder als gewisse Formeln auffassen, welche nur eine Konstanz der Wirkungen zum Ausdruck bringen, ohne zu konstanten Ursachen vordringen zu können[1].

[1]) Ich brachte diese Klauseln an mit Rücksicht auf die Theorien Machs, Hertz' und besonders Boltzmanns.

Digitized by Google

Ziel der Historik sind die Tatsachen, allerdings nicht die nackten Tatsachen, sondern die Tatsachen in ihrem Zusammenhang, in ihren Grundlagen und Folgen, in ihrer Motivierung, in ihrer Bedeutung für die Menschheit, für ihre Entwicklung und ihre Kultur.

Die Historik ist Wissenschaft, nicht weil ihr Ziel das ‚Allgemeine', die Erkenntnis eines konstanten Gesetzes des Geschehens ist, sondern weil die Forschungen, welche die kritisch-genetische Darstellung eines Faktums, auch eines rein individuellen, ermöglichen, auf streng wissenschaftlichen Methoden beruhen; sie ist ferner Wissenschaft, weil sie in ihren höchsten Zielen die Erkenntnis der Entwicklung der Menschheit mit allen nachweisbaren Zusammenhängen anstrebt, eine Entwicklung, welche immerhin gewisse allgemein gültige oder doch tatsächlich immer wiederkehrende Erscheinungen aufweist.

Nun besteht aber ein Hauptwert der Hypothese, im vollen, strengen Sinn, eben darin, daß sie die Wege ebnet zur Auffindung einer absolut konstanten Gesetzmäßigkeit und Einheit, welche dem geschichtlichen Werden fremd bleiben muß.

Deshalb wird in der Geschichtswissenschaft vor allem die Hypothese in ihrem Anfangsstadium, also die Konjektur, ein Hauptmittel der Forschung bleiben. Sie antizipiert ahnungsvoll die Tatsachen und führt zu Entdeckungen. Bewahrheitet sich diese erste Annahme nicht alsbald durch die weitere Forschung, so verliert sie ihren Wert fast ganz.

Für den Aufbau des geschichtlichen Pragmatismus ist die Hypothese nur dann von Wert, wenn sie frei und ausdrücklich bekennt, daß sie keine Geschichte ist, sondern bloß eine Annahme, die nur insofern Wert hat, als sie Anhaltspunkte zum Weiterforschen bietet. Jede noch so einheitlich durchgeführte hypothetische Einheitsidee in der Menschheitsgeschichte macht die Geschichte zum Roman, sobald diese Idee die Tatsachen mit Gewalt interpretiert und nicht umgekehrt aufgestellt wird, um alle in das betreffende Gebiet einschlagenden Tatsachen ohne Zwang und Vergewaltigung zu erklären. Man braucht hier nur an Chamberlains aprioristische Geschichtskonstruktionen in den ‚Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts' zu erinnern. Selbst ein so bedeutender Geist wie Jhering vermochte die Grenzlinie zwischen Geschichte und geistreicher Erfindung nicht immer zu ziehen. Seine Vorgeschichte der Indogermanen ist deshalb in ihren meisten Partien Dichtung.

Man kann demnach die Verwendbarkeit der Hypothese nicht einfach aus dem naturwissenschaftlichen auf das historische Gebiet über-

Digitized by Google

tragen. Eine falsche Hypothese ist vor allem in den streng induktiven Wissenschaften weniger gefährlich als in den historischen, weil ‚in keinem Gebiete des Wissens ein Fehler in der Gedankenverbindung sich so leicht durch die Falschheit der Resultate zu erkennen gibt als in diesen Wissenschaften, wo wir die Resultate der Gedankenarbeit meist direkt mit der Wirklichkeit vergleichen können'[1]).

Eine so genaue Kontrole ist in der Geschichtswissenschaft ausgeschlossen. Sodann sind die naturwissenschaftlichen Tatsachen nicht so vieldeutig wie die moralischen im Leben der Individuen und Gesellschaften. Eine glücklich ausgedachte Hypothese wird sich hier oft weniger der Wahrheit nähern als eine sorgfältige, unbefangene Analyse der Quellen.

Außerdem gestaltet sich das Verhältnis der Hypothese zu den Tatsachen in den Naturwissenschaften praktisch ganz anders als in der Geschichte. Hierin liegt der wichtigste Unterschied.

Suchen wir uns das klar zu machen:

Oersted gebrauchte bei seinen Untersuchungen über die elektrischen Anziehungen und Abstoßungen einer Säule zufällig eine Magnetnadel statt eines Elektroskops und entdeckte so das verschiedene Verhalten der Nadel, während der Strom geschlossen und während er offen war. Dadurch angeregt, prüfte er diese Erscheinung unter den verschiedensten Gesichtspunkten, stellte dann seine bekannte Regel auf und erfand eine eigene Hypothese zur Erklärung. Ampère wurde durch eine Beobachtung über die Wirkung wenig gebogener Leiter auf den Gedanken geführt, auch hier die Gesetze der Statik anzuwenden und gelangte auf diesem Wege zu seinen Regeln.

Bei Oersteds Experimenten war der Ausschlag der Magnetnadel eine einfache, eindeutige Tatsache; aber man konnte verschiedene Hypothesen aufstellen, diese Tatsachen zu erklären. Er selbst meinte, der Strom im Drahte wirke so, als befänden sich in ihm eine große Zahl kleiner Magnetnadeln, denen sich die Nadel parallel zu stellen suchte. Ampère kehrte die Hypothese um und nahm an, die Magnete würden durch Ströme gebildet. Hier ist das gefundene *Gesetz* das eigentlich wertvolle, die wichtige Errungenschaft, das Konstante, die zu Hilfe gerufenen Hypothesen sind nur ein zeitweiliges Gerüst.

Es gilt dies nicht bloß von den relativ einfachen Hypothesen.

‚In den meisten Fragen', schreibt der Physiker Poincaré, ‚setzt der Analytiker zu Anfang seiner Rechnung einmal voraus, daß der Stoff ein zusammenhängendes Kontinuum ist, ein anderes Mal nimmt er umgekehrt an, daß er aus Atomen besteht. Er hätte in jedem der beiden Fälle

[1]) Helmholtz, Populäre wissensch. Vorträge I [1865] S. 22.

Digitized by Google

das Gegenteil zugrunde legen können, die Resultate würden keine Änderung erfahren; höchstens wäre es beschwerlicher gewesen, zum Endergebnis zu gelangen, das ist alles. Wenn dabei die Erfahrung seine Schlüsse bestätigt, glaubt er da wohl, etwa die wirkliche Existenz der Atome erwiesen zu haben'?[1])

Will man demnach mit gerechtem Gewicht wägen, so wird man bei Übertragung der naturwissenschaftlichen Hypothese dieser Art auf die Geschichte wohl nur einen einzigen Fall namhaft machen können, welcher der historischen Forschung einen ähnlichen Fortschritt sichert. Es ist der schon erwähnte Fall, da der Forscher durch eine Hypothese angeregt, nach neuen Quellen sucht und auf diesem Wege entweder einen Fund macht oder doch eine bisher wenig beachtete Stelle hervorholt; diese Errungenschaft hat dann in sich einen bleibenden Wert, ganz abgesehen von jeder Hypothese.

Gewöhnlich ist aber das Verfahren ein ganz anderes. Eine Hypothese, gewonnen an einem Bruchteil der Quellen, regt zu weiterem Suchen in dem schon bekannten Material an, ob sich etwa die vorliegenden Tatsachen so deuten lassen, daß sie der aufgestellten Hypothese nicht absolut widersprechen. Dann bleiben nicht die überlieferten Tatsachen als konstante Wertgegenstände der Wissenschaft zurück, sondern die von der Hypothese umkleideten Tatsachen treten als die eigentlichen historischen Fakta in die Wissenschaft ein. Wie man leicht sieht, ist es demnach ein arger Mißbrauch, die Hypothesenmethode einfach in die Historik zu verpflanzen. Alles liegt hier wesentlich anders; zudem ist ein historischer Irrtum von weitgehenderen Folgen, weil man leicht verleitet wird, die Hypothese für ein geschichtliches Faktum auszugeben.

In allen Fällen, in denen die Quellen nur spärlich fließen, wird die Annahme ganz bestimmter Ursachen für gewisse Tatsachen oder der Schluß auf die Natur gewisser Erscheinungen, Einrichtungen, Institutionen nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit aufweisen. Mit anderen Worten: für die Geschichtsforschung ist die Berücksichtigung der sogenannten indifferenten Hypothesen[2]) noch wichtiger als für die Naturwissenschaften.

---

[1]) Relations entre la physique expérimentale et la physique mathématique, in den Rapports présentés au Congrès internat. de Physique de 1900. I. p. 9.

[2]) Cf. H. Poincaré, Électricité et optique I [1890] Introduction; und Relations entre la physique experimentale et la physique mathé-

Digitized by Google

Indifferent nennt man jene Hypothese, welche die Erscheinungen zwar zu erklären vermag, aber keinen Beweis erbringt, daß ohne sie diese Erscheinungen unerklärbar wären. Solche Hypothesen haben offenbar nur den Wert eines Anregungsmittels zur weiteren Forschung und eines vorläufigen Gerüstes. Sobald ihnen der Geschichtschreiber auch nur den Schatten eines historischen Gebildes beilegt und auf sie gestützt andere zweifelhafte Nachrichten zu ihren Gunsten deutet, steht er schon mitten im Lande phantasievoller Dichtung.

Noch auf einen andern Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geschichte muß der Historiker sein Augenmerk richten, wenn er die Hypothese erfolgreich anwenden will.

Es wird von ihm nie ungestraft übersehen werden, daß in der Geschichte sozialer Gebilde das Gesetz der Einfachheit, welches in den Naturwissenschaften so oft zur Wahl einer Hypothese unter tausend möglichen vollauf berechtigt[1]), nur mit äußerster Zurückhaltung anwendbar ist.

Hat man z. B. in einer großen Reihe von Beobachtungen verschiedene Stellungen einer Masse beobachtet, so kann man durch Verbindung aller dieser Punkte mittels einer Kurve die Bewegungslinie des Körpers herstellen. Es werden sich auch nicht zwei Physiker finden, welche genau die gleiche Kurve beschreiben. Sie werden aber alle eine große Regelmäßigkeit als sicher voraussetzen, denn ‚sie wissen von vornherein, daß das gesuchte Gesetz nicht allzu verwickelt sein kann'[2]).

Die Entwicklung und Bewegung sozialer Erscheinungen, z. B. eines Verfassungsorganismus ist dagegen nur in beschränkter Weise an ein solches Gesetz der Einfachheit gebunden. Sind die verschiedenen, ausdrücklich in den Quellen enthaltenen Phasen der Entwicklung zeitlich einander nahe, und zeigt sich keine Spur eines sprunghaften gewaltsamen Überganges, so wird man allerdings eine ruhige allmählige Entwicklung oder Entfaltung annehmen, man muß aber jede einzelne Phase individuell behandeln und darf kein allgemeines Gesetz der Entwicklung aufstellen, bevor man es Phase um Phase nachgewiesen hat.

---

matique: (cf. oben I. 1—29); und dazu: G. Hahn, L'Induction probable; Revue des QQ. scientif. XLIX. 1901. p. 165—201.

[1]) Poincaré, Relations p. 5. Vgl. auch von dems. Verf. Électricité et optique I, p. IX—XV.

[2]) Poincaré, Relations a. a. O.

Digitized by Google

Liegen aber die einzelnen Durchbruchspunkte der Entwicklung in den Quellen zeitlich weit auseinander, so wird man sich angelegentlich in acht nehmen müssen, sie durch möglichst einfache Kombinationen mit einander in Berührung zu bringen. Eine überaus verwickelte, winklige, labyrinthische Entwicklung ist gerade so wahrscheinlich.

Muß man demnach an die in der Geschichte zur Anwendung kommenden Hypothesen besonders strenge Anforderungen stellen, so wird man vor allem jene Vorsichtsmaßregeln fordern, welche schon in den Naturwissenschaften unabweisbar sind.

Kann eine Annahme nur an einer verhältnismäßig geringen Zahl von Erscheinungen geprüft werden, so dürfen doch wenigstens diese Tatsachen nicht zufällig oder durch Wahl gerade solche Typen darstellen, welche der Hypothese aus irgend einem Umstand besonders günstig sind. In diesem Fall wäre die Wahrscheinlichkeit für die Bewahrheitung der Annahme sehr klein.

Unter allen Umständen muß man aber bei Prüfung und Bewahrheitung der Hypothese ein Verfahren beobachten, das jenem analog ist, welches Stuart Mill in seinen Methods of induction sehr glücklich vorgezeichnet hat[1]). Natürlich wird man die Regeln Mills auf die historische Induktion erst anzuwenden haben. Die Hauptsache wird darin bestehen, daß man zunächst jede Tatsache einzeln, sodann alle zusammen mit der Hypothese, welche zur einheitlichen Erklärung dienen soll, gleichsam konfrontiert, um zu sehen, ob die Hypothese überhaupt Aussicht auf Bewahrheitung hat. Sodann wird man jene Details der Tatsachen, welche die Hypothese zu rechtfertigen scheinen, im Lichte anderer möglichen Erklärungen betrachten, und diese einzeln auszuschließen suchen. Einige Hülfsmittel dieser Untersuchung werden am Schluß unseres nächsten Abschnittes über die Vergleichung angedeutet. Weitere Ausführungen der Methode, welche hierbei zur Anwendung kommt, müssen wir uns versagen.

Diese elementaren Bemerkungen über die Verwendbarkeit und methodische Anwendung der Hypothese, Bemerkungen, welche wir aus der Natur der Hypothese und der Natur der Wissensgebiete, denen

---

[1]) St. Mill, System der Logik III. 8 Gomperz II. S. 86 ff.: Trotz der Kritik, welche bedeutende Gelehrte, z. B. Sigwart an diesen Methoden Mills geübt haben, wird man an ihnen festhalten können und müssen; sie sind allerdings zunächst Methoden der Erfahrung, und nicht Methoden einer direkten, vollgültigen Induktion.

Digitized by Google

sie hülfreich zur Hand ist, geschöpft haben, mußten gemacht werden, weil sie bei den meisten Hypothesen, welche zum Aufbau der urchristlichen Verfassung verwendet wurden, nicht beobachtet sind.

Wir haben früher den Nachweis erbracht[1]), daß alle Hypothesen von einer ursprünglichen rein charismatischen und einer rein demokratischen Organisation der Urgemeinden sich in ihrem Anfangsstadium auf eine geringe Zahl zweifelhafter Textinterpretationen stützen und in ihrem Ausbau in der Gestalt der Tatsächlichkeit auftreten und damit die große Masse zweifelhafter oder widersprechender Texte vergewaltigen. Sie gehören in ihrem Anfangsstadium zu der oben geschilderten Klasse der indifferenten Hypothesen, stützen sich außerdem auf gewisse, eigens zu dem Zweck ausgewählte, dem gewollten Resultat möglichst günstige Typen und gebärden sich alsbald als Ergebnisse einer aus dem ganzen Nachrichtenvermächtnis geschöpften vollkommenen Induktion, deren Herrschaftsgelüsten sich die ganze große klare Masse der unliebsamen Texte als quantité négligeable gehorsam fügen müssen.

‚Die Hypothese', so schreibt P. de Smedt mit vollem Recht, ‚ist zweifellos ein wirksames aber auch ein überaus zartes Werkzeug. Nur Hände, welche in hohem Grade, ja ungewöhnlich geschickt sind, dürfen es gebrauchen; zwischen ungelenken oder auch nur mäßig geübten Fingern zerbricht es oder liefert zweifelhafte, nichtssagende Ergebnisse'[2]).

---

[1]) Zeitschr. f. kathol. Theologie XXVII (1903) S. 62 ff. u. S. 181 ff.

[2]) Principes de la critique historique, S. 243 f.

Digitized by Google

Zur Hierarchie des ‚Hirten'.

Von **Emil Dorsch** S. J.

In dem Werke ‚Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten' werden wir von Prof. Ad. Harnack über die hierarchischen Anschauungen Hermas, des Verfassers des Hirten, auf die folgende Weise unterrichtet:

‚Was den Hirten betrifft, so ist zunächst die auffallendste Beobachtung, welche er bietet, die, daß die Propheten in seinem Buche, so oft Klassen von Predigern und Hütern in der Christenheit aufgezählt werden, ungenannt bleiben. Infolge hievon stehen die ἀπόστολοι und διδάσκαλοι regelmäßig zusammen. Da Hermas selbst als Prophet auftritt, da sein Buch einen großen Abschnitt (Mand. XI) umfaßt, in welchem ausführlich von den falschen und von den wahren Propheten gehandelt wird, da endlich die Wirksamkeit des wahren Propheten im „Hirten" nachdrücklicher als in irgend einem andern urchristlichen Buche betont und als eine universale vorausgesetzt wird, so muß die Nichterwähnung des Propheten in der „Hierarchie" des Hirten als eine absichtliche aufgefaßt werden. Hermas überging die Propheten, weil er sich selbst zu ihnen rechnete. Ist das wahrscheinlich — und ich wüßte nicht, wie man diesem Schlusse entgehen könnte — so haben wir ein Recht, überall da, wo er „Apostel und Lehrer" zusammen nennt, „Propheten" zu supplieren und so indirekt auch von Hermas die Trias „Apostel, Propheten, Lehrer" bezeugt sein zu lassen. Dann aber steht die Auffassung, welche der Hirte in der 9. similitudo kundgethan hat, in genauer Parallele zu der des Verfassers der Didache. Die Apostel, (Propheten) und Lehrer sind die von Gott gesetzten, das geistliche Leben der Gemeinden be-

Digitized by Google

gründenden Prediger, und an ſie ſchließen ſich erſt (ſ. c. 25—27) die Epiſkopen und Diakonen[1]). Dagegen Vis. III, 5, 1 hat der Verfaſſer die Reihenfolge geändert. Er ſchreibt: οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λευκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοι εἰσιν οἱ ἀπόστολοι (ſuppl.: — nach der Meinung H.s — καὶ προφῆται) καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες. Auch nach dem Verfaſſer der Didache ſind die ἐπίσκοποι und διάκονοι den ἀπόστολοι, προφῆται, διδάσκαλοι anzureihen; der Unterſchied aber beſteht hier darin, daß Hermas die Epiſkopen — wie der Verfaſſer des Epheſerbriefes die ποιμένες — den Lehrern vorangeſtellt hat[2]). Aus welchem Grunde dies geſchehen iſt, wiſſen wir nicht; wir können nur konſtatieren, daß auch hier die faktiſche Organiſation der Einzelgemeinde bereits die Auffaſſung von der Organiſation der Geſammtkirche, welche Hermas mit dem Verfaſſer der Didache teilt, modifiziert hat.“

Alſo eine alte Quellenſchrift der Apoſtelgeſchichte, Paulus, Hermas und der Verfaſſer der Didache bezeugen es, daß in den älteſten chriſtlichen Gemeinden die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ den höchſten Rang einnahmen, und daß ſie in Apoſtel, Propheten und Lehrer zerfielen‘.

---

[1]) H. bemerkt hiezu: ‚Die Reihenfolge der letzteren iſt c. 26. 27 invertiert infolge eines dem Gleichniſſe entnommenen Geſichtspunktes; die richtige Reihenfolge ſ. Vis. III, 5, 1‘ — die richtige, ſagt H.; beſſer würde man ſagen: die einzige vollſtändige und ordnungsmäßige Aufzählung findet ſich dort; denn von einer beabſichtigten Aneinanderreihung, welche etwa die Rangordnung der aufgezählten Glieder im Auge hätte, wie dies H. S. 251 Note 6 vorausſetzt, kann doch wohl Sim. IX c. 26 f. nicht die Rede ſein. Demgemäß iſt auch der im Texte bei H. folgende Satz zum mindeſten irreführend, da von einer Änderung der Reihenfolge nicht die Rede ſein kann, wo nur eine einzige Aufzählung ſtatthat.

[2]) So ſicher iſt es jedenfalls nicht, daß die ἐπίσκοποι und διάκονοι nach der Didache der vorgenannten Trias einfachhin anzureihen ſind; es ſteht dort c. 15 nur geſagt: daß Biſchöfe und Diakone den Dienſt der Propheten und Lehrer in den Gemeinden haben, und deshalb auf die gleiche Weiſe wie ſie zu achten ſeien — ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων· μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Da nach dieſer Bemerkung recht wohl die Biſchöfe in die Stelle der Propheten, die Diakone in die der Lehrer einzureihen wären, ſo konnte auch nach der Didache ſehr wahrſcheinlich die Rangordnung, wie beim Hirten und im Epheſierbriefe ſich darſtellen: Propheten, Biſchöfe, Lehrer, Diakone.

Digitized by Google

Ich habe die ganze Stelle ausführlich zitiert: sie bildet den Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung; sie ist aber auch in sich in mehr als einer Beziehung merkwürdig. Merkwürdig ist schon die Art der Beweisführung, durch welche H. sich einredet, daß Hermas die Apostel und die Propheten noch als Glieder der kirchlichen Hierarchie gekannt, diese letzteren aber aus Bescheidenheit bei Aufzählung der Hierarchen übergangen habe; merkwürdig ist die mehr als kühne Art, das gewonnene Resultat gleich auszunützen und zu verwerten; merkwürdig ist die ganze Stelle, weil wir in ihr ein typisches und ganz charakteristisches Beispiel vor uns haben, wie man aus nichts etwas machen und Träume und Phantasien als Wissenschaft verkaufen kann, wenn man nur ‚voraussetzungslos' genug ist.

‚Da Hermas selbst als Prophet auftritt — so hörten wir H. argumentieren — da sein Buch einen großen Abschnitt umfaßt, in welchem ausführlich von den ... Propheten gehandelt wird, da endlich die Wirksamkeit des wahren Propheten im Hirten nachdrücklicher als in irgendeinem anderen urchristlichen Buche betont und als eine universale vorausgesetzt wird, so muß die Nichterwähnung des Propheten in der „Hierarchie" des Hirten als eine absichtliche aufgefaßt werden. Hermas überging die Propheten, weil er sich selbst zu ihnen rechnete'. Hermas tritt selbst als Prophet auf — handelt von ihnen in einem eigenen großen Abschnitt seiner Schrift — betont ihre Wirksamkeit und setzt sie als universale voraus: er kennt also die Propheten und ihre Bedeutung; zählt er sie dennoch nicht mit unter den Hierarchen, so mußte er dafür seinen Grund haben: es mußte mit Absicht geschehen sein. Aber welches mochte wohl diese Absicht gewesen sein? man sollte meinen, sie sei unschwer zu erraten: die Hierarchie zur Zeit des Hermas kennt eben keine Propheten mehr als Mitglieder und Hermas gab der Wahrheit die Ehre. Anders jedoch belehrt uns H.: Hermas, so läßt er uns glauben, wollte nicht hervortreten; die ganze Welt wußte es und, wenn sie es nicht wußte, mußte sie es aus den Offenbarungen, welche er ihr schenkte, erfahren, daß er ein Prophet sei; hätte er nun vom Propheten in der Hierarchie gesprochen, so erschien er selbst unter die Hierarchen eingereiht, und das suchte er zu vermeiden. Die Bescheidenheit des Hermas, sein anspruchsloses Wesen war also nach H. der letzte Grund, warum er nicht etwa bloß sich selbst, sondern eine ganze Kategorie bei der Aufzählung der Hierarchen überging und verschwieg.

Digitized by Google

Zunächst übertreibt nun H. die Bedeutung seiner Beweisführung nicht gar sehr; auf Grund derselben ist ihm die Zeugenschaft des Hirten für die Propheten als Hierarchen der Kirche nur wahrscheinlich; aber dabei bleibt er nicht stehen: mit Zuhilfenahme einer banalen Phrase erhebt er die ‚Wahrscheinlichkeit' zur Gewißheit: ‚ist das wahrscheinlich', so fährt er fort ‚— und ich wüßte nicht, wie man diesem Schlusse entgehen könnte — so haben wir ein Recht, überall da, wo er „Apostel und Lehrer" zusammen nennt, „Propheten" zu supplieren und so indirekt auch von Hermas die Trias „Apostel, Propheten, Lehrer" bezeugt sein zu lassen'. Und H. weiß die Frucht seiner scharfsinnigen Argumentation trefflich auszunützen: die von ihm gemachte Errungenschaft figuriert alsogleich als feststehende Tatsache[1]), auf welche sich wieder neue Deduktionen aufbauen.

Harnack behauptet also, und er will es bewiesen haben: die Hierarchie der Kirche, zu welcher Hermas selbst gehört, bestand noch aus Aposteln, Propheten und Lehrern: ‚sie sind die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ und nehmen als solche den höchsten Rang ein'. Ist dem nun wirklich so? ist es wahr, daß noch zur Zeit des Hermas Apostel mitzählen als Glieder der Hierarchie — und daß noch Propheten als solche und unter ihnen Hermas einen hierarchischen Rang einnehmen, wenngleich dieser aus lauter Bescheidenheit um seinetwillen bei der Aufzählung diese ganze Klasse verschweigt? Ich muß gestehen, H.s Argumentation hat mich wohl überrascht, überzeugt hat sie mich nicht; bei einer näheren Prüfung und Untersuchung der Sache aber dürfte man leicht die Überzeugung gewinnen, daß beide Thesen unhaltbar sind. Die Hierarchie im Sinne und zur Zeit des Hermas kennt weder Apostel noch Propheten; sie setzt sich lediglich zusammen aus Bischöfen, Lehrer und Diakonen; in ihren Reihen haben wir auch die πρεσβύτεροι zu suchen, welche der Kirche vorstehen und die ersten Sitze innehaben (οἱ προηγούμενοι καὶ οἱ πρωτοκαθεδρῖται τῆς ἐκκλησίας — οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τ. ἐκκλ.; Vis II, 4, 3; Vis III, 9, 7 coll. III, 1, 8), — die ‚Hirten', denen es obliegt, durch Unterricht und Zucht die Kirche Christi zusammenzuhalten (Sim. IX, 31, 5 f. coll. Vis III, 9, 10).

[1]) Vgl. S. 248, 1. Abs. (2. Absatz der von mir oben zitierten Stelle); S. 251 Fußnoten 5 und 6.

Digitized by Google

I.

Beginnen wir unsere Untersuchung mit den Aposteln. Man braucht sich nicht gar viel in der altchristlichen Literatur umgeschaut zu haben, um das Unwahrscheinliche herauszufühlen, das sich in der kurzen Ausführung Harnacks breit macht, es sei denn, daß man sich entschlösse, das Schriftstück des Hermas zeitlich weit in die Anfänge des Christentums hinaufzurücken, allzuweit, als daß man es noch rechtfertigen könnte. Alle uns überlieferten Quellen aus jener Zeit, welcher der Hirte zuzuweisen ist, kennen die Apostel nur als ein vergangenes, heiliges Geschlecht.

Die Apostellehre mag wohl noch als Dokument gelten, in welchem Apostel als eine Klasse von Predigern mit hierarchischer Bedeutung als zeitgenössisch eingeführt werden.

Ob dies aber Apostel im weiteren Sinne waren, ist vielleicht wahrscheinlich, aber durchaus nicht sicher; das Argument, welches H. an erster Stelle für diese Annahme bringt, kann doch höchstens erheiternd wirken: ‚Die Didache — so meint er — will zwar selbst, wie die Aufschrift lehrt, eine διδαχὴ κυρίου τῶν ιβ' ἀποστόλων sein, aber eben diese Aufschrift deutet bereits durch die Hinzufügung der Zahl an, daß das Buch noch andere Apostel kennt' (S. 236 N. 7). Die Schlußfolgerung ließe sich irgendwie anhören, wenn bei δώδεκα der Artikel fehlte; da dieser aber dabei steht, ist sie unerträglich. Wer wollte auch, wenn er bei Thukydides I, 126 den Satz liest: τότε τὰ πολλὰ τῶν πολιτικῶν οἱ ἐννέα ἄρχοντες ἔπρασσον, daraus daß zu ἄρχοντες die Zahl zugesetzt ist, schließen: also hat es damals mehr als neun oder noch andere Archonten gegeben? Oder dürfte einer, wenn er im Barnabasbrief 4, 8 liest: Μωυσῆς ... ἔριψεν τὰς δύο πλάκας ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ, auch schließen: also hat Barnabas oder, wer sonst der Schreiber dieses Briefes war, noch andere Gesetztafeln außer diesen beiden gekannt? Die Tatsachen zeigen, daß eine derartige Beweisführung verfehlt ist, auch dem, der nicht schon im vornherein von ihrer Unzulänglichkeit überzeugt ist. — Was aber c. 11, 3—6 gesagt wird, erweckt zwar für den ersten Augenblick den Gedanken, als ob von Aposteln auch in einem weiteren Sinne die Rede sei; bei näherem Zuschauen jedoch kann man die Stelle recht wohl verstehen, als ob sie nur wahre und eigentliche Apostel im Auge habe, ja gerade unter dieser Interpretation wird sie erst recht verständlich. Dagegen ließe sich auch nicht mit Sicherheit geltend machen, daß die Schrift erst in der nachapostolischen Zeit geschrieben sei, da sie sich ja wenigstens als von den Aposteln selbst verfaßt ausgibt. Sicher übertreibt H., wenn er sagt: ‚es handelt .. c. 11, 3–6 ausschließlich von Aposteln im weiteren Sinn'.

Digitized by Google

Aus den beiden Stellen aber, an welchen der Barnabas-Brief, sei es ausdrücklich sei es andeutungsweise, von den Aposteln spricht, geht doch wohl klar genug hervor, daß schon der Verfasser dieses Briefes lediglich Apostel im eigentlichen Sinne kennt. An der ersten Stelle c. 5, 9 will Barnabas darüber belehren, warum Christus, da er doch der Herr der ganzen Welt ist, durch Menschenhände leiden wollte. Die Propheten (οἱ προφῆται), sagt er, haben' dies so vorausgesagt; und so wollte Christus zwar leiden, um den Tod zu zerstören, aber auch zugleich durch seine Auferstehung und Wunderwerke (τηλικαῦτα τέρατα καὶ σημεῖα ποιῶν) zeigen, daß er der Richter der Welt ist, wenngleich es die Juden nicht erkennen wollten. Erst als er sich seine Apostel (τοὺς ἰδίους ἀποστόλους) wählte, die nicht nur wie die Propheten irgendwie auf ihn hinwiesen, nicht nur durch wunderbare Taten seine Würde zu verstehen gaben, sondern bereits die ganze frohe Botschaft von ihm verkünden sollten, hat er es kund gemacht, daß er der Sohn Gottes sei; denn diese sprachen diese Wahrheit nunmehr klar und deutlich aus, nicht wie vorher die Propheten nur andeutungsweise[1]). Zugleich wollte Christus zeigen, wie er gekommen, gerade die Sünder zu rufen, indem er zu diesen seinen eigenen Aposteln gerade Sünder machte (ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους). — Es ist klar, daß hier die Apostel in ihrer Berufstätigkeit den Propheten gegenübergestellt sind; jene prophezeiten nur von ihm (εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν), diese aber sollten durch die Verkündigung des Evangeliums selbst es kund machen, daß er der Sohn Gottes sei. Wie nun Barnabas von den Propheten schlechthin redet, so müssen wir auch annehmen, daß er von den Aposteln schlechthin rede, nicht von einer gewissen Gattung derselben. Daß dies aber nur die eigentlichen 12 Urapostel waren, erfahren wir aus c. 8, 3: wieder spricht er dort von jenen, welchen Jesus die Vollmacht gegeben hat, das Evangelium zu verkünden (οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν . . . εἰς τὸ κηρύσσειν) ganz wie er c. 5, 9 von jenen redete, die vom Herrn bestimmt waren, die frohe Botschaft hinauszutragen (τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ) und hier fügt er ausdrücklich hinzu, daß es zwölfe seien.

[1]) Man vergleiche hiezu Justin dial. c. Tryph. c. 76: εἰ γὰρ διὰ τῶν προφητῶν παρακεκαλυμμένως κεκήρυκτο παθητὸς γενησόμενος ὁ Χριστὸς καὶ μετὰ ταῦτα πάντων κυριεύσων, ἀλλ' οὐν γε ὑπ' οὐδενὸς τοεῖσθαι ἐδύνατο, μέχρις αὐτὸς ἔπεισε τοὺς ἀποστόλους ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα κεκηρῦχθαι διαῤῥήδην (Migne P. G. 6, 653); dazu auch ebenda c. 90 (P. G. 6, 689); ähnlich drückt sich auch Klemens v. Alex. aus, wenn er sagt Coh. ad g. c. 1: εἷς καὶ αὐτὸς ἐπίκουρος καὶ βοηθὸς ἡμῖν ὁ Κύριος, προσμηνύων ἀρχῆθεν προφητικῶς, νῦν δὲ ἤδη καὶ ἐναργῶς εἰς σωτηρίαν παρακαλῶν (M. P. G. 8, 64).

Digitized by Google

Aber H. ist nie verlegen; wie er in der Didache durch den Zusatz der Zahl δώδεκα, so sucht er sich hier durch das Wörtchen ἴδιοι zu helfen: ‚der Barnabasbrief spricht c. 5, 9 von der Erwählung der ἴδιοι ἀπόστολοι durch den Herrn, scheint also noch andere Apostel zu kennen'. Wie dieses Argument etwas beweisen soll, ist mir ein Rätsel; es müßte denn sein, daß man ἴδιοι mit ‚eigentlich' übersetze, was wenig sinnentsprechend wäre und, weil es sicher nicht die nächste Bedeutung von ἴδιος ist, jedenfalls bewiesen werden müßte, umso mehr, als die Grundbedeutung des Wortes[1]), welche eigen ist, einen ganz vortrefflichen Sinn gibt. Wenn man Röm. 8, 32 liest: ὃς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο κτλ. oder im ‚Hirten' den Satz findet: πονηρὰ γὰρ ἡ βουλὴ αὕτη, ἵνα δοῦλος κύριον ἴδιον ἀρνήσηται (Sim. IX, 28, 4), so drängt sich die verschärfte Possessivbedeutung des Wortes ἴδιος förmlich auf; ganz ähnlich nun wird hier gesagt, daß Christus um seiner Vorliebe zu den Sündern Ausdruck zu verleihen, seine eigenen Apostel (τοὺς ἰδίους ἀποστόλους) aus ihrer Mitte genommen habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach aber bedeutet ἴδιοι überhaupt nichts anderes als das einfache Possessivpronomen; und dies nicht bloß bei geistlich-kirchlichen Schriftstellern — vgl. z. B. nur den Brief des hl. Ignatius an die Eph. 4, 1: πάντα γάρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδε. σπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν . . δεῖ ἡμᾶς δέχεσθαι, oder den Brief an Diognet 9, 3: αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, oder den Hirten Mand. II, 4 col. Did. 1, 5; Sim. VIII, 11, 2; Sim. IX, 4, 7: ἰδόντες οἱ ἐξ ἄνδρες τοὺς λίθους τοὺς ἀπρεπεῖς ἐν τῇ οἰκοδομῇ, ἐκ ε λευσαν αὐτοὺς ἀπενεχθῆναι κάτω εἰς τὸν ἴδιον τόπον, ὅθεν ἠνέχθησαν etc. und den griechischen Text des neuen Testaments durchgängig (Grimm Lex. Gr.-lat. in N. T.) — sondern auch im Profangriechischen jener Zeit, wie denn auch die alte lateinische Übersetzung in der Ausgabe von Gebhardt-Harnack in der Tat ἴδιος schlechthin mit suus übersetzt.

Klemens ferner, der Papst, an welchen Hermas gewiesen zu sein vorgibt, Ignatius, Polykarp kennen alle nur Apostel im eigentlichen Sinn; im gegenteiligen Sinn kann auch die geheime Offenbarung nicht geltend gemacht werden, man wäre denn mit einem Argument zufrieden wie es Harnack S. 235 (4) vorbringt: ‚in der Johannes-Apokalypse wird von solchen gesprochen (2, 2), die sich selbst Apostel nennen und es nicht sind; vorausgesetzt also ist, daß sie es sein könnten; man sieht, daß der Verfasser den weiteren (ursprünglichen) Apostelbegriff befolgt'. So gut gefällt dies Argument dem Berliner Gelehrten, daß er es gleich auf der folgenden Seite bezüglich des hl. Ignatius in ganz ähnlicher Form wiederholt: ‚Ignatius — so lesen wir dort in der 3. Fußnote — lehnt an mehreren Stellen die apostolische Würde von sich ab: das ist immerhin ein Beweis (!) dafür, daß die Möglichkeit bestand, ein Nicht-Urapostel

[1]) Vgl. Fr. Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch[2] S. 172 f.

Digitized by Google

könne doch ein Apostel sein'. Solche Argumente bedürfen keiner Widerlegung; man könnte ebenso wohl aus den Worten Johannes des Täufers: οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός schließen, daß auch er hätte der Messias sein können, daß es also zwei oder mehrere Messias hätte geben können, oder daraus, daß Paulus und Barnabas sich (Apg. 14, 13) dagegen verwahrten, daß sie Götter seien, folgern: also ‚bestand die Möglichkeit, daß sie es sein konnten'.

Scheinbar steht dem, was hier ausgeführt worden ist, entgegen, daß auch noch spätere Schriftsteller, wie Iren. II, 21, 1 und Tertull. adv. Marc. 4, 24, die Zahl der Apostel weit über die zwölfe hinaus ausdehnen, ja Eusebius H. E. I, 12 noch redet von ‚sehr vielen' Aposteln außer den Zwölfen. Jedoch ist hiezu zu bemerken, daß auch diese Autoren ein Mehr von Aposteln über die Zwölfzahl hinaus nur anerkennen für die erste Zeit des Christentums, indem sie gewöhnlich die 70 von Christus den Aposteln beigegebenen Jünger mit diesem Ehrentitel belegen, aller Wahrscheinlichkeit nach deshalb, weil, wenngleich in der hl. Schrift der Name Apostel für diese 70 nicht vorkommt, daselbst doch gesagt wird, daß Christus auch diese ausgesandt habe, ähnlich wie die Apostel — μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος καὶ ἑτέρους ἑβδομήκοντα δύο καὶ ἀπέστειλεν αὐτούς; Lc. 10, 1.

Im übrigen ist es durchaus nicht so ausgemacht, was Irenäus und Tertullian sich unter diesem Ausdruck bezüglich der 70 vorgestellt haben. Irenäus hält sich ganz an den Wortlaut des Evangeliums und sagt nur, daß ‚unser Herr 70 andere vor sich her entsendet habe'; ausdrücklich nennt er dieselben keineswegs Apostel. Der Zusammenhang der Stelle legt es nahe, daß er bei ihnen überhaupt nicht an eine Apostelwürde gedacht hat, und wir werden in dieser Meinung bestärkt dadurch, daß dieser Autor Apostel nie in einem andern Sinne versteht als nur von den Zwölfen. — Tertullian fügt im Zitat das Wort Apostel ausdrücklich hinzu: allegit — sagt er — et alios septuaginta *apostolos* super duodecim; ob er aber bei diesem Zitat an eine eigene Klasse von Aposteln gedacht hat, läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten: auch er kennt sonst nie andere Apostel als die ureigentlichsten, von den 70 aber gilt aller Wahrscheinlichkeit nach, was derselbe Tertullian in dem nämlichen Buche c. 2 sagt: Lucas *non apostolus*, sed apostolicus.

Auf jeden Fall bleibt es wahr, daß diese Schriftsteller, sollten sie auch noch Apostel außer den Zwölfen anerkennen, dieses nicht mehr für die Zeit tun, um welche es sich für uns handelt; eine nähere Untersuchung in dieser Frage dürfte auch für sie nichts anderes

Digitized by Google

ergeben, als was Origenes zum Ausdruck gebracht, wo er schreibt: ὁ Ἰησοῦς πέμπει οὐ μόνον ἁγίους, ἀλλὰ καὶ ἁγίους καὶ ἀγγέλους· καὶ πέμπει μὲν τοὺς διὰ τὸ ἀποστέλλεσθαι ὑπ' αὐτοῦ ἀποστόλους ὀνομαζομένους. Ἤδη δὲ τούτων οἱ μὲν ἄνθρωποί εἰσιν, οἱ δὲ δυνάμεις κρείττους· οὐ γὰρ ἁμαρτησόμεθα τὸ ‚ἀπόστολος' ὄνομα τάσσοντες καὶ περὶ τούτων, περὶ ὧν γέγραπται· πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα κτλ.'[1]), an welcher Stelle er außer andern sogar neben den Propheten des A. T. die Engel des Himmels unter die Apostel versetzt; davon sagt aber Origenes selbst später an derselben Stelle mit ausdrücklichen Worten: ὅσους ἐνδέχεται πέμπεσθαι ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὀνομάζει ἀποστόλους, κἂν μὴ ὡς εἰρήκαμεν τοιοῦτοι ὦσιν. Also hätten wir es hier mit Aposteln zu tun, die man etwa so nennen könnte nach dem, was mit ihnen geschehen, wenngleich sie faktisch keinen Anspruch auf diesen Titel haben; wie leicht dieselben Anschauungen bei Tertullian und Irenäus gefunden werden können, ist aus dem Gesagten klar. Eusebius aber hat für unsere Frage keine weitere Bedeutung als die Belege hätten, die er uns anführen könnte, ganz abgesehen davon, daß auch bei ihm zu erklären wäre, was er sich unter den ‚sehr vielen' Aposteln vorgestellt hat, wenn er von ihnen sagt, daß sie ἀπόστολοι κατὰ μίμησιν (a. a. O.) gewesen seien.

Auch das finden wir, wie hin und wieder in späterer Zeit noch einzelne nachapostolische Männer Apostel genannt werden: so wird der römische Klemens vom gleichnamigen Alexandriner so genannt (Strom. IV, 17, M. P. G. 8, 1312); so wird der hl. Timotheus in seinem Martyrium, welches, freilich fälschlich, dem Bischof Polykrates zugeschrieben wird, genannt **sanctissimus apostolus et patriarcha**, so wird sogar auch ein Weib, die hl. Thekla, mit diesem Namen geehrt. — Das sind jedoch sehr vereinzelte Stimmen und in einer Zeit, da der Terminus Apostel schon fixiert war, dürfen wir hierin kaum etwas anderes finden, als wie wenn auch wir heutzutage noch den hl. Franz Xaver den Apostel von Indien, den hl. Bonifatius den Apostel der Deutschen nennen. Diese Benennung hat ihren Grund lediglich in der Bedeutung jener Männer für die Missionierung gewisser Gegenden, in einer Ähnlichkeit des Wirkungskreises oder

[1]) Com. in Joa. t. XXXII, 10 (M. P. G. 14, 785).

Digitized by Google

ſonſtiger Beziehungen zu den Apoſteln; ähnlich, wie auch Polykarp im Schreiben ſeiner Gemeinde διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικός genannt wird. Bezüglich des hl. Timotheus finden wir nicht undeutlich eine Erklärung ſeines Titels als Apoſtel; ſein Martyrium trägt nämlich die Überſchrift: martyrium S. Timothei, *discipuli* quidem S. Pauli *apostoli*, primi autem patriarchae constituti Ephesiorum metropolis (Migne 5, 1363), während es gleich darauf ſpricht vom transitus sancti *apostoli* et primi patriarchae Ephesiorum magnae metropolis Timothei (ebd. n. 2), woraus ſich ziemlich klar ergibt, daß Apoſtel gleichbedeutend mit Apoſtelſchüler ſei[1]). Daß wir nicht an Apoſtel im Sinne von Hierarchen (ἡγούμενοι) zu denken haben, geht klar ſchon daraus hervor, daß auch Weiber auf die gleiche Weiſe ausgezeichnet erſcheinen, für welche der Beſitz einer derartigen Würde ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt (I Kor. 14, 34; coll. I Tim. 2, 11 f.) Was Klem. Alex. angeht, ſo nennt dieſer nicht bloß den Papſt Klemens, ſondern auch Barnabas ἀπόστολος, den er auf der andern Seite wieder aus der Zahl der Apoſtel (Fragm. bei Euſeb. H. E. II, 1), auch aller Apoſtel (Strom. IV, 15) ausgeſchloſſen hat. Er nennt ihn aber ἀπόστολος im Sinne von ἀποστολικός, und dies deshalb, weil er συνεργός, συγκηρύξας τῷ Ἀποστόλῳ (Strom. II, 20; V, 10) war und unter die Zahl der 70 gehörte, unter welcher Rückſicht auch aller Wahrſcheinlichkeit nach Nikolaus (Strom. II, 20) ἀνὴρ ἀποστολικός genannt wird; etwas analoges mag auch für den Römer Klemens gelten.

In einer Zeit nun, da ſich der Apoſtelbegriff in der Kirche bereits derartig verengert hatte, ſchrieb Hermas ſeine Aufforderungen zur Buße nieder, aus einer Gegend, in welcher Klemens herrſchte, mit dem Auftrage, ſeine Schrift dieſem zu unterbreiten; da iſt es im vornherein unwahrſcheinlich, daß er betreffs der Apoſtel anderer Anſicht geweſen als dieſer römiſche Biſchof (ſ. oben S. 256). Doch gibt uns Hermas auch ſelbſt noch nähere Aufſchlüſſe darüber, was

[1]) Vgl. hiezu auch die Märtyrer-Akten des hl. Ignatius I, 1, welche dasſelbe nahelegen, wenn ſie dieſem Biſchof den ehrenden Zuſatz beilegen: ὁ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου μαθητής, ἀνὴρ ἐν τοῖς πᾶσιν ἀποστολικός. — Mehreres hierüber bei Wilh. Seufert, Der Urſprung und die Bedeutung des Apoſtolates in der chriſtl. Kirche ꝛc. (Leiden, 1887) S. 137 f.

Digitized by Google

er unter Apostel verstand; geht es aus seinem Schriftstück ja ganz klar hervor, daß er nur Urapostel im Auge hat, wenn er von den Aposteln spricht. H. freilich ist auch hierin wieder anderer Ansicht: ‚Die Stelle Simil. IX, 17, 1 — führt er auf S. 236 (7) aus — läßt es zweifelhaft, ob Hermas unter den Aposteln die Zwölfe oder einen weiteren Kreis verstanden hat. Allein die vier übrigen Stellen, an denen in dem Buche Apostel vorkommen (Vis. III, 5, 1; Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2) machen es ganz deutlich, daß der Verfasser ausschließlich einen weiteren, wenn auch, wie es scheint, festen Kreis im Auge hat und den Zwölfen dabei keine besondere Beachtung schenkt'. Aber wie sollen es uns jene vier Stellen ‚ganz deutlich' machen, daß von Aposteln im weiteren Sinn im Buche die Rede sei? Es wäre doch wahrlich genug gesagt, daß man auf Grund dieser Stellen, wenn man sie nur in sich betrachtet, unsere Frage vielleicht keiner entgültigen Entscheidung zuführen könnte; in der Tat enthält Vis. III, 5, 1 eine schlichte Aufzählung jener, welche als Grundsteine und Halt (λίθοι τετράγωνοι καὶ συμφωνοῦντες) der Kirche in dem fest gefügten Unterbau des Turmes vorgebildet sind; darunter werden auch ἀπόστολοι genannt; in welcher Bedeutung diese hier zu verstehen sind, kann aus diesem Texte allein mit Sicherheit nicht entnommen werden, obwohl es an sich wahrscheinlich ist, daß in einem solchen Zusammenhang die eigentlichen Urapostel eine besondere Beachtung verdienen (vgl. Offb. 21, 14); etwas Ähnliches gilt von den drei übrigen Stellen, wo die Apostel mit den Lehrern zusammengestellt werden.

Anders verhält es sich mit Sim. IX, 17, 1: diese Stelle läßt uns nicht mehr zweifeln daran, daß dort von den eigentlichen Urapposteln die Rede sei, den zwölfen. ‚Herr, von den Bergen künde mir', so bittet Hermas seinen Lehrmeister, ‚warum sie so verschieden sind an Gestalt!' Und er erhält zur Antwort: ‚Höre! diese zwölf Berge sind die zwölf Stämme, welche den gesamten Erdkreis bewohnen, in diesen ward der Sohn Gottes verkündet durch die Apostel (διὰ τῶν ἀποστόλων); . . die zwölf Stämme aber, das sind zwölf Völker'. Es muß jedenfalls auffallen, daß hier von einer Zwölfteilung der ganzen Erde und ihrer Bewohner die Rede ist. War es etwa ein Theorem der damaligen Zeit, daß die Welt nur 12 Nationen kenne? Aber weit mehr galt damals die Meinung von 70 (72) Völkern der Erde, in welcher unter Christen und Juden jener

Digitized by Google

Tage nahezu Übereinstimmung herrschte[1]). Vielleicht wird man sagen, das sei geschehen mit Bezug auf die 12 Stämme im Volke des alten Bundes; aber auch dieses verdankte die Zwölfteilung der Zwölfzahl seiner Stammesväter. — In den vorhergehenden Kapiteln 15 und 16 war auch die Rede von den Predigern, welche den Namen des Sohnes Gottes verkündigten (κηρύξαντες); dort erscheinen die ἀπόστολοι zugleich mit den διδάσκαλοι, und wo immer sie sonst erscheinen, erscheinen die Lehrer zugleich mit ihnen. Hier c. 17 sind sie auf einmal allein ohne ihre beständige Begleitung erwähnt. Der Grund davon ist offenbar: hier haben sie einen klar ausgedrückten Bezug zu den 12 Völkern der Erde und erscheinen so wie diese in der Zwölfzahl, als die eigentlichen Urapostel.

Zieht man noch in Betracht, was wir aus mehr oder weniger gleichzeitigen Schriftstücken der christlichen Literatur sowohl über die Symbolik der Zwölfzahl der Urapostel im allgemeinen[2]), als auch gerade über diese Beziehung ihrer Zwölfzahl zur Zwölfteilung der Völker liest[3]); — erwägt man auch die zahlreichen Stellen, in welchen stets die 12 Apostel in geschlossener Zahl aufgeführt werden, sobald

[1]) Vgl. Ps.-Klemen. Homil. 18, 4 und Recogn. 2, 42 mit den diesbezüglichen Bemerkungen bei Migne P. G. 2, 407, bezw. 1, 1267.

[2]) So bei Justin dial. c. Tr. c. 42; Iren. a. a. O.; Tert. adv. M. IV, 24; Kl. Al. Str. VI, 11 (M. P. G. 9, 308 f); Klem. hom. II, 23; Rec. IV, 35 f.

[3]) Darüber lesen wir z. B. bei Barnabas 8, 3: οἱ ῥαντίζοντες παῖδες οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμῖν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν . . . ,οἷς ἔδωκεν τοῦ εὐαγγελίου τὴν ἐξουσίαν, οὐσιν δεκαδύο εἰς μαρτύριον τῶν φυλῶν (ὅτι δεκαδύο φυλαὶ τοῦ Ἰσραήλ), εἰς τὸ κηρύσσειν; ebenso bei Irenäus IV, 21, 3: ‚Peregre *nascebantur XII tribus, genus Israel, quoniam et Christus* peregre incipiebat *duodecastylum* firmamentum Ecclesiae generare'; desgl. Irenäusfragment 31 (M. P. G. 7, 1245); — auf die gleiche Weise bei Tertullian adv. Marc. 4, 13: ‚Cur autem duodecim apostolos elegit, et non alium quemlibet numerum? Nae et ex hoc meum Christum interpretari possem, non tantum vocibus prophetarum, sed et argumentis rerum praedicatum? Hujus enim numeri figuras apud creatorem deprehendo: *duodecim* fontes Elim (Num. 33); et *duodecim* gemmas in tunica sacerdotali Aaronis (Exod. 28); et *duodecim* lapides ab Jesu de Jordane electos Jos. 4), et in arcam testamenti conditos. *Totidem* enim apostoli portendebantur; proinde *ut fontes et amnes, rigaturi* aridum retro et desertum a notitia *orbem Nationum*'.

Digitized by Google

es sich um jene handelt, welche die Welt bekehrt[1]), und bedenkt man, wie auch Hermas selbst ein ganz analoges Verhalten diesbezüglich einhält, da er jedesmal, wenn er von κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον spricht, entweder die Apostel von den Lehrern zu trennen weiß (Sim. IX, 25 — davon weiter unten S. 265) oder, wie hier an dieser Stelle c. 17, die Lehrer einfach verschweigt und so diesem Prädikat einen unleugbaren Sonderbezug auf die Apostel allein gibt: so kann man Zahn unmöglich beistimmen, wo er sagt: ‚es sei eine gröbliche Verkehrung seines (d. i. Hermas') Gedankens, wenn man den kürzeren Ausdruck ‚Apostel', welchen er einmal von der geschlossenen Klasse bahnbrechender Missionäre gebraucht, auf eine beliebige andere Zahl zurückführt, als die von Hermas angegebene (d. h. 40)[2]). — Es wäre an Zahn zu beweisen, daß der Ausdruck ‚Apostel' (c. 17) nur ein kürzerer Ausdruck sei für ‚Apostel und Lehrer', wie er es verstehen möchte; denn da Hermas immer und überall eben durch die Zusammenstellung ‚Apostel und Lehrer' die Apostel von den Lehrern unterscheidet, so haben wir kein Recht, hier, wo die Apostel allein genannt sind, dieselben mit dem Begriff Lehrer zu eins zu verschmelzen. — Aus dem Gesagten leuchtet auch ein, wie die Behauptung Zahn's: ‚daß in der symbolischen Beschreibung des Missionsgebietes die Zwölfzahl begegnet, gibt dazu (nämlich die Zahl der Apostel auf 12 herunterzusetzen) auch nicht den Schein des Rechtes'[3]) — unbegründet ist; denn wir fragen unwillkürlich nach dem Grunde dieser ‚symbolischen Beschreibung'; jedes Symbol bezeichnet ja, eben weil es Symbol ist, etwas; hier aber bezeichnet es ganz offenbar die Zwölfteilung zunächst des Arbeitsfeldes und so der Arbeiter; aus diesem Grunde wird eben gleich hinzugefügt: ἐκηρύχθη εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων.

Die Stelle Sim. IX, 17 läßt es also keineswegs zweifelhaft: die Apostel, welche den Sohn Gottes (unter den 12 Völkern) der Welt predigten, das sind jene, von welchen das in Rom heimische Evangelium des hl. Markus berichtet: πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει 16, 15 und gleich darauf V. 20: ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν παν-

[1]) So im Kerygma Petri 1; bei Justin dial. c. Tr. c. 42; Ap. I, 39: Klem. Al. Str. VI, 6 (M. P. G. 9, 269); Paed. X, 8; Tert. de praescr. c. 20.

[2]) Th. Zahn, Der Hirt des Hermas untersucht (Gotha 1868) S. 95; S. 225.

[3]) A. a. O. S. 95.

Digitized by Google

ταχοῦ. Diese Worte waren zu den eigentlichen Aposteln gesprochen; sie meint auch Hermas, wenn er sagt: ἐκηρύχθη εἰς ταύτας (τ. ε. τὰς δώδεκα φυλὰς τὰς κατοικούσας ὅλον τὸν κόσμον) ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων; der Sohn Gottes aber ist, wie wir Sim. IX, 3, 2 belehrt werden, νόμος θεοῦ ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον d. h. das Evangelium.

Diese ἀπόστολοι, von welchen in c. 17 die Rede ist, sind nun augenfällig dieselben, welche c. 16 genannt werden ἀπόστολοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ und c. 15 heißen οἱ ἀπόστολοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Darauf weist die an den drei Stellen angewendete Terminologie hin, welche fast gleichlautend ist, darauf weist uns die Partikel οὖν hin, durch welche der Satz in c. 17, welcher von den Aposteln handelt, eingeleitet wird: ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων — eine Partikel, welche an dieser Stelle schwerlich eine andere Bedeutung hat, als auf eine frühere Behauptung zurückzuweisen und der deutschen Redensart ‚wie gesagt' gleichkommt, es müßte denn sein, daß man in dieser Partikel an dieser Stelle nichts anders finden will als eine sinnlose Anknüpfungspartikel[1]). Die Stellen aber, auf welche wir erinnert werden, sind gerade die erwähnten aus cc. 16 und 15, die Apostel also dieselben hier wie dort. — Im Kapitel 15 werden die Apostel wieder charakterisiert als die unmittelbaren Boten des κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ und c. 16 so eigentlich als die Träger der Verkündigung des Evangeliums hingestellt, daß sie selbst in die Unterwelt hinabsteigen müssen, um den dort der frohen Botschaft harrenden Gerechten früherer Generationen das Siegel zu bringen, in welchem sie lebend emporsteigen und in den Bau der Kirche eingehen sollten. Wer sind diese Prediger des Evangeliums, von denen es wieder (c. 15) heißt: οὗτοι .. πρῶτοι ταῦτα τὰ πνεύματα (— c. 25, 2: παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον —) ἐφόρεσαν καὶ ὅλως ἀπ' ἀλλήλων οὐκ ἀπέστησαν? Da bleibt kein Zweifel, das sind die ersten, welche, ausgerüstet mit der Gabe des Pfingstfestes, auszogen in die Welt, ihr das Wort vom Heiland zu bringen. Es ist wahr, die Apostel erscheinen hier an diesen beiden Stellen mit den Lehrern zusammen;

[1]) In ganz ähnlicher Weise findet sich diese Partikel οὖν auch angewendet Vis. II, 2, 6: ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας, wo es den Leser zurückverweist auf c. 1, 3 desselben Gesichts. — Im übrigen vgl. die griech. Wörterbücher.

Digitized by Google

aber das sind nicht gewöhnliche Lehrer, sondern gleichfalls ganz bevorzugte Prediger οἱ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος[1]) und mit diesen bilden sie eine geschlossene, ziemlich beschränkte Zahl, in welcher neben den Lehrern wohl an sich für nicht mehr als die eigentlichen Apostel Raum bleibt[2]).

Man wird vielleicht geltend machen, daß man betreffs dieser Zahl überhaupt nichts schließen könne, da durch dieselbe jeweils ganze Geschlechter (γενεαὶ ἀνδρῶν δικαίων) zu verstehen seien (c. 15, 4). — Dazu ist zu bemerken, daß zwar ganze Geschlechter gemeint sind, aber als solche nur mittelbar; unmittelbar und zunächst sind unter jenen Zahlen nur die Männer verstanden, durch welche jene Geschlechter gerettet und in den Turm eingeführt wurden. Man erkennt dies irgendwie daraus, daß z. B. die 10 Steine der ersten Generation erst, als sie zusammengefügt wurden zum Fundament des Turmbaus, die ganze Welt erfüllten (Sim. IX, 4, 2: ἡρμόσθησαν οἱ ι' λίθοι καὶ ἐνέπλησαν ὅλην τὴν πέτραν; coll. 2, 1: ἡ δὲ πέτρα ὑψηλοτέρα ἦν τῶν ὀρέων, τετράγωνος, ὥστε δύνασθαι ὅλον τὸν κόσμον χωρῆσαι); — wie dieses geschah, das wird uns bezüglich der 4. Gruppe aber auch ausführlich erzählt, indem von ihr, den Aposteln und Lehrern des Evangeliums, gesagt wird, daß sie ihre Lehre hinaustrugen in die ganze Welt, und uns dann beschrieben wird, wie es unterihrer Predigt geschah, daß sie die ganze Welt erfüllten zu einem einheitlichen festgefügten Aufbau — 17, 4: πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη, καὶ τὰ πνεύματα τῶν παρθένων μετὰ τοῦ ὀνόματος ἐφόρεσαν. Es war dies derselbe Geist der Tugenden, welchen die Apostel und Lehrer, die 40 der vierten Generation, zuerst besaßen und welcher durch sie der ganzen Generation mitgeteilt ward; wenn sie als vierzig zuerst vor den andern ihres Geschlechts bevorzugt erscheinen, so können sie als solche nicht zugleich identifiziert werden mit ihm; dasselbe ist aber auch bezüglich der übrigen Gruppen zu halten; denn der Satz: οὗτοι γὰρ πρῶτοι ταῦτα τὰ πνεύματα ἐφόρεσαν, gilt von allen Gruppen; es bezeichnen also durchweg jene Zahlen die Führer und Vermittler des Heiles der einzelnen

[1]) Dadurch ist ein gewisser Gegensatz begründet zu Vis. III, 5 und Sim. IX, 25, wo die Lehrer entweder ganz generisch ohne jeden Zusatz διδάσκαλοι genannt werden oder nur mit dem ganz allgemeinen Attribut διδάξαντες ausgezeichnet erscheinen; κήρυγμα (κηρύσσειν) aber ist offenbar von kirchengründender Predigt und Lehre zu verstehen; vgl. Zahn a. a. O. S. 144.

[2]) Vgl. hiezu Kl. Al. Str. VI, 6 (M. P. G. 9, 269).

Digitized by Google

Generationen und, erst in ihnen repräsentiert, mittelbar die Generationen als solche[1]).

Klar und entschieden tritt die Identität der von Hermas erwähnten Apostel mit den Urapostеln auch an der vierten Stelle Sim. IX, 25 zutage. Κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει, hatte Mc. 16, 15 in seinem Evangelium gesagt, und Hermas erhält hier Aufschluß über den Berg, wo die vielen Quellen sind und alle Kreatur (πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ κυρίου) getränkt ward aus den Quellen (V. 1). Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε, hatte Mc. a. a. O. gesagt, und wieder c. 16, 20: ἐκεῖνοι ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ — und Hermas erzählt uns von ἀπόστολοι (καὶ διδάσκαλοι) οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον (καὶ οἱ διδάξαντες σεμνῶς κτλ.), πάντοτε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ πορευθέντες (25, 2). Das ist mehr als unabsichtliche Übereinstimmung, eine genaue Parallele nicht nur zwischen Mc. und Hermas, sondern auch zwischen dieser Stelle und Sim. IX, 17; wir haben es hier mit den eigentlichen Urapostеln zu tun, welche die Aufforderung zur Predigt des Evangeliums über die ganze Welt hin aus dem Munde Christi selbst gehört und durch dieselbe ein Unterscheidungsmal erhalten haben für alle Zeiten. Wohl sind c. 25 den Aposteln wieder die Lehrer zugesellt; aber sollte der Artikel bei den Appositionen zu ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι hinter καὶ ohne Absicht wiederholt sein: ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες . . . καὶ οἱ διδάξαντες . . .? Sonst wenn eine Häufung von Attributen auf ein Substantiv oder auf eine Kollektion von Substantiven gemeinsam bezogen werden soll, ist es ja Sprachgebrauch, dieselben unter einen Artikel zu stellen; Hermas wenigstens scheint sich streng an diesen Gebrauch zu halten; unter den vielen Beispielen ähnlicher Redewendungen findet sich bei Hermas, soweit ich mich überzeugen konnte, auch nicht ein einziges, welches eine Ausnahme von dieser Regel begründen würde; beispiels halber vergleiche man Vis. III, 7, 3; Mand. XI, 11; Sim. VI, 2, 3; IX, 23, 4[2]). So er-

[1]) Bezüglich der dritten Gruppe vgl. Klemens v. Al. Strom. I, 21: Γίνονται δὲ οἱ πάντες προφῆται πέντε καὶ τριάκοντα (Migne P. G. 8, 872).

[2]) Es ist kaum notwendig, alle die Stellen hier anzufügen, an welchen eine ähnliche Beobachtung gemacht werden kann; ich zählte derselben wohl

Digitized by Google

scheint es mehr als wahrscheinlich, daß er die beiden Appositionen durch die Wiederholung des Artikels getrennt und getrennt bezogen haben will, die eine οἱ κηρύξαντες auf ἀπόστολοι, die andere οἱ διδάξαντες auf διδάσκαλοι, wie das auch die respektive, sprachliche oder sachliche nähere Verwandtschaft je zweier der vier Begriffe nahelegt. Man sieht, die Apostel erhalten ihr Beiwort κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον hier mit einer gewissen Reflexion und Überlegung, die uns auf jene zurückweist, welche ganz eigentlich die Herolde des Sohnes Gottes geworden sind, die Urapostel.

Eine Schwierigkeit könnte folgende Erwägung veranlassen: zuerst c. 15 und 16 ist von Aposteln die Rede als jenen 40 Steinen, welche aus der Tiefe hervorgeholt werden; als solche treten sie in offenbaren Gegensatz zu den Steinen, wie sie von den umliegenden 12 Bergen herbeigetragen werden (Sim. IX, 4, 3). Ebenso treten c. 17 die Apostel, wie wir zeigten die 12 eigentlichen, in Gegensatz zu den 12 Stämmen, welche die ganze Erde bewohnen — werden sie ja zu diesen gesendet —; sie scheinen also nicht mit diesen, wie sie in den 12 umliegenden Bergen versinnbildet sind, identifiziert werden zu dürfen. Nun aber ist c. 25 gerade von solchen Aposteln und Lehrern die Rede, welche von einem der 12 Berge, dem achten nämlich, genommen werden, es sind also — so gewinnt es den Anschein — nach der Meinung des Hermas außer den eigentlichen noch andere Apostel anzunehmen, welche aus den Reihen der durch die Urapostel bekehrten Völker genommen wären. — Was ist hierauf zu antworten? Leicht läßt sich das erste Bedenken aus cc. 15 u. 16 beheben; wir erhalten die Lösung von Hermas, bezw. vom Hirten selbst: ‚Warum, so fragt Hermas seinen Lehrmeister (16, 5), stiegen auch diese 40 Steine (die Apostel und Lehrer) mit jenen andern (den Heiligen und Gerechten früherer Zeiten) aus der Tiefe?' — ‚Weil — so erhält er zur Antwort — diese Apostel und Lehrer, die den Namen des Sohnes Gottes der Welt verkündeten, nachdem sie entschlafen,

---

etliche Dutzend; eine Stelle möge jedoch nicht unerwähnt bleiben, da sie die Sache zugleich nach beiden Seiten hin beleuchtet; sie findet sich S. IX, 29, 4: κύριε, νῦν μοι δήλωσον περὶ τῶν λίθων τῶν ἡρμένων ἐκ τοῦ πηδίου καὶ εἰς τὴν οἰκοδομὴν τεθειμένων — beide Bestimmungen gehören zusammen zu einem Substantivbegriff, darum fehlt der Artikel bei der zweiten: die folgenden Adjektive aber sollen andere Steine einführen; darum fährt die Rede fort: — καὶ τῶν στρογγύλων τῶν τεθέντων καὶ τῶν ἔτι στρογγύλων ὄντων.

Digitized by Google

auch jenen, welche vor ihnen heimgegangen waren, predigten und das Siegel der frohen Botschaft brachten . . . Sie stiegen aber bereits lebendig hinab und lebendig kamen sie wieder herauf; jene aber, die vor ihnen gestorben, waren tot, als sie hinabstiegen, lebend aber kamen sie hervor'. Die Apostel gehörten also auch schon auf dieser Welt vor ihrem Tod zu den turmfähigen Steinen, zu jenen, welche unmittelbar von dieser Erde, d. i. den 12 Bergen, in den Turm eingeführt wurden, wie wir dies eben c. 25 erzählt finden. — Schärfer stellt sich vielleicht der Gegensatz dar zwischen den ἀπόστολοι des c. 17 und denen des c. 25, insofern c. 17 von den Aposteln die Rede ist, welche der ganzen Welt (also allen 12 Völkerstämmen) die Heilsbotschaft gebracht, c. 25 aber solche Apostel erwähnt werden, welche aus diesen Völkern entnommen sind. Hier gilt der alte Grundsatz, daß man Gleichnisse nicht allzu stark pressen darf. Daß die an beiden Stellen genannten ἀπόστολοι dieselben sind, ergibt sich leicht aus einer Vergleichung derselben; in beiden Kapiteln ist die Rede von Aposteln (und Lehrern), welche auf ‚der ganzen Welt', ‚den Völkern, welche die ganze Welt bewohnen', das Wort des Herrn, den Sohn Gottes, verkündigen. An dieser Identität ist festzuhalten, und dies umso leichter, als die Schwierigkeit ja für die ἀπόστολοι des c. 25 selbst besteht, von welchen es ja auch heißt κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον. Aus der Welt genommen, wurden sie an die Welt entsendet, und als sie ihre Mission in dieser Welt, auf den zwölf Bergen, vollendet, stiegen sie auch hinab in die Unterwelt, um die harrenden Gerechten mit sich emporzuführen in den Turmbau der Kirche[1]).

---

[1]) Noch schärfer faßt Zahn diese Schwierigkeit ins Auge, wenn er S. 225 in der Fußnote 2 schreibt: ‚Daß Hermas hier (Sim. IX, 17) diese Zahl (40 aus c. 15, 16) vergessen und statt derselben die Zwölfzahl im Sinn gehabt haben sollte, weil in der Beschreibung ihres Arbeitsfeldes die Zwölfzahl vorkommt, wäre doch nur dann vorstellbar, wenn er etwa je einen der zwölf Berge einem Apostel und die wenigen nachträglich Gewonnenen den übrigen achtundzwanzig Lehrern zugesprochen hätte, wobei dann freilich die wunderliche Vorstellung sich ergeben würde, daß der auf den achten Berg angewiesene Apostel sich selbst und den übrigen neununddreißig Genossen seines Berufes gepredigt hätte'.

Drei Ungeheuerlichkeiten sind es, welche Zahn in diesen Worten hervorhebt: 1) Hermas hatte die Zahl der Apostel (40) auf einmal hier vergessen. Davon war oben schon die Rede: die Apostel allein haben eben

Digitized by Google

Aber Vis. III, 5 werden die Apostel mit den Bischöfen, Lehrern und Diakonen zugleich mit aufgezählt; müssen wir also nicht glauben, daß sie auch mit diesen gleichzeitig existiert haben? Wohl werden wir in dieser Aufzählung wahre Hierarchen zu verstehen haben, Männer, auf welchen die Kirche wie in ihren Grundsteinen ruht; aber Hermas berücksichtigt dort nicht bloß die Kirche, wie sie zu seiner Zeit hierarchisch geordnet und eingerichtet war, sondern zugleich als ein historisch, nacheinander gewordenes Ganzes: geworden ist die Kirche durch die

---

eine andere und geringere Zahl als Apostel und Lehrer. — 2) Den 28 Lehrern bliebe neben den Aposteln keine Arbeit mehr übrig, wenn die ganze Welt bereits an die zwölf Apostel verteilt zu denken sei. Aber mußten denn die Lehrer koordiniert in gleicher Linie mit den Zwölfen gedacht werden und konnten sie nicht als ihre Begleiter und Hilfsarbeiter (nach I Kor. 3, 6) gedacht sein und so die Sache ohne Schwierigkeit verstanden werden? — 3) Die dritte Schwierigkeit aber würde sich so darstellen lassen: zwölf Apostel sind für die 12 Stämme bestimmt, also jedem Stamme je einer; darnach wäre auch die Missionierung des achten Stammes (in welchem die Apostel und Lehrer selbst) einem einzelnen Apostel zuzuweisen und so würden wir es erleben, daß ein Apostel sich selbst predigen müßte und den übrigen Berufsgenossen. — Diese Schwierigkeit ist schon von vornherein nicht größer als jene, welche sich in der ganz allgemeinen Annahme ergibt, daß 40 Apostel und Lehrer an die Welt (εἰς ὅλον τὸν κόσμον), zu den 12 Stämmen, auch zum achten Berg gesandt worden seien; auch in dieser Annahme würde sich die nach Zahn wunderliche Vorstellung ergeben, daß die Apostel und Lehrer, zu sich selbst gesendet, sich selbst zu predigen hätten. Ja, unsere Annahme würde noch den Vorteil haben, daß ich mir leichter vorstellen kann, wie einer, vom 8. Berg genommen, hinwieder zu diesem Berge gesandt worden sei zugleich mit der Aufgabe, für sich selbst zu sorgen: dies würde uns nur an Lc. 22, 32 erinnern, wo wir lesen: ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου, oder an das oben schon zitierte Fragment des Alexandriners: Ἰακώβῳ τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ κατὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκε γνῶσιν ὁ κύριος· οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις κτλ. — Schließlich ist es nicht einmal notwendig, daß die Zwölfe distributiv auf die 12 Stämme verteilt gedacht werden müßten, es konnte recht wohl diese Beziehung der Zwölfe zu ihrem Arbeitsfeld nach dem Sinne des Hermas mehr kollektiv gedacht sein oder, sollte auch der Prophet anfangs die distributive Beziehung im Auge gehabt haben, eine Verschiebung zur kollektiven stattfinden und umgekehrt, wie ja Zahn selbst S. 234 von einer Verschiebung des Gleichnisses bei Hermas redet.

Digitized by Google

Predigt der Apostel, ihr Werk aber wird fortgesetzt und erhalten durch die Bischöfe und die ihnen untergeordneten Hilfsarbeiter; beides wird in der Aufzählung Hermas' berücksichtigt. Daß diese Auffassung richtig ist, verrät Hermas selbst, wenn er alsogleich hinzufügt, daß von den aufgezählten die einen schon gestorben sind, die andern aber noch fortbestehen; daß aber diese οἱ μὲν κεκοιμημένοι, wenn auch nicht ausschließlich die Apostel, aber sie wenigstens alle in sich begreift, wird sich weiter unten ohne Mühe herausstellen. — Es ist aber auch an sich schon aus dem Gesagten einleuchtend, in welcher Bedeutung das Wort ἀπόστολοι Vis. III zu verstehen ist. Ein Autor, welcher bei fünfmaliger Erwähnung bereits viermal Apostel im eigentlichen Sinn versteht, der legt an der fünften Stelle gewiß den gleichen Sinn unter, zumal wenn er durch nichts andeutet, daß er das Wort dort anders verstanden haben will, oder gar durchblicken läßt, daß er dasselbe meine. Einmal ist nun hier von demselben Turm die Rede, von dem Sim. IX handelt, und von den Steinen, sowohl denen, welche aus der Tiefe hervorgeholt, als auch jenen, welche von der Erdoberfläche herbeigetragen werden; in beiden Fällen wird die Bedeutung der Steine auseinandergesetzt, Sim. IX mehr im einzelnen, hier mehr im großen Ganzen; aber auf jeden Fall werden ἀπόστολοι an beiden Stellen die nämlichen sein. — Man beachte ferner die ganze Diktion von Vis. III; die Stelle lautet: οἱ μὲν οὖν λίθοι οἱ τετράγωνοι καὶ λεῦκοὶ καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες: man beachte, in welch genauer Parallele hier die Appositionen den voraufgeführten Substantivbegriffen angegliedert werden: unter einem Artikel erscheinen die Amtsnamen gestellt, unter einem Artikel die ihnen beigelegten Attribute; offenbar entspricht dem διάκονοι in der Appositionenreihe διακονήσαντες, διδάξαντες dem διδάσκαλοι, ἐπισκοπήσαντες dem ἐπίσκοποι: so werden wir πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ auf ἀπόστολοι zu beziehen haben. Was aber soll dieses Prädikat für die Apostel für eine Bedeutung haben? Soll es nicht ein für die Apostel in dieser Zusammenstellung verhältnismäßig nichtssagendes und müssiges Beiwort sein, so werden wir

Digitized by Google

hierin wieder ein neues Wahrzeichen der Urapostel zu erkennen haben[1]), welches sich stützt auf Mc. 16, 15 u. Mt. 28, 19.

Wenn es nun nach allem dem nicht gewiß ist, so ist es, bescheiden gesagt, äußerst wahrscheinlich, ja an den Grenzen der Gewißheit, daß Hermas unter ἀπόστολοι immer nur die Apostel im eigentlichen Sinne versteht: οἱ πορευθέντες ... πάντοτε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ (Vis. III, 5; Sim. IX, 25); οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον (Sim. IX, 25), εἰς δώδεκα φυλὰς τὰς κατοικούσας ὅλον τὸν κόσμον (17), οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (16), οἳ πρῶτοι τὰ πνεύματα ἐφόρεσαν (15) — die Apostel der Botschaft vom Sohne Gottes (15), denen dieses ihr Geschäft so eigentlich zukommt, daß sie selbst in die Unterwelt hinabsteigen mußten, den dort harrenden längst Verstorbenen früherer Geschlechter den wahren Glauben zu verkünden. Wenn dem aber so ist, dann können sie zur Zeit, da Hermas sein Buch schrieb, nicht mehr in der Hierarchie mitrangieren und Hermas kann nicht mitgezählt werden unter den zeitgenössischen Zeugen für jene Dreiteilung der höchsten Hierarchie in Apostel (im weiteren Sinne), Propheten und Lehrer.

Aber wäre dem auch nicht so, Harnacks Berufung auf das Zeugnis des Hermas bezüglich der Hierarchie wäre schon eitel, wenn die Apostel im Hirten als eine bereits vergangene Generation erscheinen; und dies ist der Fall. Harnack selbst gibt es wenigstens teilweise zu, wenn er in der ersten Fußnote S. 248 sagt: ‚Es ist zu beachten, daß in Sim. IX von den Aposteln und Lehrern als einer vergangenen Generation die Rede ist, während hier Vis. III von der ganzen Gruppe gesagt ist, daß ein Teil derselben bereits entschlafen, ein anderer noch am Leben ist'. Man behalte aber im Auge, daß, wo immer die Lehrer zugleich mit den Aposteln

[1]) Man könnte vielleicht daran denken, πορευθέντες nach Analogie mit Lc. 22, 22 (ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται) zu übersetzen, so daß es euphemistisch so viel bedeutete als ‚Verstorbene' gleich unserm deutschen Heimgegangen oder Dahingeschieden; doch wäre eine solche Übersetzung hier äußerst unwahrscheinlich, ja geradezu undenkbar, da das Wort πορευθέντες an den zahllos vielen Stellen, an denen es im Buche vorkommt, immer und überall diese Bedeutung ausschließt, so z. B. schon in demselben Kapitel Vis. III, 5, unter V. 4, und mit Bezug auf die Apostel Sim. IX, 25.

Digitized by Google

als bereits dahingegangen erwähnt werden, nicht von Lehrern schlechthin die Rede ist; da erhalten sie stets ein bestimmtes einschränkendes Attribut, erscheinen als διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (c. 15), als οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (c. 17); werden sie aber nicht so ausdrücklich als vergangene Generation berührt, wie dies geschieht Vis. III, 5 und Sim. IX, 25, so erhalten sie auch eine mehr allgemeine Bestimmung zugeteilt, heißen einfachhin οἱ διδάξαντες (σεμνῶς καὶ ἁγνῶς τὸν λόγον τοῦ κυρίου). Die Aussage Harnacks wäre darnach zu modifizieren, d. h., wenn wir bei Hermas zugleich mit den Aposteln auch Lehrer als verschwundenes Geschlecht bezeichnet finden, haben wir immer nur an Lehrer einer gewissen Art zu denken, an jene nämlich, welche als Hilfsarbeiter der Apostel zugleich mit ihnen mit dem κήρυγμα, d. i. der ersten Verkündigung des Evangeliums, betraut waren[1]).

Daß aber die Ordnung der Apostel in der Tat der Vergangenheit angehört, wird zunächst wenigstens angedeutet in c. 17, wo ihre Tätigkeit als ganz und gar der Vergangenheit angehörig hingestellt wird: ἐκηρύχθησαν ταῦτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων. Ganz klar ist dies ausgesprochen in cc. 15 und 16: Im Kap. 15 wird uns erzählt, daß der Geist der christlichen Tugenden nicht von den Aposteln gewichen, sondern bei ihnen verblieben sei bis zu ihrem Tode — μέχρι τῆς κοιμήσεως αὐτῶν. Als sie aber gestorben waren — so erzählt uns c. 16 weiter — stiegen sie in die Unterwelt hinab, um jenen, welche vor ihnen verschieden waren, zu predigen[2]). Daß die Apostel, von welchen Sim. IX spricht, samt und sonders verstorben sind, kann demnach keinem Zweifel unterliegen. Es sind aber ganz dieselben Apostel, von welchen Vis. III, 5 berichtet; abgesehen davon, daß gar kein Grund vorhanden ist, hier das Wort ἀπόστολοι in einem anderen Sinne zu verstehen, verschieden von jenem, welchen unser Autor später an vier Stellen unterlegt, handelt es sich ganz um dieselbe Sache hier wie dort: um den Turmbau, der die eine hl. Kirche vorstellt, und seine Fundamente; insofern ist es ganz richtig, was Harnack in seiner

[1]) Vgl. Funk, opera PP. apost., die Note zu Sim. IX, 15, 4.

[2]) Οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις . . .

Digitized by Google

Ausgabe des Pastor Hermae zu Sim. IX, 17, 1 bemerkt: procul dubio eosdem respicit Hermas, quos c. 15, 4. 16, 5. Vis. III, 5, 1 nominavit. Dazu steht nicht im Gegensatz, daß Vis. III, 5 von der ganzen Gruppe als solcher gesagt ist, daß ein Teil derselben bereits entschlafen, ein anderer noch am Leben sei. Denn da wir später hören, daß die Apostel insgesamt entschlafen, so werden wir dieselben auch hier zu dem ersten Teil zu rechnen haben, wenngleich sie auch aus den andern aufgezählten Klassen Schicksalsgenossen finden, wie wir dies von Lehrern (wenigstens einer gewissen Kategorie) ausdrücklich hören.

Apostel sind also für Hermas ein vorübergegangenes Geschlecht. Wohl sind es für ihn preiswürdige Männer, ehrfurchtgebietende Erscheinungen, Säulen und Grundfesten der Kirche; aber das sind sie, indem sie ehemals der ganzen Welt die Botschaft des Heiles gebracht, und diejenigen, die ihnen Glauben schenkten, vereinigt haben zu einem einheitlichen, festgefügten Bau über den Felsen, der da ist der Sohn Gottes; sie selbst nämlich waren so eins unter sich, daß keiner vom andern auch nur im geringsten abgewichen (Sim. IX, 15, 6), und hierin folgten ihnen, die durch ihr Wort denselben Glauben und denselben Geist aufnahmen: Λαβόντες τὰ πνεύματα ταῦτα ἐνεδυναμώθησαν καὶ ἦσαν μετὰ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ, καὶ ἦν αὐτῶν ἓν πνεῦμα καὶ ἓν σῶμα καὶ ἓν ἔνδυμα· τὰ γὰρ αὐτὰ ἐφρόνουν καὶ δικαιοσύνην εἰργάζοντο (ib. 13, 7). So ward die Kirche ein Bau wie aus einem Stein (πύργος μονόλιθος) und wie zusammengewachsen mit ihrem Felsengrund (ib. 13, 5). — Aber dieses ihr Werk hatten sie bereits in andere Hände übergeben; die προηγούμενοι, die προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας waren andere geworden; andere Hirten waren berufen, die dafür zu sorgen hatten, daß keines der Schäflein losgetrennt werde von der heiligen Vereinigung (Sim. IX, 31, bes. 5): es waren die Presbyter der Kirche; ob unter ihnen auch Propheten? Davon im folgenden.

II.

Was werden wir uns zunächst unter einem Propheten vorzustellen haben? Von Dobschütz erfreut uns mit folgender, allerdings etwas merkwürdigen Definition: ‚Das Wesen aller Prophetie

Digitized by Google

besteht in einem inneren Widerstreit zwischen der natürlichen Schwäche des Menschen und der über ihn kommenden göttlichen Kraft, die ihn zwingt zu thun und zu reden, wovor er selber erschrickt'[1]). — Auch was uns Harnack über die Propheten erzählt, dürfte unser Befremden erwecken: ‚Von den Essenern wird berichtet, daß sie die Gabe der Prophetie besessen haben . ., von Theudas heißt es: προφήτης ἔλεγεν εἶναι . . ebenso vom Ägypter Josef. Josef spielte sich förmlich und mit Glück als Prophet Vespasian gegenüber auf; Philo nannte sich einen Propheten . . . von jüdischen Traumdeutern und Zauberpropheten in der Diaspora hören wir. Aber was mehr als alles dieses sagen will — die Fülle der Apokalypsen, Orakelsprüche u. dgl. aus jener Zeit zeigt, daß die Prophetie, weitentfernt ausgestorben zu sein, in üppigster Blüte stand, und daß Propheten zahlreich waren und Anhänger und Leser fanden'[2]). Was mag sich Harnack von einem Propheten für einen Begriff gebildet haben, wenn unter ihm das alles Platz findet, wenn er zu Propheten stempelt, wer immer ‚sich förmlich und mit Glück als Prophet aufspielt', ‚sich selbst Prophet nannte'; wenn er unter die Propheten einstellt die jüdischen Traumdeuter und Zauberpropheten und jene, die Apokalypsen und Orakelsprüche u. dgl., gleichviel ob wahr oder falsch, zusammendichten?

Es ist aber nicht schwer, den rechten Begriff von Prophet zu eruieren. Um nicht zu reden über die Etymologie des Wortes — hören wir, wie Jeremias seine Berufung erzählt. ‚*Prophetam in gentibus dedi te*', hatte ihm der Herr angekündigt. Aber der Prophet entschuldigt sich und sagt: ‚nescio *loqui*, quia puer ego sum'. Gott jedoch läßt die Entschuldigung nicht gelten: noli dicere: puer sum, und wiederholt sein Vorhaben, sich näher erklärend: ad omnia, quae mittam te, ibis, et universa, *quaecunque mandavero tibi, loqueris*, das heißt doch wohl soviel als, was vorher gesagt ist: *prophetam* in gentibus dedi te (1, 4—7). Dasselbe wird nur wieder ausgedrückt, wenn in V. 9. 10 das Ceremoniell dieser Erwählung beschrieben und mit den Worten abgeschlossen wird: ecce *dedi verba mea in ore tuo;* ecce *constitui te* hodie *super gentes*[3]). — Die gleiche Idee kommt nur noch mehr allgemein

[1]) Die urchristl. Gemeinden (Leipzig 1902) S. 219.

[2]) Mission und Ausbr. des Christent. S. 240.

[3]) Im gleichen Sinne lassen sich viele andere Stellen der alttestamentlichen Schriften anführen; erinnert sei hier nur an Jer. 23, 16 ff.; Is. 6; Ez. 13; Num. 12, 6.

Digitized by Google

zum Ausdruck, wenn Ex. 7, 1 f. erzählt wird: ‚Es sprach der Herr zu Moses: siehe ich habe dich bestellt zum Gott Pharaos, und Aaron, dein Bruder, wird dein Prophet sein'. Wie so? ‚Du sprichst zu ihm alles, was ich dir auftrage, und er wird (statt deiner) zu Pharao sprechen'. — Denselben Begriff legen die Schriften des neuen Testamentes nahe an allen den Stellen, wo die Propheten als von Gott gesendete und beauftragte Lehrmahner erscheinen (Mt. 10, 40 f.; 23, 34 u. a.), oder wo der hl. Paulus I Kor. 14, 37 sagt: si quis videtur propheta esse aut spiritualis, *cognoscat*, quae scribo vobis, quia *Domini sunt mandata*; si quis autem ignorat, ignorabitur; auf dieselbe Weise nennt der Apostel Jakobus jene Propheten, welche gesprochen haben im Namen Gottes (5, 10). Vgl. auch Eph. 3, 5 coll. 7; II Pet. 3, 2; Offb. 11, 3 coll. 10.

Ganz dieselben Anschauungen finden wir bei den Vätern der alten und ältesten Zeit der Kirche vertreten; in unserm Sinne sind die Stellen im Barnabasbrief zu verstehen, wo es heißt, daß der Herr es war, welcher durch alle Propheten und in ihnen zu uns gesprochen, oder daß die Propheten, wenn sie ihres Amtes walteten, von ihm die Gabe hatten[1], weshalb sie auch seine Propheten (5, 11) heißen. Dasselbe bedeutet es, wenn die Propheten bei Ignatius Schüler Jesu Christi genannt werden; ohne Zweifel, weil sie das, was sie als Propheten verkündeten, von ihm hatten[2]; ebenso sagt Klemens Röm. von Moses und den übrigen Propheten, Moses, der treue Diener . ., habe, was Gott ihm anvertraut, alles in den hl. Büchern niedergelegt und ihm folgten die übrigen Propheten (Cor. 43, 1). — Deutlicher noch drückt sich der Alexandriner gleichen Namens aus, wenn er die Propheten, wahre und falsche, als Diener bezeichnet, welche, was sie, die guten vom Herrn, die bösen vom Geiste der Finsternis, empfangen hatten, verkündigten, und beifügt, daß alle, welche nicht ganz eigentlich (κυρίως) von Christus abgesandt seien, mit den falschen Propheten Diebe seien[3]; Prophetie aber im Sinne von Vorauswissen ist ihm

---

[1]) Πεφανέρωκεν γὰρ ἡμῖν (ὁ κύριος) διὰ πάντων τῶν προφητῶν, ὅτι κτλ. 2, 4 coll. 12, 1; καὶ πάλιν ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ λέγει 12, 4; — οἱ προφῆται, ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν, εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν 5, 6.

[2]) Magn. 9, 2; Phil. 5, 2.

[3]) Οἱ μὲν προφῆται, ἅτε ἀποσταλέντες καὶ ἐμπνευσθέντες ὑπὸ τοῦ κυρίου, οὐ κλέπται, ἀλλὰ διάκονοι . . ., ‚πάντες οὖν οἱ πρὸ κυρίου κλέπται καὶ λῃσταί· οὐχ ἁπλῶς πάντες ἄνθρωποι, πάντες δὲ οἱ ψευδοπροφῆται καὶ πάντες οἱ μὴ κυρίως ὑπ' αὐτοῦ ἀποσταλέντες. εἶχον δὲ καὶ ψευδοπροφῆται τὸ κλέμμα τὸ ὄνομα τὸ προφητικόν, προφῆται ὄντες, ἀλλὰ τοῦ ψεύστου . . . τῷ ὄντι οὗτοι ἐν

Digitized by Google

nur eine Art von Prophetie im allgemeinen[1]). Auch was Tertullian gegen Marcion (4, 24) ausführt, ſtimmt mit der dargelegten Anſicht überein: tam apostolus, ſo ſagt er, Moyses quam et apostoli prophetae; aequanda erit auctoritas utriusque officii *ab uno eodemque domino apostolorum et prophetarum*. In ihrem eigentlichſten Geſchäfte ſtimmen Propheten und Apoſtel vollſtändig überein: ſie ſtehen im Solde desſelben Herrn, deſſen Ratſchlüſſe ſie verkünden.

Naturgemäß richten ſich dieſe Ratſchlüſſe durchgängig auf das Heil und die Erlöſung der Menſchen, und weil dieſe zur Zeit der Propheten noch zu erwarten war und der Zukunft angehörte, ſo wird die Prophetie ſich nebenher zum großen Teil als Vorauswiſſen und Vorausverkünden geſtalten; dieſer Begleitumſtand iſt es, welchen Irenäus im Auge hatte, wo er im vierten Buche gegen die Häreſien im 20. Kap. von der altteſtamentlichen Prophetie ſagt: prophetia est praedicatio futurorum, id est eorum, quae post erunt, praesignificatio (c. 5). Daß dieſer Autor im Weſen der Prophetie von den übrigen nicht abweicht, das gibt er zu erkennen, wo er in demſelben Werke II, 32, 4 das Vorauswiſſen der Zukunft von der prophetiſchen Rede ganz im Sinne des Klemens von Alex. unterſcheidet[2]) und hervorhebt, daß der Prophet, was er ſagt, vom Worte habe oder aus der Eingebung des Geiſtes[3]), weshalb es zu einem Propheten gehöre, mit Gott in vertrautem Verkehre zu ſtehen[4]).

Was im übrigen das Vorausverkünden künftiger Dinge für den Propheten für eine Bedeutung hatte, darüber unterrichtet uns die greiſe Erſcheinung bei Juſtin weitläufiger im Dialog mit dem Juden Tryphon. Ganz in Übereinſtimmung mit den übrigen Zeitgenoſſen bewegt er ſich, wenn er Propheten jene nennt, welche vom hl. Geiſte getragen geſprochen haben[5]); und wenn er auch gleich hinzufügt: ‚welche das Zukünftige vor-

---

ἐκστάσει προεφήτευον, ὡς ἂν ἀποστάτου διάκονοι . . . ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν προφητῶν· ‚πάντες, φησίν, ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἐλάβομεν', δηλονότι τοῦ Χριστοῦ· ὥστε οὐ κλέπται οἱ προφῆται; Strom. I, 17.

[1]) Ἂν γὰρ προαναφώνησίν τις εἴπῃ καὶ συνεκφώνησιν αἰτιάσηται, προφητείας εἴδη λέγει; a. a. O. c. 19.

[2]) Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὁπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς.

[3]) Prophetae ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma praedicaverunt ejus secundum carnem adventum etc. IV, 20, 4 und 7: — secundum id quod suggerebat Spiritus, ebenda c. 8.

[4]) Necessario oportebat eos, per quos futura praedicabantur, videre Deum, quem ipsi hominibus videndum intimabant; ebenda c. 8.

[5]) Ἐγένοντό τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου. . . θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες, ἃ δὴ νῦν γίνεται· προφήτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν. οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις . . .

Digitized by Google

aussagen' — so geschieht dies nicht, um ihr innerstes Wesen zu bezeichnen, sondern das Merkmal, an dem man sie erkennen kann; so fährt er nämlich fort: οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποίηνται τότε τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας. τὰ δὲ ἀποβάντα καὶ ἀποβαίνοντα ἐξαναγκάζει συντίθεσθαι τοῖς λελαλημένοις δι' αὐτῶν — und so wird das Weissagen ausdrücklich auf dieselbe Stufe mit dem Wunderwirken gesetzt, wenn er fortfährt: καίτοι γε καὶ διὰ τὰς δυνάμεις, ἃς ἐπετέλουν, πιστεύεσθαι δίκαιοι ἦσαν. Prophetie im Sinne von Weissagen ist also Begleiterscheinung, nicht Wesen des Propheten; ähnliches deutet Irenäus an, wenn er a. a. O. IV, 34, 2 sagt: fuissent (prophetae) servi mendaces et non a Deo missi, si non Christus adveniens talis, qualis praedicabatur, adimplesset eorum sermones. — Ganz denselben Begriff von Prophetie finden wir auch später noch vertreten in den apostolischen Konstitutionen l. II cc. 29 u. 30: er ließe sich auch aus den klementinischen Homilien nicht schwer nachweisen[1].

Wir werden deshalb nicht fehl gehen, wenn wir — mit Übergehung gewisser Nebenerscheinungen, wie sie ja auch in den Propheten zutage traten, jedoch nicht ohne wesentliche Beziehung auf ihre Hauptaufgabe, die Interpreten Gottes zu sein — als Propheten jemanden bezeichnen, durch den Gott zu den Menschen reden will, indem er sich desselben als Organ der Offenbarung seines Willens und seiner Wahrheit bedient[2].

Diese Definition vorausgesetzt, wird die erste Frage lauten: war Hermas Prophet? Betrachtet man Hermas, wie er sich in seinem Buche gibt und wie er von der alten Kirche aufgenommen ward, so wird man nicht daran zweifeln dürfen. Wohl haben einzelne

μὴ ἡττημένοι δόξης, ἀλλὰ μόνα ταῦτα εἰπόντες, ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον, ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι c. 7.

[1]) In dem gewonnenen Begriffe stimmt auch A. Stahl überein, wenn er (Patristische Untersuchungen S. 303) schreibt: ‚Mit der Verkündigung dieser Enthüllungen erhebt Hermas den Anspruch, ein Prophet der Kirche zu sein. Dadurch daß er nicht aus eigenem Antriebe, sondern im Auftrage der präexistenten Ekklesia seine Lehre verkündet, legitimiert (!) er sich als ein wahrer Prophet'. Freilich sind die Begriffe dieses Autors von Prophetenlegitimation etwas mehr als merkwürdig; nach seiner Weise könnte sich wohl auch der nächstbeste Schwindler als wahren Propheten legitimieren; vgl. hiezu die klementin. Homilie XVII, 14 f.

[2]) Τοὺς δὲ τοῦ παντοκράτορος προφήτας θεοῦ οὐκ ἄν τις καταπλαγείη, ὄργανα θείας γενομένους φωνῆς, sagt Klem. Alex. Strom. VI, 18; ähnlich redet Athenagoras Apol. c. 7.

Digitized by Google

Autoren ihm diesen Charakter abgesprochen; so bestreitet ihm unter andern Jachmann das χάρισμα τῆς προφητείας, ‚da die Betrachtung seiner Gesichte, die sich nicht als im innern wirklich erlebte, sondern als erdichtete hinlänglich zu erkennen geben, uns darauf führe, . . ihm jede Begeisterung abzusprechen'[1]); er wäre also, wenn schon unter Propheten, höchstens unter die falschen einzureihen. Für die Frage, welche uns beschäftigt und welche keine andere ist als die, ob Hermas als Zeuge angerufen werden kann für die hierarchische Bedeutung des Prophetentums seiner Zeit, kann es auch zunächst ganz gleichgültig sein, ob er mit Recht oder Unrecht sich als Propheten gerierte — obwohl die Schrift selbst gar manche Anhaltspunkte darbietet, ihn nicht für einen Schwindler zu halten —; daß er aber die Funktionen eines Propheten ausübt, ist zweifellos für jeden, der das Buch auch nur oberflächlich durchgesehen. An ihn ergeht der Ruf von oben; es ist die Kirche, welche an ihn herantritt mit Aufträgen an die Gläubigen; davon lesen wir Vis. II, 1, 3: ‚Als ich mich vom Gebete erhob, so erzählt Hermas, sah ich vor mir die greise Frau (d. i. die Kirche, vgl. Vis. II, 4, 1), welche ich auch vorher gesehen hatte, auf und ab wandeln und ein Büchlein lesen. Und die sprach zu mir: „Kannst du dies den Auserwählten Gottes verkünden?" Ich sprach zu ihr: „Herrin, soviel kann ich nicht im Gedächtnis behalten; gib mir das Büchlein, daß ich es abschreibe"'. Und er erhielt es. Einen ausdrücklichen Auftrag an die Vorsteher der Kirche erhält er Vis. II, 2, 5. Neue Offenbarungen werden ihm versprochen und der Auftrag der Mitteilung an die Gläubigen wiederholt und schärfer präzisiert am Schlusse dieser Vision; ähnliches findet sich Mand. XII, 3; Sim. X u. a. — Wer es aber ist, der unter dem Bilde der Frau oder der Kirche zu Hermas redet, ihn beauftragt, das erfahren wir Sim. IX, 1, 1; dort erklärt ihm der Hirte, der Engel der Buße: ‚Ich will dir zeigen, was immer der hl. Geist dir kundgetan, der in Gestalt der Kirche mit dir gesprochen; jener Geist aber ist der Sohn Gottes'. — Die Botschaft, welche Hermas vom Geiste Gottes erhält, ist ferner nicht bloß für einzelne, sie ist an die Versammlung der Gläubigen als solche, an alle Menschen (vgl. z. B. Vis. II, 4, 2 f.; Vis. III, 8, 10; Sim. X, 4, 1); dazu wird er mit einer besonderen Gnadengabe ausgestattet (Sim. X, 4, 1).

[1]) Der Hirte des Hermas, ein Beitrag zur Patristik (Königsberg 1835) S. 68.

Digitized by Google

Das Ganze wird besiegelt durch die beigefügte Sanktion, indem jenen, welche sich nach diesen Offenbarungen richten werden, Segen verheißen wird, Weh aber und Fluch jenen, die sie verachten[1]). Hermas ist im Besitze der Prophetengabe und insofern Prophet; als solcher ward er auch in der alten Kirche anerkannt, welche seine Schriften ungemein hoch hielt, sie für inspiriert hielt (Origenes in ep. ad Rom. com. X, 31), sie unter dem Namen ‚Schrift, scriptura, scriptura divina, γραφή' zitierte, wie es Irenäus, Tertullian, Pseudo-Cyprian getan haben. Mit ausdrücklichen Worten finden wir ihn als Prophet bezeichnet in der Aufschrift der äthiopischen Übersetzung seiner Schriften. Sicher haben ihn seine Zeitgenossen nicht für einen Betrüger oder exaltierten Schwärmer gehalten, wenngleich später einzelne, vielleicht nicht wenige Stimmen laut wurden, welche ihm ähnliches zum Vorwurfe machten.

Dabei kann es kaum befremden, wenn Hermas Mand. XI, 7, 7 ganz ausdrücklich um die Kennzeichen bittet, einen wahren Propheten von einem falschen zu unterscheiden, und schließlich noch die Mahnung erhält, dem wahren Propheten sich hinzugeben, dem falschen aber nichts zu glauben[2]). Ganz anderer Meinung scheint hierin nämlich der Apostel Paulus zu sein, wo er sagt: Si quis videtur propheta esse . . ., cognoscat, quae scribo vobis; si quis autem ignorat, ignorabitur — als wollte er sagen: wer Prophet ist, erkennt auch, was des Propheten ist; erkennt er es aber nicht, dann ist es auch nichts mit ihm — ignorabitur. — Das befremdliche, was hierin auf den ersten Blick zu liegen scheint, schwindet, wenn man im Auge behält, daß Hermas sein Buch in erster Linie für die übrigen Gläubigen geschrieben hat, welchen er über dergleichen Punkte den damals so notwendigen Unterricht zu teil werden lassen will; es ist auch nicht dasselbe, für sich selbst zu wissen, was des Propheten ist, und die Zeichen zu kennen, an welchen man andere als Propheten erkennen könne.

---

[1]) Sim. X, 2, 4; 4, 1: quicunque ambulabit in his mandatis, vivet et beatus erit in vita sua; qui autem neglexerit ea, non vivet et erit miserabilis in vita sua; ebenso Sim. IX. 33, 1 und schon Vis. IV, 2, 6: Οὐαὶ τοῖς ἀκούσασιν τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ παρακούσασιν· αἱρετώτερον ἦν αὐτοῖς τὸ μὴ γεννηθῆναι.

[2]) Ἔχεις ἀμφοτέρων τῶν προφητῶν τὴν ζωήν· δοκίμαζε οὖν ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῆς ζωῆς τὸν ἄνθρωπον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν πνευματοφόρον εἶναι. Σὺ δὲ πίστευε τῷ πνεύματι τῷ ἐρχομένῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἔχοντι δύναμιν· τῷ δὲ πνεύματι τῷ ἐπιγείῳ καὶ κενῷ μηδὲν πίστευε; Mand. XI, 7, 16 f.

Digitized by Google

Hermas ist Prophet; aber das ist nicht die Antwort auf die Frage, um welche es sich für uns in letzter Linie handelt; unsere Frage ist vielmehr, ob Hermas unter dem Titel eines Propheten mitfiguriert in der Hierarchie der Kirche seiner Zeit. Dieses will Harnack aufrecht erhalten, wo er die Propheten zu ‚den Klassen von Predigern und Hütern in der Christenheit', zur ‚Hierarchie des Hirten', ‚in welcher sie mit den höchsten Rang einnehmen', gerechnet haben will, oder wo er die Propheten vermißt in der Aufzählung der Hierarchen neben den Aposteln, Bischöfen, Lehrern und Diakonen; dieses ist es aber auch, was entschieden verneint werden muß.

Ich setze voraus, daß man dem Worte Hierarche noch irgend welche reelle und objektive Bedeutung lassen wolle; versteht einer unter Hierarchen jemand, der nur ein doktrinelles Ansehen genießt, das man ihm schenken oder verweigern kann mehr oder weniger nach Belieben oder subjektiver Überzeugung, einen Vorrang reiner aus persönlicher Tüchtigkeit zufließender Ehre, wie ihn die protestantisch-rationalistische Theologie für den Hierarchen des ersten christlichen Jahrhunderts ausschließlich in Anspruch nimmt, so streiten wir mit ihm nicht; da ist von Hierarchie überhaupt keine Rede mehr, das ist auch nicht das hierarchische Ansehen, wie es die Apostel genossen[1] und wie sie es auf die von ihnen eingesetzten Bischöfe vererbt haben, was man leicht schon aus den Pastoralbriefen ersehen kann[2], wie es schließlich die Briefe des römischen Klemens, Polykarps und des hl. Ignatius für die kirchlichen Obern in Anspruch nehmen. Hierarchische Gewalt hat eben nicht schon ein jeder, der den Mut findet, berufen oder unberufen vor der Gemeinde zu predigen, selbst dann nicht, wenn es ihm gelingen sollte, ‚einmal den Anschein zu erwecken, als habe er den Geist'; auch jener ist aus der Hierarchie auszuscheiden, der mitsamt seiner Predigt noch einer langwierigen Prüfung von seiten der Einzelnen unterliegt und bei dem es so immer dem guten Willen der Einzelnen überlassen bleibt, ob sie ihn hören und seiner Lehre sich unterwerfen wollen oder nicht, wie es von Hermas heißt Mand. XII, 3, 2: πορεύου ἐν αὐταῖς (ταῖς ἐντολαῖς) καὶ τοὺς ἀκούοντας παρακάλει — diejenigen, die dich anhören, ermahne.

[1] Vgl. z. B. I Kor 4, 1. 21; 5, 9 ff.; 7 ff.

[2] Freilich sah sich bereits Klem. Al. veranlaßt, in Bezug auf diese Briefe zu bemerken: ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς; Strom. II, 11 (M. PG. 8, 989).

Digitized by Google

Unter jenen protestantischen Voraussetzungen für das Vorhandensein hierarchischer Machtvollkommenheit würde freilich ein Bild von der ursprünglichen Christengemeinde entstehen, wie es uns neuestens G. Hollmann in einem Vortrage über das ‚Urchristentum in Korinth' entworfen: ‚Versetzen wir uns — so führt er aus — im Geist in eine damalige korinthische Gemeindeversammlung ... Alle sitzen zunächst schweigend da. Plötzlich erhebt sich ein Christ und weissagt über das Ende der Dinge. Noch während er spricht, tritt ein anderer auf und weissagt ebenfalls. Mit einem Male geschieht etwas ganz Merkwürdiges: ein Dritter gerät in Verzückung und beginnt in wirren, unartikulierten Lauten Unverständliches zu stammeln. Während ein Vierter sich berufen fühlt, diese eigentümlichen Laute zu verdollmetschen, geraten andere in Ekstase, suchen andere hier wieder zu erklären, erheben sich Frauen und prophezeien, kurz, man hat den Eindruck eines sinnverwirrenden, zum Teil grauenerregenden Durcheinander, keine Ordnung, keine Klarheit. Der Laie muß glauben, es mit Geistesgestörten zu tun zu haben' (S. 25)[1]. Wir leugnen durchaus nicht, daß das, was uns der Apostel (I Kor. 12—14) hievon erzählt, etwa ein solches Bild von einer Christenversammlung darböte — was wir leugnen, ist, daß ein derartiger Zustand den Einrichtungen Christi und der Apostel gemäß gewesen und so zu Recht bestanden habe. Er wäre aber zu Recht bestanden und ganz in der Ordnung gewesen, wenn die Phantasien einer neueren Theologie über die Kirchenverfassung und Hierarchie des freien, gottbegeisterten Wortes für die Anfänge unserer heiligen Religion aufrecht zu halten sind. Wir hätten es dann in der Tat mit einer gesetz- und ordnungsmäßigen Versammlung zu tun, in welcher der mächtigste Schreier auch das größte Recht und den meisten Anspruch hätte, gehört zu werden. So etwas ist unglaublich; und in der Tat erhebt sich auf die Kunde von solchen Zuständen Paulus allsogleich und weist diese Geistesbegabten unter die Ordnung und Leitung der Gemeinde, gleichviel, wie diese ihre Gewalt ausgeübt hat, sei es durch ein Kollegium von Ältesten oder einen Bischof[2]; jedenfalls zerstört er die Illusion, als ob die Geistesbegabten die Herren seien, welche sich um niemand zu kümmern hätten.

---

[1]) Vgl. hiezu v. Dobschütz, Die urchr. Gemeinden S. 21.

[2]) Vgl. hiezu Zeitschrift für kath. Theol. XXVII (1903) S. 66. — Bemerkenswert ist auch, was die klementinischen Homilien über die Bedeutung der hierarchischen Gewalt verkünden, wenn sie homil. III, 61 den hl. Petrus vom Hierarchen, den er als seinen Rechtsnachfolger c. 60 erklärt hatte, sagen lassen: σοῦ γάρ, ἄνθρωπε, τοὺς λόγους μου ὡς ἀργύριον ἐπὶ τραπεζιτῶν βαλεῖν καὶ ὡς χρήματα δοκιμάσαι. τὸ οὖν πλῆθος τῶν πιστῶν δεῖ ἑνί τινι πείθεσθαι, ἵνα οὕτως ἐν ὁμονοίᾳ διατελεῖν δυνηθῇ. τὸ γὰρ εἰς ἀρχὴν μιᾶς λήγον ἐξουσίας, μοναρχίας εἰκόνι, τοὺς ὑπείκοντας αἰτίᾳ εὐταξίας εἰρήνης ἀπολαύειν τίθησιν· τὸ

Digitized by Google

Zur hierarchischen Gewalt gehört aber, daß einer mit Macht Befehle erteilen, unter entsprechender Sanktion (dem Verluste des ewigen Heiles) zur Annahme seines Wortes verpflichten und als solcher nicht bloß nach Belieben von dem einen oder dem andern erkannt werden kann, sondern von allen anerkannt werden muß mit andern Worten: was einen Hierarchen ausmacht, ist nicht sowohl doktrinelle Autorität, welche mehr direkt der vorgetragenen Sache geschenkt wird und von ihr erst auf den Lehrer übergeht, sondern vielmehr volle jurisdiktionelle Autorität, welche der Person als solcher schon zukommt, bevor sie noch den Mund aufgetan, und welcher in den übrigen Christgläubigen die Pflicht entspricht, sie zu hören und durch ihre Lehrworte und Befehle sich leiten und führen zu lassen.

Man mache auch nicht geltend, daß man unterscheiden könne und müsse zwischen Hierarchie des Amtes und der Lehre und so zugeben könne, daß Hermas wohl keine Amts-Gewalt gehabt habe, trotzdem aber mit Lehrgewalt ausgerüstet gewesen sei. Von Anfang an waren beide Gewalten streng miteinander verknüpft; wer ein Amt hatte in der Kirche, hatte auch die Befugnis und die Pflicht, von amtshalber zu lehren und das Wort Gottes zu verkündigen; bei den Aposteln steht dies zweifellos sicher, so daß sich nur freiwillige Verblendung dagegen verschließen kann; aber auch für die von ihnen eingesetzten Amtsnachfolger, die Bischöfe und Presbyter, kann man dasselbe aus den Pastoralbriefen bis zur Evidenz nachweisen und aus der älteren christlichen Literatur des weiteren erhärten[1]).

δὲ πάντας φιλαρχοῦντας ἑνὶ μόνῳ ὑπεῖξαι μὴ θέλειν, καὶ αἰτίᾳ διαιρέσεως πάντως καὶ περιπεσεῖν ἔχουσιν. Welche Gewalt aber einem solchen Hierarchen zukam, das wird in Kap. 66 f. derselben Homilie eingehender gezeigt.

[1]) Die Briefe an Timotheus und Titus sind in ihrer ganzen Ausdehnung nichts anderes als ein Beweis für unsere Behauptung; kurz und bündig finden wir unsere These ausgesprochen z. B. I Tim. 4, 11: παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε, was fast mit denselben Worten wiederholt wird 6, 2, und in Bezug auf den Umfang der Lehrtätigkeit weiter beschrieben wird II Tim. 4, 2 ff.: ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον. — Ähnliches findet sich für Titus ausgesprochen; ich erinnere hier nur an c. 2, 1 u. 15. — Mehr allgemein für alle Vorsteher in der Kirche findet sich die Lehrgewalt ausgesprochen I Tim. 5, 17 und Tit. 1, bes. V. 9. — Ebenso ist der Brief des römischen Clemens an die Corinther ein klares Zeugnis für seine Lehrgewalt, wofür man nur z. B. vergleiche c. 59, 1 u. 2; bezüglich des hl. Ignatius aber ist kein Grund vorhanden, langen Zitaten nachzugehen. Auch Hermas

Digitized by Google

Auf der andern Seite sehen wir, wo vom χάρισμα der Prophetie allein als solchem die Rede ist, dasselbe der Überwachung und Prüfung der Gemeinde, ja einzelnen aus der Gemeinde unterstellt (I Cor. 14, 29 coll. I Thess. 5, 20 f.), infolgedessen jeder hierarchischen Bedeutung entblößt, was auch schon daraus hervorgeht, daß es mit den übrigen Gnadengaben zusammengestellt, auf dieselbe Weise wie diese behandelt und in denselben Bezug der freien Erbauung für die Christengemeinde gebracht wird wie die übrigen; und wenn auch an der angeführten Stelle des 1. Corintherbriefs gesagt wird: μείζων ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις, so wird dies doch nur gesagt wegen des größeren Nutzens, welchen die Prophetie für die Zuhörer bietet, nicht aber, als ob sie eine besondere höhere Würde in der Gemeinde verbürge. Es mochte ja wohl sein, daß manche Hierarchen auch ausgezeichnet waren durch ein solches Gnadengeschenk, wie wir dieses vom hl. Polykarp berichtet finden; es mochte auch sein, daß man um dieses Charismas willen manchen zum Vorsteher machte, wie dieses nicht undeutlich sich ausgesprochen findet Apg. 6, 3, vielleicht auch I Tim. 4, 14 coll. 1, 18, ebenso I Clem. Cor. 42; so mochte es denn auch geschehen sein, daß man kurze Zeit eine Klasse von Hierarchen nach diesem Charisma benannte; aber daraus folgt nun noch nicht, daß auch schon jeder, welcher mit der Gnadengabe der Prophetie ausgestattet wurde, Hierarche war, was mit voller Klarheit daraus hervorgeht, daß prophetisch begabt auch Weiber waren, von denen der Apostel Paulus sagt: αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν . . . αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ I Cor. 14, 34 f.; I Tim. 2, 12.

Eine derartige autoritative Stellung haben aber nach Hermas' Darstellung weder die Propheten im allgemeinen, noch nimmt er eine solche für sich selbst in Anspruch. Liest man das elfte Mandat,

bringt an mehreren Stellen ziemlich deutliche Belege hiefür; so Vis. III, 9, 10: τοὺς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν; Erziehung aber ohne Lehre und Unterricht ist nicht möglich; dies kommt noch klarer zum Ausdruck Sim. IX, 31: ‚Vae vobis, pastores; si autem ipsi pastores dicunt possessori gregis, ab ovibus se prostratos esse, non creditur, quia incredibile est, ovem interficere pastorem . . . Ego quoque pastor sum, et diligenter oportet me rationem reddere de vobis'. Hier werden nämlich die Hirten der Kirche verantwortlich gemacht für die Zerstreuung der ihnen anvertrauten Herde, was notwendig eine Lehrvollmacht in ihnen voraussetzt; ferner werden sie mit dem Hirten, der zu Hermas spricht, selbst verglichen und in ihrer Verantwortlichkeit und Berufstätigkeit mit ihm auf dieselbe Stufe gestellt; dieser aber zeigt sich als Hirte gerade durch seine Lehrtätigkeit deren Ausfluß ja die ganze Schrift Hermas' darstellt.

Digitized by Google

welches über die Unterscheidung der wahren Propheten von den falschen handelt und die einzige Stelle ist, wo Hermas von den Propheten unter den Christen spricht, so bietet sich nichts, auch kein Wörtchen dar, was eine Jurisdiktionsgewalt oder irgendeine Verpflichtung von seiten der Gemeinde ihnen gegenüber nahelegen würde, welche mehr bedeutete als jene allgemeine, der erkannten Wahrheit, gleichviel woher sie mir kommt, Folge zu geben, die Lüge aber zu verabscheuen. Τούτῳ τῷ πνεύματι (τῷ ἄνωθεν ἐρχομένῳ) πίστευε, ἀπὸ δὲ τοῦ ἑτέρου ἀπέχου (21): das ist die Mahnung, welche betreffs der beiden Propheten an Hermas ergeht. Wer im übrigen ein wahrer Prophet ist, wer ein falscher, das zu prüfen wird dem Hermas und wie ihm einem jeden andern anheimgegeben; was Hermas noch erhält, das sind einige Wahrzeichen für diese Erkenntnis, und auch diese weisen nichts auf, was auf irgend welche oberhirtliche Autorität schließen ließe; es ist die Lebensführung eines jeden, welche als Norm der Unterscheidung gegeben wird[1], ganz im Gegensatz zu den Worten Christi Matth. 23, 2. Was aber das für eine Hirtengewalt sein mag, welche der Prüfung und Untersuchung eines jeden einzelnen aus der Gemeinde noch untersteht! Für die Leitung und Führung einer auch noch so kleinen Gesellschaft hätte die sicherlich keine Bedeutung, außer daß sie, statt dieselbe zusammenzuhalten, sie in Verwirrung bringen müßte wegen der Spaltungen, welche notwendig entstünden, da die einen sich für diesen entscheiden, die andern für jenen Partei nehmen würden. — Endlich wird es schwer sein, sich einen Hierarchen, der doch durch seinen Unterricht die Gemeinde belehren, im Glauben fördern und zu einem Ganzen zusammenhalten soll, vorzustellen, wenn er unter andern Eigenschaften auch die haben soll und muß, daß er niemandem auf seine Fragen Red und Antwort stehe noch zu Einzelnen spreche; das aber gehört nach Hermas zu einem wahren Propheten: ἑαυτὸν ἐνδεέστερον ποιεῖ πάντων τῶν ἀνθρώπων καὶ οὐδενὶ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἐπερωτώμενος, οὐδὲ καταμόνας λαλεῖ, οὐδὲ ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα (V. 8; coll. V. 5). Die Lehrer wenigstens, von welchen uns Hermas erzählt, handeln nicht so; Mand. IV, 3 1,

[1] Ἔχεις ἀμφοτέρων τῶν προφητῶν τὴν ζωήν· δοκίμαζε οὖν ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῆς ζωῆς τὸν ἄνθρωπον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν πνευματοφόρον εἶναι V. 16.

Digitized by Google

erklärt er nämlich, daß er solche um Aufschluß angegangen und Antwort von ihnen erhalten habe. Ein anderer Hierarche wäre auch ganz und gar unbrauchbar und unnütz, ein kompleter Unsinn. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Prophetie, von welcher im Hirten die Rede ist, als eine außerordentliche Gabe und Manifestation des Geistes zu betrachten, welche in den Versammlungen der Gemeinde erst auf das Gebet der Gläubigen hin in die Erscheinung tritt (V. 9), die mit Vorsicht benutzt und auf ihre Glaubwürdigkeit an der sonstigen Lebensführung der Prophezeienden geprüft werden muß und so keinen andern Zweck haben kann als den der freien gegenseitigen Erbauung.

Was nun Hermas in Person angeht, so drängt sich einem die Meinung förmlich auf, daß er in keinerlei Weise zu den Führern und Hirten der Kirche gehört: οὐχ ὅτι σὺ ἐκ πάντων ἀξιώτερος εἶ, ἵνα σοι ἀποκαλυφθῇ· ἄλλοι γάρ σου πρότεροί εἰσιν καὶ βελτίονές σου, οἷς ἔδει ἀποκαλυφθῆναι τὰ ὁράματα ταῦτα· ἀλλ' ἵνα δοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, σοὶ ἀπεκαλύφθη; Vis. III, 4, 3. In der Tat, dem Hermas gehen innere und äußere Voraussetzungen ab, wie wir sie bei einem Führer des Volkes Gottes erwarten müßten.

Was die inneren Voraussetzungen anlangt, so muß, wer andere lehren will, zuerst selbst etwas wissen; Hermas aber stellt sich in einer geradezu unglaublichen Unwissenheit dar: λίαν ἄφρων εἰμὶ καὶ ὅλως οὐθὲν νοῶ, gesteht er selbst von sich Mand. IV, 2, 1; das gleiche wird ihm oft und oft vom Hirten bestätigt: ἀσύνετος, ἄφρων, μωρός, — Du unverständiger Tor, der du über alles fragen mußt und gar nichts verstehst! das ist die Sprache, welche dieser mit seinem Schutzbefohlenen gar nicht selten führt[1]), und dies sogar dann noch, wenn er nach dem Selbstzeugnisse des Hermas anfing, freundlicher mit ihm zu reden: ἤρξατό μοι ἐπιεικέστερον λαλεῖν καὶ λέγει· ἄφρον, ἀσύνετε καὶ δίψυχε . . ., lesen wir Mand. XII, 4, 2. Auch noch, als sich die Offenbarungen schon zu Ende neigen, Sim. IX, 4, 4, muß Hermas denselben Vorwurf hören: ‚Noch immer bist du töricht und unverständig', wo er dann freimütig zustimmt, wenn er sagt: ‚ja, über alles muß ich dich befragen; denn ich bin ganz und gar unfähig, auch nur etwas zu verstehen — οὐδ' ὅλως οὐδὲν δύναμαι νοῆσαι; und dieser Unverstand sitzt tief bei ihm, wie ihm Sim. IV, 5, 2 erklärt wird,

[1]) So z. B. Vis. III, 6, 9; Mand. XII, 4, 2; Sim. VI, 5, 2; IX, 14, 4.

Digitized by Google

wo es heißt: ἡ ἀφροσύνη σου παράμονός ἐστι — stultitia tua semper manet, hat die lateinische Übersetzung bei Funk; und dieses gilt nicht etwa bloß dort, wo es sich um große, erhabene, für die Sterblichen unzugängliche Wahrheiten handelt (Sim. IX, 14, 4), es sind dies nicht bloß leere Redensarten, ‚nicht bloß eine schalkhafte Maske'; das ganze Verhalten unseres Propheten bezeugt es, daß etwas Wahres daran ist, daß seine Unwissenheit eine ziemlich weitverzweigte ist; fragt er ja den Hirten, seinen Begleiter und Lehrer, gar oft um Aufschluß über die allerprimitivsten Wahrheiten (Mand. III, 3 f.). Auch dadurch, daß er um ähnliche Aufschlüsse sich an die Lehrer wendet (Mand. IV, 3, 1), zeigte er neben seiner Abhängigkeit von diesen auf gleiche Weise seine Unwissenheit. Konnte ihn ja die Belehrung, welche er erhält, so erschrecken, daß er auf die näheren Unterweisungen des Hirten hin gleichsam wieder neues Leben gewann — ἐζωοποιήθην ταῦτα παρὰ σοῦ ἀκούσας οὕτως ἀκριβῶς.

Hermas ist im Besitze der Geistesgabe der Prophetie — ohne Zweifel, jede Zeile seines Schriftstückes belehrt uns darüber; aber er besitzt diese Gabe, ohne auf Grund derselben irgendwelchen Anspruch zu erheben, unter die Zahl jener zu gehören, welchen die Leitung der Kirche anvertraut ist. Wo er von den προεστῶτες, den Vorstehern der Kirche, spricht, erscheinen dieselben wie eine ihm fernstehende Gruppe von Leuten, zu welchen er nicht gehört; so Vis. II, 2, 6, so ebenda 4, 2, wo er gefragt wird, ob er sein Buch den Presbytern schon überreicht habe, und dann den Auftrag erhält, es mit denselben der Gemeinde in seiner Stadt vorzulesen — μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας, am klarsten aber Vis. III, 1, 8 f.

Hätte nämlich Harnack recht, wäre Hermas als Prophet auch Mitglied der Hierarchie, so müßte er vor den ἐπίσκοποι oder den Presbytern rangieren, wie dies Harnack auch selbst will; wenigstens durfte er sich nicht in Gegensatz zu ihnen bringen; davon trifft aber nichts zu. ‚Als die jungen Leute, die mit uns waren — so erzählt er — sich entfernt hatten und wir [die Kirche und Hermas] allein waren, sagte sie zu mir: „Setze dich hier nieder". Ich erwiderte: „Herrin, lasse die Presbyter zuerst sich niederlassen"'. Man mag die Worte und Gedanken, die hier ausgesprochen werden, auffassen, wie man will, auf jeden Fall wird man anerkennen müssen, daß Hermas sich nicht im Kreise der Vorsteher der Kirche heimisch, sich vielmehr an Würde unter ihnen fühlt, und dieses, soweit der Grad der Presbyter reicht. Die Situation aber ist folgende: Als Hermas an den

Digitized by Google

von ihm auserlesenen Ort kam, fand er ihn in einer gewissen feierlichen Weise vorbereitet; eine Bank aus Elfenbein sah er aufgestellt, und über der Bank ein linnenes Kissen liegen und über das Kissen seine Leinwand ausgebreitet; zu dieser Bank ward er von der Kirche geführt, die ihn darauf niedersitzen heißt. Wie kommt nun Hermas zur merkwürdigen Entgegnung: ‚Laß die Presbyter zuerst niedersitzen'? Waren ja doch keine Presbyter weit und breit zu sehen: ‚Allein sind wir gewesen, die Kirche und ich', hatte er unmittelbar vorher ausdrücklich bemerkt! Wäre es eine Täuschung, wenn man sich die Sache so vorstellen würde? Συμφέλλιον war ein liturgisches Geräthe, besonders wenn es in jener ausgezeichneten Weise hergerichtet war, wie wir es hier beschrieben finden; noch Athanasius weiß mit Entsetzen zu berichten, wie die Christomachen συμφέλλια καὶ θρόνον καὶ τράπεζαν aus der Kirche hinausgeworfen haben und die Annahme liegt nahe, unter τράπεζα den Altar, unter θρόνος den Bischofssitz, unter συμφέλλια die Plätze für die Presbyter zu verstehen. Hermas hat also die συμφέλλια in ihrer eigenartigen Zurüstung gesehen; als er eingeladen ward, darauf sich niederzulassen, kommt ihm der Gedanke: ‚aber so bereitet man die Sitze ja nur für die Presbyter, das sind die Sitze für die πρωτοκαθεδρῖται' — und überrascht hält er der Kirche seine Erwiderung entgegen: ‚hier laß doch die Presbyter sich niedersetzen'. Er gesteht also ganz offen und ausdrücklich ein, daß sein Platz nicht unter den Vorstehern, den πρωτοκαθεδρῖται, sei.

Vielleicht wäre jemand geneigt, die Handlungsweise auf die Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit unseres Hermas zurückzuführen; hören wir dagegen, was er weiter von sich erzählt. Auf die strenge Weisung der Kirche hin, die ihm kurz und bündig erklärte: ὃ σοι λέγω, κάθισον, will sich Hermas niederlassen, aber zu ihrer Rechten[1]). Das aber ließ die Kirche wiederum nicht zu, sondern bedeutete ihm mit der Hand, daß er zu ihrer Linken Platz nehmen solle. Und was geschah? Hermas ward traurig, daß er um den Ehrensitz kommen müsse. Nicht die Demut also, nicht die Bescheidenheit war es, welche Hermas bewog, den Presbytern den Vorrang

[1]) Ob die Kirche hier zuerst oder überhaupt schon gleich sich niedergelassen hat oder nicht, wie Zahn a. a. O. S. 287 u. 300 meint, ist für uns gleichgültig; daß das ‚zur Rechten und zur Linken' mit Bezug auf die Kirche zu verstehen ist, geht aus Vis. III, 2, 4 klar hervor.

Digitized by Google

einzuräumen, sondern das Recht und die bestehende Gewohnheit. Von Dobschütz findet sogar aus seinem Betragen Veranlassung zu folgender Bemerkung: ‚Bei Hermas tritt sein eitles Selbstgefühl besonders zutage in jener Sophaszene Vis. III, 1, wo er den Ehrenplatz beansprucht'. Das Zurückweichen des Hermas gilt ihm aber zugleich auch für eine hinterlistige Finte, ‚eine spitzige Art, bei dieser Gelegenheit dem Presbyterium einen Stich zu versetzen, welchen ihm niemand zur Gerechtigkeit anrechnen kann'[1]. Nach ihm hätte Hermas einen versteckten Haß, einen reinen, sagen wir, Brotneid gegen die Presbyter; dieser breche immer wieder durch: ‚Hermas gibt seiner Mißachtung des Presbyteriums unzweideutigen Ausdruck in jener scharf-ironischen Bemerkung: „laß doch zuerst die Herren Presbyter sich setzen . ." Vis. III, 1, 8. Er nennt die Leiter der Kirche bissig ‚die Männer vom ersten Platz', πρωτοκαθεδρῖται, Vis. III, 9, 7 und ereifert sich über die Torheit solcher Rangstreitigkeiten Sim. VIII, 7, 4'[2]; nur schade, daß es sich an dieser letzten Stelle gar nicht um die Presbyter als solche handelt, sondern um die Gläubigen im allgemeinen. Wohl ist es wahr, Hermas zeigt sich in der ‚Sophaszene' nicht gerade bescheiden; was aber von Dobschütz sonst noch hinzufügt, ist seine eigene Erfindung und paßt durchaus nicht auf Hermas. Fassen wir zunächst den Zusammenhang der Stelle ins Auge. Hermas war soeben noch daran, unter Furcht und Beben vor dem Herrn seine Sünden zu bekennen; bei diesem seinem Bekenntnisse überrascht ihn die Kirche mit der Aufforderung, sich auf der reichgeschmückten Bank niederzulassen. Da fällt er ganz plötzlich aus der Rolle und noch die Reuetränen im Auge macht er einen frechen Witz auf die Presbyter; fürwahr, dies könnten wir ihm nicht zur Gerechtigkeit anrechnen. Es stimmt aber auch nicht mit dem sonstigen Charakter des Hermas, der sich durchaus als schlicht, einfach und ohne jede Schalkheit offenbart; in allem Ernste werden die Presbyter vorgeführt als die προϊστάμενοι Vis. II, 4, 3, als die προηγούμενοι Vis. III, 9, 7, denen es obliegt, die Auserwählten Gottes zu unterrichten und zu führen (Sim. IX, 31, 6), für deren Heil sie verantwortlich sind, an die er selbst gewiesen ist mit dem Büchlein, das er schreiben soll; auf dergleichen Leute aber schlechte Witze machen wollen wäre aber auch für Hermas der Torheit doch zuviel.

[1]) Die urchristl. Gemeinden (Leipzig 1902) S. 216.
[2]) A. a. O. S. 233.

Digitized by Google

Hermas ‚nennt die Leiter der Kirche bissig die Männer vom ersten Platz', meint Dobschütz; aber wer sie so nennt, das ist nicht Hermas: es ist die Kirche selbst, also im Sinne Hermas' die höchste Autorität, die dieses getan, in deren Mund ein solch bissiges Wort undenkbar ist[1]).

Von Dobschütz geht aber noch weiter: ‚Die „Leute vom ersten Platz" in Vis. III, 9, 7, meint er S. 233, haben eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem in M. XI geschilderten Pseudopropheten, der allein auf einer Kathedra thront, während auf einer Bank zu seinen Füßen seine andächtigen Zuhörer sitzen, und dessen ganzes Gebaren Hermas aus dem Streben nach dem ersten Platz herleitet, 12 θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν'. Aber warum findet v. Dobschütz nicht auch eine Ähnlichkeit zwischen diesen Pseudopropheten und der Kirche selbst, von welcher Hermas Vis. I, 2 erzählt: ‚ich sah vor mir eine große, strahlende Kathedra aus schneeweißer Wolle und es kam eine greise Frau herzu mit glänzendem Gewande, mit einem Buche in den Händen und ließ sich dort nieder' — allein — in prächtigen Gewändern — auf hoher, strahlender Kathedra: die Ähnlichkeit ließe sich hier fast noch mehr pressen! Aber hier wie dort kann man sich gegen einen tiefgreifenden Unterschied nicht verschließen, welcher gegen das Benehmen des falschen Propheten zutage tritt. Der falsche Prophet wird zwar beschrieben sitzend auf hoher Katheder, aber er wird all-

[1]) Gaab bemerkt diesbezüglich ganz in unserem Sinne: ‚Keinesfalls läßt sich aber jene Stelle anführen, um ein feindseliges und gehässiges Verhältnis des Hirten zum kirchlichen Amte als solchem damit zu begründen. Der Hirte nennt die Ämter der Kirche mit Auszeichnung: sie gehören zu dem Bau der Kirche, und seine Prophetie als urchristliche, besonnene schließt sich noch an diese Ämter an, ohne deren Urteil zu scheuen. Nicht bloß die Ämter werden mit Auszeichnung genannt. Die Bischöfe, Lehrer, Hirten . . . werden auch besonderer Ehre wert gehalten'; wofür dann Gaab sich auf Sim. IX, 25 u. a. bezieht. (Der Hirte des Hermas, ein Beitrag zur Patristik [Basel, 1866] S. 195 f.) — Wenn aber Gaab fortfährt und des weiteren sagt: ‚So kirchlich nun nach dem voranstehenden der Hirte sich zeigt, so weiß er doch nichts von Infallibilität der kirchlichen Ämter, und scheut sich nicht, den Trägern der kirchlichen Ämter . . . ihre Sünden vorzuhalten und auch sie, ja sie vor allem zur Buße zu rufen . . .', und wenn er meint, hiemit einen Gegensatz konstruiert zu haben zwischen Hermas und der Lehre der katholischen Kirche von der Infallibilität, so ist er in einem Irrtum befangen; denn die Infallibilität schließt in ihrem Träger weder Sünde noch Buße aus.

Digitized by Google

sogleich auch als Usurpator gekennzeichnet: πρῶτον μέν — so heißt es von Leuten seinesgleichen — ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὁ δοκῶν πνεῦμα ἔχειν ὑψοῖ ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν Mand. XI, 12, wie es auch sonstwo von andern ehrgeizigen Menschen heißt, θέλουσιν ἐθελοδιδάσκαλοι εἶναι Sim. IX, 22, 2. Ganz anders Vis. III, 9: dort ist von solchen die Rede, welche der Kirche faktisch vorstehen, als solche für ihre Herde wie rechte Hirten verantwortlich sind (Sim. IX, 31), und die deshalb mit Fug und Recht die ersten Sitze einnehmen — ὑμῖν λέγω τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῖς πρωτοκαθεδρίταις, die gleich darauf mit dem zärtlichen Namen τέκνα angeredet erscheinen. In der Tat eine ‚verzweifelte Ähnlichkeit'[1]).

Wir sehen also, wie Hermas für sich keine Gemeinschaft beansprucht mit denen, welchen die Erziehung der Herde Christi anvertraut war (Vis. III, 9, 10), zu deren Hüter sie bestellt waren. Dagegen ist erinnert worden, daß Hermas in der Vis. III, 1 geschilderten Szene sich selbst betrachte als den, der er bis dahin war, in seiner Erwählung aber zum Propheten liege zugleich auch eine Erhöhung seines Ranges und das sei eben der Grund, warum die Kirche so fest darauf bestand, daß Hermas auf dem ihm angewiesenen Ehrensitze Platz nehme. So schreibt A. Stahl: ‚Im 1. Kapitel (des 3. Gesichtes) entscheidet die „Kirche" die Rangfrage zwischen dem Propheten und den Presbytern zugunsten des ersteren. Aus den Worten des Hermas: Κυρία, ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι, mit denen er sich offenbar auf den Standpunkt des von den Presbytern oder Episkopen selbst geltend gemachten Anspruchs stellt, geht zunächst hervor, daß das Verhältnis zwischen dem kirchlichen Beamtentum und den Propheten ein anderes geworden ist, als es Didache XV vorausgesetzt ist . . . Zur Abfassungszeit unserer

[1]) ‚Wie Lipsius evident nachweist — bemerkt im gleichen Sinne Gaab a. a. O. S. 194 f. — kann unter diesen falschen Propheten nicht das kirchliche Hirten- oder Lehramt als solches zu verstehen sein. Zu dieser Auffassung paßt ja doch gar nicht, daß er als ein eigentlicher Prophet dargestellt wird, der wie ein heidnisches Orakel sich befragen läßt und der ὅλως οὐ λαλεῖ, ἐὰν μὴ ἐπερωτηθῇ, was zu dem imperatorischen Auftreten römischer Bischöfe nicht stimmt . . . Wenn auch, was von dem θέλειν πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν gesagt ist, an hierarchische Gelüste erinnert, so weißt doch das κατὰ γωνίαν, κατὰ μόνας reden auf etwas ganz anderes hin, als auf von der bischöflichen Kathedra ausgegebene Edikte . . .'

Digitized by Google

Visionen suchen die Presbyter-Episkopen die Autorität der Prophetie gegen die ihrige zurückzudrängen, sie beanspruchen nicht mehr neben ihr, sondern über ihr als erste Macht der Kirche zu stehen ... Hier stellt Hermas die Entscheidung dieser Rangfrage der „Kirche" anheim. Die Autorität der himmlischen Kirche weist den Gedanken eines Vorzugs der Presbyter mit Unwillen zurück. "Ο σοι λέγω, φησίν, κάθισον. Der Prophet braucht nicht zu warten, bis sich die Presbyter zuerst gesetzt haben'[1]). — So weit Stahl; nur hat er etwas übersehen; wohl hat er recht, wenn er andeutet, daß Hermas auf dem Standpunkt stehe, als handle es sich um Ehrenvorrechte der Presbyter, und wir können aus diesem seinem Irrtum seine Stellung den Kirchenvorstehern gegenüber klar erschließen; aber Hermas erhält alsbald die Belehrung, daß es sich dort gar nicht um kirchliche Ordnung drehe, sondern um die Rangordnung der Seligen, um geistige, innere Vorzüge sittlicher Kraft und Tugend, wie sie den Märtyrern zukommen — ὁ εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν ἤδη εὑρεστηκότων τῷ θεῷ καὶ παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος Vis. III, 1, 9; τῶν ἐκείνων ἐστὶν τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος, καὶ ὃς ἐὰν πάθῃ διὰ τὸ ὄνομα· τῶν δὲ λοιπῶν τὰ ἀριστερὰ μέρη ἐστίν: ebenda 2, 1. Wenn also die Kirche bezüglich des Niedersitzens Hermas' auf ihrem Willen beharrt, so geschieht es wahrhaftig nicht deshalb, als wollte sie ihn einreihen in die Ordnung der Presbyter oder gar über sie hinaufstellen.

Aber ist nicht schon die Wahl des Hermas selbst zum Verkündiger übernatürlicher Mitteilung an die Gläubigen ein Zeichen seines Primates? ‚Hermas, der von der Kirche erwählte Prophet — sagt wieder Stahl — und kein anderer, soll der Mittler der für die ganze Christenwelt bestimmten Offenbarungen und damit die höchste geistige Potenz der Kirche werden. Aus seiner Hand soll Klemens das Büchlein der Enthüllungen erhalten und aus seinem Munde soll den Presbytern der Kirche die Verkündigung der Zukunft kommen'[2]). Also nicht bloß die gewöhnlichen Gläubigen, auch die sonst etwas gelten in der Gemeinde, sind an ihn gewiesen. ‚Dadurch ist auch — so fährt Stahl fort — die sittliche Autorität des Propheten über das in Ehr- und Gewinnsucht verfallene Beamtentum begründet'. Noch mehr: Hermas wird sogar

[1]) Patristische Untersuchungen (Leipzig 1901) S. 305.
[2]) A. a. O. S. 304 f.

Digitized by Google

abgeordnet, den Presbytern, τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας, Mahnungen und Weisungen zu geben. Aber wie viele Visionäre und Visionärinnen hat es seit den Tagen des Hermas in der Kirche gegeben, welche mit ähnlichen Aufträgen, mit ähnlichen Mahnungen und Warnungen an die Gläubigen, an die Priester und Bischöfe, selbst an die Päpste herangetreten sind, auch immer im Namen einer höhern oder selbst der höchsten Autorität! Niemanden ist deshalb eingefallen, diesen deshalb gleich irgend eine Oberhoheit über die Gemahnten zuzugestehen. ‚Wann hat je — so fragt Prälat Heinrich — ein Mann zum Besten der Gesamtkirche größere Geistesgaben empfangen, als eine hl. Hildegard, eine hl. Katharina von Siena, eine hl. Theresia? Waren das nicht Prophetinnen, waren es nicht glänzende Sterne am Himmel der Kirche, waren sie nicht Ratgeberinnen von Bischöfen und Päpsten, haben sie nicht mächtig zur Regeneration der Christenheit in ihren Tagen gewirkt? — Haben sie aber deshalb den mindesten Anteil am Kirchenregiment gehabt, oder konnte ihnen irgend welche Stimme auch nur auf einer Diözesansynode zuerkannt werden?'[1]) — Der Esel des Balaam redet auch zu seinem Herrn und gibt ihm Warnung und Zurechtweisung; folgt daraus, daß er von Gott nun auch als dessen Oberer eingesetzt ward? Nichts weiteres ist über diesen Punkt zu sagen, als was Hermas selbst aus dem Munde der Kirche vernimmt: οὐχ ὅτι σὺ ἐκ πάντων ἀξιώτερος εἶ, ἵνα σοι ἀποκαλυφθῇ· ἄλλοι γάρ σου πρότεροί εἰσιν καὶ βελτίονές σου . . . ἀλλ' ἵνα δοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, σοὶ ἀπεκαλύφθη. Also eine ‚höchste geistige Potenz', eine ‚sittliche Autorität über das Beamtentum' im Sinne von hierarchischer Gewalt läßt sich aus der Erwählung Hermas' zum Propheten und Bußprediger nicht erschließen.

Doch Hermas fühlt in sich den Beruf, für die Universalkirche zu wirken! An diese wird er ausdrücklich von der Kirche und dem, der hinter der Kirche steht, dem Geiste Gottes, gesandt[2]). Als solcher

[1]) Die kirchl. Reform (Mainz 1850) S. 37.

[2]) Die Stellen seiner Schrift, welche dieses besagen, sind zahlreich; beispielsweise seien genannt Vis. II, 1, 3; Vis. III, 8, 10 f.: οὐ σοὶ μόνῳ ἀπεκαλύφθη, ἀλλ' ἵνα πᾶσι δηλώσῃς αὐτά; Sim. VIII, 11, 1; und besonders Vis. II, 4, 2 f., welch letztere Stelle ihrer Wichtigkeit halber vollständig angeführt zu werden verdient: ‚ἦλθεν ἡ πρεσβυτέρα καὶ ἠρώτησέν με, εἰ ἤδη τὸ βιβλίον δέδωκα τοῖς πρεσβυτέροις. ἠρνησάμην δεδωκέναι. καλῶς, φησίν, πεποίηκας· ἔχω γάρ ῥήματα προσθεῖναι.

Digitized by Google

aber kann Hermas unmöglich abhängig sein von diesem oder jenem Priester aus dieser oder jener Gemeinde! — Und doch ist er abhängig; zwar was die Universalkirche anlangt, nicht von diesem oder jenem, sondern gerade von einem, dem Klemens, dem dies zukommt — ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. Also schließen wir mit Recht: wenn Hermas an Klemens verwiesen wird, wo es sich um die auswärtigen Gemeinden handelt, gerade weil es dessen Pflicht und sein Recht ist, mit ihnen zu verkehren — kommt es ihm selbst aus sich nicht zu. Er ist keine offizielle Persönlichkeit in der Universalkirche, hat keinerlei Hoheitsrechte ihr gegenüber. Aber auch für die Einzelgemeinde, der er angehört, hat er solche Rechte nicht. Wohl wird er Vis. II, 1, 3 gefragt: ‚Kannst du dies den Auserwählten Gottes verkünden?' — wie dies aber zu verstehen sei, hören wir im letzten Kapitel desselben Gesichtes, wo die Kirche mit Bezug auf diese Aufforderung den Hermas fragt: ‚hast du das Büchlein der Offenbarungen, die ich dir gegeben, den Presbytern schon überreicht?' Also durch die Presbyter soll auch hier die Übermittlung geschehen; und wenn es auch gleich darauf wieder heißt: ‚In dieser (deiner) Stadt wirst du es selbst vorlesen' — so steht doch auch hier wieder gleich dabei: μετὰ τῶν πρεσβυτέρων — inmitten der Priester. Warum nicht allein? Der Grund steht dabei: τῶν προϊσταμένων — weil sie diejenigen sind, welche der Kirche vorgesetzt sind, welche die Gemeinde Gottes erziehen sollen (Vis. III, 9, 10) und als Hirten für ihre Herde verantwortlich sind (Sim. IX, 31, 5).

Auch die Art und Weise, wie Hermas beauftragt wird und wie er sich seines Auftrages entledigt, spricht nicht gar sehr für eine Hoheitsautorität in der Gemeinde: Was ich Dir mitteile — so ungefähr lautet der Auftrag — teile auch den andern mit, laß es ihnen zu Ohren kommen (λαλῆσαι αὐτὰ πάντα εἰς τὰ ὦτα τῶν ἁγίων (Vis. III, 8, 11), auf daß sie, wenn sie es hören, es sich zu nutze machen; geh und erzähle den Auserwählten Gottes, was du gesehen (Vis. IV, 2, 5) und wieder Vis. IV, 4, 6:

ὅταν οὖν ἀποτελέσω τὰ ῥήματα πάντα, διὰ σοῦ γνωρισθήσεται τοῖς ἐκλεκτοῖς πᾶσιν. γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ. πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις, ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται· Γραπτὴ δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς· σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.

Digitized by Google

‚Unaufhörlich liege den Heiligen mit all dem, was du gesehen, in den Ohren'. Und so verhielt sich auch Hermas; was er tat, war nichts anderes, als daß er, was er geschaut, nun erzählte, alles im Namen einer höheren Gewalt; nie tritt seine eigene Person hervor; wenn seine Berichte irgend eine Autorität genossen, sollten sie dieselbe haben durch die Kirche, die unsichtbare, insofern er von ihr beauftragt zu sein vorgab, und durch die sichtbare Hierarchie, insofern seine Aufträge durch ihre Hand gehen und sie ihn bei der Erfüllung seines Auftrags umgeben und stützen mußte (μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων).

Bereits zu viel ist gesagt zur Widerlegung einer Meinung, die von vornherein aussichtslos ist; es würde an sich das eine Argument vollkommen ausreichen: Hermas zählt Vis. III, 5, 1 die Hierarchie, die Fundamente der Kirche vollständig auf, in ihr auch die Apostel; nun finden wir dort wie auch sonst, wo man es doch erwarten sollte, die Propheten nicht mit aufgezählt, obwohl Hermas dieselben wohl kannte. Also hat er dieselben auch nicht als Hierarchen gelten lassen. Der Grund, welchen Harnack angibt für ein etwaiges Verschweigen der Propheten: ‚Hermas überging die Propheten, weil er sich selbst zu ihnen rechnete' — wäre lediglich aus der Luft gegriffen, willkürlich und ist direkt ausgeschlossen; denn Hermas hätte dieser hierarchischen Gewalt in der Verkündigung seiner Lehren bedurft und hätte dieselbe ohne Zweifel für sich in Anspruch genommen, ohne sich hinter den Rücken der Presbyter verbergen zu müssen, wenn er eine solche besessen hätte. Und wenn ihn seine Bescheidenheit schon veranlaßt hätte, seinen Rang zu verschweigen, hätte sie ihn noch mehr verhindert, überhaupt öffentlich als Prediger an die Gemeinde heranzutreten; denn wer den Zweck will, wird die Mittel zum Zweck nicht verschmähen.

Alles das ist nur eine Bestätigung der Worte Heinrichs[1]): ‚Ein unendlicher Unterschied ist zwischen einer Geistesgabe und einem Kirchenamt; zwischen einem Mitwirken zum Besten der Kirche und einer Teilnahme am Kirchenregiment; zwischen der Mitgliedschaft am Leibe der Gesamtkirche und der Mitgliedschaft an der Hierarchie und einem daraus folgenden Anteil an der Kirchengewalt . . . Von allen ist gesprochen: ‚ich will meinen Geist ausgießen über alles

[1]) A. a. O. S. 37.

Digitized by Google

Fleisch, über eure Söhne und Töchter'; allein nur zu den Aposteln ist gesagt: ‚lehret alle Völker, taufet sie und haltet sie an zur Beobachtung des Gesetzes; und: was ihr binden und lösen werdet, soll gelöst und gebunden sein' u. s. w. . . Das Kirchenregiment ist durch die sichtbare und unwandelbare Verfassung der Kirche ein für allemal geregelt; das Walten des Geistes aber ist etwas unsichtbares und schlechthin freies und wandelbares. Aus der Geistesgabe ein Recht zur Theilnahme an dem Kirchenregimente herleiten, hieße aller Schwärmerei und Umwälzung Thor und Thüre öffnen, wie wir solches an dem Beispiele mancher Sekten sehen. Denn ob jemand den Geist Christi und der Kirche oder den Geist der Unwahrheit und der Welt in sich trage, dafür gibt es schlechthin kein sicheres und äußerliches Merkmal'.

Digitized by Google

Der formale Aufbau des Jakobusbriefes.

Von H. J. Cladder S. J.

In einer früheren Studie habe ich die Anlage des Jakobusbriefes nach der inhaltlichen Seite untersucht und darin einen streng einheitlichen, äußerst kunstvoll angeordneten Gedankengang aufgezeigt[1]). Weil diese Disposition auch für den formalen Aufbau des Briefes die Hauptlinien angibt und mir Anlaß und Ausgangspunkt für ein tieferes Studium der Form desselben wurde, sei sie hier in Kürze wieder angegeben.

Nach dem Gruße in der Adresse (1, 1)[2]) richtet die Einleitung (1, 2—8) eine doppelte Mahnung an die Leser, nämlich, in irdischen Prüfungen freudig auszuharren und um himmlische Weisheit gläubig zu Gott zu beten. Alsdann stellt ein allgemeiner Teil (1, 9—25) zunächst Gott und die Welt einander gegenüber, in ihren Verheißungen und Gaben, sowie in ihren Bestrebungen und Forderungen. Aus letzteren ergeben sich nun 3 Regeln der wahren Weisheit als Ankündigung der Teile (1, 26. 27), die den eigentlichen Körper des Briefes bilden: nicht im selbstbewußten Reden und liebelosen Eifern besteht die wahre Weisheit, sondern in tätigem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz der barmherzigen Nächstenliebe und zwischen dieser göttlichen und weltlichen Weisheit kann man nicht

[1]) Vgl. diese Zeitschr. Jahrg. 1904 1. H. S. 37—57.

[2]) Die hier gesperrt gedruckten Bezeichnungen behalte ich durch diese Studie hindurch bei.

Digitized by Google

teilen. Im folgenden werden, in umgekehrter Ordnung, diese 3 Teile ausgeführt (2, 1—11; 2, 12—26; 3, 1—14), und dann in der Form von 3 Vorwürfen (3, 15—18; 4, 1—3; 4, 4—8a) den (soeben bewiesenen) drei Gesetzen drei (tatsächlich herrschende) Gegensätze entgegengestellt. Eine abschließende Ermahnung (4, 8b—12) fordert auf zur Abkehr von der Welt und ihrem Geiste. Dann machen 2 Apostrophen an die Weltlichen (4, 13—17 u. 5, 1—6) und 2 Apostrophen an die Brüder (5, 7—12 u. 5, 13—18) die besondere Anwendung dieser Lehre auf die Anhänger der beiden Arten von Weisheit; die ersteren, indem sie hinweisen auf die Eitelkeit irdischen Trachtens und die Verderblichkeit weltlichen Treibens (entsprechend der ersten Hälfte des allgemeinen Teiles: 1, 9—12—15); die letzteren, indem sie auffordern zu Geduld und Gebet (entsprechend den beiden Mahnungen der Einleitung: 1, 2—8). Ein kurzes Schlußwort endlich (5, 19. 20) bringt als Gegenstück zur Adresse den Brief zum Abschluß.

Mit dieser sachlichen Gliederung sind auch die großen Formteile des Schriftchens abgegrenzt. Um jedoch die Meisterschaft des Briefstellers in Handhabung der Kunstform zu würdigen, ist es notwendig, sich den niederen Einheiten innerhalb der größeren Teile zuzuwenden. Dieselben sind wegen der geringeren Ausdehnung in ihrer inneren Struktur durchsichtiger und ihre Zusammenstellung läßt alsdann auch den Bau des Ganzen wieder klarer überschauen. So bildet schließlich die gesamte Kunstform, bis ins Einzelne verfolgt, die kräftigste Bestätigung des früher entwickelten Gedankenganges und der rein aus dem Inhalt erschlossenen Disposition.

Im allgemeinen hat A. Wiesinger die Schreibart des Jakobusbriefes folgendermaßen charakterisiert[1]: ‚Die sittlich praktische Richtung des Verf. gibt sich in dem Sentenziösen und Gnomenartigen seiner Darstellung, aber auch darin zu erkennen, daß er immer gleich ‚in medias res‘ tritt, mit dem ersten Satze, mit welchem er einen Abschnitt anhebt (ein Imperativ- oder Fragsatz), gleich voll und ganz herausſagt, was er auf dem Herzen hat, so daß fast durchweg die ersten Worte jedes Abschnitts sich demselben als Überschrift vorsetzen lassen. Die weitere Entwicklung ist dann regressiv zur Erläuterung und Begründung des vorangestellten Satzes aufsteigend, und schließt mit einer zusammenfassenden, in den Anfang zurückkehrenden Senten;

[1]) Olshausens Biblischer Kommentar VI, I (Königsberg 1854) S. 44.

Digitized by Google

ab, so zwar, daß mit dem Schluß der einen Erörterung bereits der Anfang der neuen vorbereitet und gemeiniglich das Schlagwort derselben bereits gegeben ist[1]); selbst in den untergeordneten Partien kehrt diese Darstellungsweise wieder. So schließt sich durch den Brief hindurch Kreis an Kreis und der letzte derselben 5, 7—11 greift in den ersten 1, 2—12, zurück . . .[2]) Wie innerhalb einer Partie dieselbe Erscheinung wiederkehrt, mag man an dem εἰ δέ τις λείπεται 1, 5 — αἰτείτω δέ V. 6. der ersten Partie erkennen. In ihr spricht sich dieser Typus der Darstellung allerdings am deutlichsten aus; er liegt aber allenthalben zu Grunde'.

Damit ist eine doppelte Eigentümlichkeit des Jakobusbriefes ausgesprochen: einmal die Zusammensetzung aus lauter kurzen, abgeschlossenen Sätzen, das ‚Sentenziöse und Gnomenartige'; und dieses ist allgemein erkannt und anerkannt worden. Vielleicht noch wichtiger ist das andere: der Zusammenschluß mehrerer Gnomen und Sentenzen zu einheitlichen ‚Kreisen', welche aber wiederum auf kunstvolle Weise mit einander verkettet sind.

Schon die angegebenen Verszahlen der in der Disposition aufgeführten größeren Abschnitte weisen eine gewisse Regelmäßigkeit in der Ausdehnung auf; z. B. entsprechen sich der zweite und dritte Teil: 2, 12–26 u. 3, 1—14; dann der erste Teil und die 3 Vorwürfe: 2, 1—11 u. 3, 15—4, 8a; ebenso die Paare der Apostrophen: 4, 13—17 u. 5, 1—6 sowie 5, 7—12 u. 5, 13—18. Diese Regelmäßigkeit läßt sich großenteils schon aus jenen neueren Ausgaben des N. T. ersehen, welche ihre Abschnitte nicht nach den hergebrachten Versen, sondern nach dem Sinne machen, wie z. B. der griechische Text von Westcott-Hort[3]), die lateinische Vulgata-Ausgabe von A. C. Fillion[4]), die deutsche Übersetzung von B. Grundl O. S. B.[5]) und die von C. Weizsäcker[6]), die englische ‚Revised Version' u. s. w.

---

[1]) Es ist kaum möglich, ohne den Namen zu nennen, klarer das zu beschreiben, was Prof. D. H. Müller (Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form [Wien, Hölder 1896] I. 200) als ‚Inclusio' und ‚Concatenatio' bezeichnet.

[2]) In der Abteilung dieser ‚Kreise' weiche ich verschiedentlich von W. ab.

[3]) Cambridge u. London 1881.

[4]) 2. A. — Paris, Letouzey et Ané, 1887.

[5]) II, Augsburg 1900.

[6]) 9. A. Tübingen, Mohr, 1900.

Digitized by Google

Eine solche Teilung in Sinnesabschnitte ist jedoch nicht eine erste Errungenschaft der Neuzeit. Freilich ist in den beiden ältesten ntl. Handschr., dem **Codex Vaticanus** (B) und **Sinaiticus** (ℵ), nicht sehr viel davon zu sehen[1]). Dagegen hat der **Alexandrinus** (A) aus dem 5. Jahrhundert durch Alinea ganz ähnliche Abschnitte angezeigt wie die eben erwähnten neueren Ausgaben[2]). Noch reichlicher und etwas verschieden ist die Abteilung durch Alinea im **Codex Ephraemi rescriptus** (C), ebenfalls aus dem 5. Jahrhundert[3]). Ich komme auf dieselben später zurück.

Viel auffallender, weil ziemlich lückenlos durchgeführt, ist diese abgemessene Länge in den Unterteilen, die ich im Schema meiner Disposition angegeben habe[4]); z. B. 1, 2—4 und 1, 6—8; 1, 9—12, 13—15, 16—18, 19—21, 22—25 u. s. w. Im Gegensatz zu den größeren Teilen nenne ich diese Absätze ‚Strophen', ein Name, der aber erst der Rechtfertigung bedarf. ‚Strophe' besagt hier nur eine Zusammensetzung aus ‚Versen' und eine innere einheitliche Struktur, ohne daß damit noch etwas im strengen Sinne Poetisches behauptet sein soll, und ‚Vers' ist die einzelne Sentenz.

Hält man den Anfangs- und Endabschnitt des allgemeinen Teiles (1, 9—12 und 1, 22—25), sowie den ersten Absatz des ersten Teiles (2, 1—4) und vom zweiten Teile die Verse 2, 14—17, gleich nach dem Anfang, neben einander, so muß es auffallen, daß sie sämtlich eine sehr lebhafte Beschreibung enthalten, der jedesmal eine allgemeine Sentenz vorangeht und nachfolgt. Sentenzen und Beschreibung zerfallen wieder in kurze Sinnesabschnitte und zwar in ganz regelmäßiger Weise. So läßt sich 1, 9—12 folgendermaßen schreiben:

Καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ,
ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ·
ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται.

[1]) Dennoch ist es mehr, als ich selbst nach den Angaben unserer Einleitungen und Prolegomena zur ntl. Textkritik annahm. Vielleicht komme ich bei einer späteren Gelegenheit näher darauf zurück.

[2]) Vgl. die Ausg. von Woide London 1786 und das vom British Museum besorgte *Facsimile of the codex Alexandrinus* Vol. IV. 1878.

[3]) Herausgeg. von Tischendorf, Leipzig 1843.

[4]) S. diese Ztschr. 1904 S. 57.

Digitized by Google

Ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι,
καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον·
Καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν,
καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο.
Οὕτως καὶ ὁ πλούσιος,
ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται.

Μακάριος ἀνήρ, ὃς ὑπομένει πειρασμόν,
ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς,
ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

J. h. 1, 9—12 läßt sich als Strophe fassen vom Typus 1+3+1, wobei die einzelnen Verse am Anfang und Schluß Tristicha sind, während der mittlere Teil von 3 Distichen gebildet wird. Jedenfalls ist es ein dem Sinne nach in sich vollkommen geschlossener Abschnitt, einer der ‚Kreise' Wiesingers, durch Inclusio aus der Umgebung herausgehoben. Durch Concatenatio ist er indes wieder mit dem folgenden verknüpft, indem der in die letzte Zeile eingeführte πειρασμός das Stichwort für die folgende Strophe abgibt[1]).

Aber eine Schwalbe macht noch keinen Frühling! Darum halten wir neben den Anfangsabschnitt des allgemeinen Teiles auch dessen Schluß (1, 22—25):

Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου,
καὶ μὴ μόνον ἀκροαταί
παραλογιζόμενοι ἑαυτούς.

Ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστὶν καὶ οὐ ποιητής,
οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι
τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ·
Κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν,
καὶ εὐθέως ἐπελάθετο, ὁποῖος ἦν.
Ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον
τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας,

Οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος,
ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου,
οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.

[1]) So schlichtet sich auch der Widerstreit in den verschiedenen Ausgaben, die teils vor, teils nach V. 12 abteilen.

Digitized by Google

Die Inclusio, der Schluß des ‚Kreises', ist noch vollkommener als vorhin; weniger vollkommen, aber immerhin vorhanden, ist die Abtrennung des letzten Tristichons von dem Mittelstück der Strophe. Der gemeinsame Ring für die Verkettung mit dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt ist der λόγος in V. 21 und im ersten Stichus oben.

Dasselbe wiederholt sich in den beiden anderen Strophen, die oben erwähnt wurden (2, 1—4 und 2, 14—17); nur bestehen dieselben aus lauter Distichen. Endlich läßt sich 2, 21—24, unmittelbar vor dem Abschluß des zweiten Teiles, als fünftes Beispiel einer nach der Formel 1+3+1 gebauten Strophe anführen. Allerdings enthält sie keine solche Beschreibung, die mich zuerst die 4 anderen vergleichen ließ, sondern an deren Stelle eine logische Deduktion mit Anwendung eines Schrifttextes. Inklusion und Abtrennung der ersten und letzten Zeile sind vollkommen klar. Dabei ist wiederum jede Zeile aus zwei Stichen zusammengesetzt.

Da der allgemeine Teil mit einer solchen Strophe beginnt und schließt und auch der zweite Teil an zwei einander entsprechenden Stellen (unmittelbar nach dem Anfang und ebenso vor dem Schluß) dieselbe aufweist, sollte man zu der Anfangsstrophe des ersten Teiles (2, 1—4) ein gleichgebautes Gegenstück am Schlusse (2, 8—11) erwarten. Die 5 Zeilen treten auch sofort heraus, aber die scharf geprägte allgemeine Sentenz steht diesmal in der Mitte zwischen 2 enger miteinander verbundenen Zeilenpaaren. Damit ergibt sich also ein zweiter Typus eines Fünfzeilers: 2+1+2.

Die erste Zeile ist, wie sie vorliegt, etwas schwerfällig gebaut; sonst ergibt sich aber für die mittlere Zeile leicht ein Tristichon und für die übrigen Disticha. Demnach lautet die Strophe:

Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν·
ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε·
Εἰ δὲ προσωποληπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε,
ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται.

Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ,
πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί,
γέγονεν πάντων ἔνοχος.

Digitized by Google

Ὁ γὰρ εἰπών· μὴ μοιχεύσῃς,
εἶπεν καί· μὴ φονεύσῃς·
Εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις, φονεύεις δέ,
γέγονας παραβάτης νόμου.

Auch diese Strophenform hat im Briefe mehrere Vertreter. So sind im allgemeinen Teile die beiden von den vorhin untersuchten Endstrophen symmetrisch nach innen gelagerten Abschnitte (1, 13—15 und 1, 19—21) gebaut.

Aber die Gestaltungskraft des Dichters — von einem solchen darf man hienach wohl reden — ist noch nicht erschöpft. Wieder anders haben nämlich die beiden ersten Strophen unmittelbar nach dem Anfang des dritten Teiles (3, 3—5 und 6—8) ihre 5 Zeilen angeordnet. In der ersteren vergleichen 2 Zeilen die kleine Zunge in ihrer Macht mit dem Zügel, der dem Pferde ins Maul gelegt wird; 2 weitere mit dem winzigen Steuer, welches das ganze Schiff lenkt; die fünfte Zeile macht die Anwendung.

Umgekehrt läuft die zweite Strophe: die erste Zeile stellt die unheilvolle, unwiderstehliche Macht des Feuerfunkens und die Feuernatur der Zunge hin, die 2 folgenden vergleichen Feuer und Zunge des näheren und die beiden letzten Zeilen fügen einen weiteren Vergleich mit den unbezähmbaren wilden Tieren hinzu.

Demnach bilden diese beiden Strophen ein Ganzes von der Form: 2+2+1 ‖ 1+2+2.

So kombiniert tritt dieser Typus nicht mehr auf; dagegen finden sich beide Teiltypen noch anderswo wiederholt, dann aber nicht symmetrisch, sondern parallel gestellt. Der erste (2+2+1) steht im ersten und dritten Vorwurf (3, 15—18 und 4, 4—8a); sein Spiegelbild (1+2+2) ist angewandt in der ersten Hälfte der Apostrophen an die Brüder (5, 7—9 und 5, 13—15). Einzeln steht die Form (2+2+1) in der Strophe unmittelbar vor dem Abschluß des dritten Teiles (3, 9—12).

Etwas zweifelhaft sind die beiden anderen Hälften der eben genannten Apostrophen. 5, 10—12 ließe sich vielleicht nach dem Schema (2+1+2) teilen, und 5, 16—18 nach (2+2+1); doch wird es wohl das geratenste sein, beide gleichmäßig in (2+3) zu zerlegen. Denn erstlich ist ein engerer Zusammenhang in der Darstellung des zweimaligen Gebetes des Elias, um Dürre und um Regen (5, 17. 18), vorhanden. Ein solcher findet auch in der anderen

Digitized by Google

Strophe (5, 10—12) statt. Denn die Mahnung, nicht zu schwören, ist doch wohl durch das Verhalten des als Beispiel der Geduld angeführten Job veranlaßt[1]). Dies ist wenigstens die einzig mögliche Art, es zu vermeiden, daß die Mahnung allein im Briefe aus jedem Zusammenhang herausgerissen werde. Dazu kommt die Symmetrie der beiden evident parallelen Strophen, die, weil sonst allgemein beobachtet, für diesen Einzelfall ein wahres Beweismoment enthält.

Damit sind nun alle Fünfzeiler des Briefes vorgeführt. Vierzeiler, überall in (2+2) auflösbar und an mehreren Stellen entschieden so unterzuteilen, sind außer der Ankündigung der Teile (1, 26. 27) die noch übergangenen Zentralstrophen des allgemeinen, des ersten und zweiten Teiles (1, 16—18; 2, 5—7 und 2, 18—20). Ebenso ist der mittlere unter den Vorwürfen (4, 1—3) aus 2+2 Zeilen aufgebaut; dann der erste und letzte Abschnitt der Apostrophen an die Weltlichen (4, 13. 14 und 5, 4—6). In jeder dieser beiden Apostrophen bleiben als innere Abschnitte noch 3 Zeilen übrig (4, 15—17 und 5, 1—3), je in 2+1 und 1+2 zerfallend, sodaß hier wieder eine vollendete Symmetrie vorliegt. Zwei Dreizeiler, beide = 2+1, finden sich in der Ermahnung (4, 8b—12), welche nach den 3 Vorwürfen das Hauptstück des Briefes abschließt; zwei Dreizeiler (2+1) und (1+2), die einen Zweizeiler umschließen, bilden die Einleitung (1, 2—4; 5; 6—8); endlich ist ein Dreizeiler das Schlußwort (5, 19. 20).

Aus 2 Zeilen besteht die Adresse (1, 1), und je 2 eröffnen und schließen den zweiten und dritten Teil (2, 12. 13 und 2, 25. 26; 3, 1. 2 u. 3, 13. 14).

Diese ganze Analyse wurde nach Sinnesabschnitten gemacht; sie hat von den größeren und komplizierteren Teilen, welche in sich erkennbar sind als Einheiten, allmählich herabgeführt bis zur letzten Einheit, dem Stichus und der Zeile. Den Beweis für das Vorhandensein einer Gliederung nach Strophen und somit im allgemeinen auch nach Zeilen und Stichen halte ich durch meine Zusammenstellungen im wesentlichen für erbracht. Für viele Einzelheiten in

[1]) Vgl. zu diesem Gebrauch von ὀμνύειν oder ὀμνύναι: Mt 26,74; Mc 14,71.

Digitized by Google

der Abteilung der Zeilen und Stichen werden sich noch entscheidende Momente beibringen lassen. Doch zunächst setze ich ein Schema der Strophik im ganzen hieher. Die Zahlen der ersten Kolumne geben Kapitel und Verse, die späteren die Strophen mit ihren Zeilen:

1, 1 Adresse: 2
1, 2—8 Einleitung: (2+1) 2 (1+2)
1, 9—25: Allgem. Teil: (1+3+1) (2+1+2) (2+2)
(2+1+2) (1+3+1)
1, 26. 27 Ankünd. d. Teile: (2+2)
2, 1—11 I. Teil: (1+3+1) (2+2) (2+1+2)
2, 12—26 II. Teil: 2 (1+3+1) (2+2) (1+3+1) 2
3, 1—14 III. Teil: 2 (2+2+1) (1+2+2) (2+2+1) 2
3, 15—4, 8a Vorwürfe: (2+2+1) (2+2) (2+2+1)
4, 8b—12 Ermahnung: (2+1) (1+2)
4, 13—5, 6 Apostr. an die Weltl.: (2+2) (2+1) ‖
(1+2) (2+2)
5, 7—18 Apostr. an die Brüder: (1+2+2) (2+3) ‖
(1+2+2) (2+3)
5, 19. 20 Schlußwort: 3

Es lohnt sich, an der Hand dieser zusammenfassenden Tabelle die beherrschenden Linien der Architektonik durch den ganzen Brief zu verfolgen und die hohe Kunst des Meisters zu bewundern, der mit so sicherer Hand Einheit und Wechsel in den Gliedern seines Baues zu verbinden und in allen Teilen, bis zu den kleinsten Verbindungsgliedern herab, ein wohltuendes Gleichgewicht zu wahren gewußt hat.

Auf den ersten Blick zeigt sich die zentrale Anlage des Ganzen: Οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε (2, 12), das ist der alles beherrschende Grundgedanke, um dessen Ausführung (im II. u. III. Teil) sich alles lagert. Es ist ein Doppelgedanke, dessen Teile in der Ankündigung als Mahnungen parallel, in der Ausführung aber als vorhandene Mächte einander entgegengesetzt sind: ἡ ἄνωθεν σοφία und ἡ ἐπίγειος. Die eine hört und tut (ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι); die andere lehrt und redet (βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι) 1, 19. Der einen Geist und innerste Triebkraft ist die πραΰτης (3, 13), der anderen die ὀργή (1, 19. 20). Man denkt unwillkürlich an das Wort des Herrn von den Schriftgelehrten und Pharisäern, die auf

Digitized by Google

Moses' Lehrstuhl sitzen[1]), und an das andere vom Gericht nach den Werken der Barmherzigkeit[2]).

In der äußeren Gliederung nach Strophen sind beide Teile quantitativ fast vollkommen gleich (2, 5, 4, 5, 2 und 2, 5, 5, 5, 2); qualitativ sind aber die Fünferstrophen ganz verschieden: 2 (1+3+1) (2+2) (1+3+1) 2 ist das Bild des ersteren, und 2 (2+2+1) (1+2+2) (2+2+1) 2 ist das des anderen Teiles.

An dieses Zentralstück lagert sich nach vorne und nach rückwärts je ein etwas kleinerer und einfacherer Bauteil: der erste Teil und die 3 Vorwürfe, strophisch wieder gleich der Größe nach, ungleich in der Art der Strophen. Jeder von ihnen entspricht der Formel: 5, 4, 5. Während indes im vorderen Teile das Prinzip der zentralen Anordnung streng gewahrt bleibt, leitet der andere zum Parallelismus der Endglieder über, welcher im III. Teil durch Zusammenschluß der 2 vorderen Fünfzeiler gegen den letzten auch bereits angedeutet war. Teil I baut seine Strophen zentral: (1+3+1) (2+2) (2+1+2); sein Gegenstück konstruiert parallel: (2+2+1) (2+2) (2+2+1). Die Ankündigung der Teile und die Ermahnung schließen den reichgegliederten Mittelbau von den Außenteilen ab und stellen zugleich nach beiden Seiten die Verbindung mit denselben her. Wie die vorhergehenden Teile sich nach rückwärts abdachten (2+1+2 vorne, 2+2+1 rückwärts), so zeigen auch diese Verbindungsglieder die gleiche Tendenz: 2+2 Ankündigung der Teile: (2+1) (2+1) Ermahnung. Als Ganzes zeigt das hintere Glied ein Aufsteigen gegen das vordere: 4 : 6 resp. (2+2) : ((2+1) (2+1)).

Im nächsten Gliederpaar (allgemeiner Teil und Apostrophe an die Weltlichen) springt die Tendenz um, indem der allgemeine Teil sich gleichsam wie ein Turm vor dem Hauptbau erhebt: 5, 5, 4, 5, 5 ist die größte Ausdehnung, die ein Teil des Werkes überhaupt erreicht. Die zentrale Ordnung gelangt in seinen Strophen zur vollendetsten Durchführung: (1+3+1) (2+1+2) (2+2) (2+1+2) (1+3+1). — Nach rückwärts ist dagegen der Parallelismus weiter entwickelt worden; die Apostrophe selbst ist eine doppelte, durch die Anaphora in dem zweimaligen Ἄγε νῦν (4, 13 u. 5, 1) klar hervorgehoben. Doch konvergieren die beiden Teile noch zu einem idealen Zentrum: (2+2) (2+1) ‖ (1+2) (2+2).

---

[1]) Mt 23, 2 ff., bes. V. 4.

[2]) Mt 25, 34 ff. u. 41 ff.

Digitized by Google

Vorhalle und Abschluß vervollständigen die Entwickelung: der zentralen Einleitung (3, 2, 3) mit ihrem Portal, der Adresse (2) entspricht die völlig parallel gebaute doppelte Apostrophe an die Brüder mit 2 Paaren von Fünfzeilern: (1+2+2) (2+3) (1+2+2) (2+3).

Ein Dreizeiler gibt den beiden zuletzt genannten Reihen und damit dem Ganzen einheitlichen Abschluß. Entgegen dem Doppelgliede der Apostrophe an die Weltlichen zeigt sich hier wieder eine steigende Tendenz: dort (2+2) (2+1), hier (1+2+2) (2+3). Auch die absolute Höhe (7 : 10) steigt, obwohl viel mäßiger als von der ‚Vorhalle' zum ‚Turm.' Die letzte Höhenrichtung, Adresse zu Einleitung und Schlußwort zu Apostrophe an die Brüder sind wieder entgegengesetzt und streben so beiderseits hin zum großen Zentrum.

Daß Wiesingers ‚Kreise' in einer solchen Art bei Jakobus durchgeführt seien, das hat allerdings W. selbst nicht gesehen. Aber die Fünfzeiler, welche als sichere Eckpfeiler am Anfang und Schluß der Hauptschnitte scharf umrissen hervortreten, geben der ganzen Struktur eine solide Festigkeit. Sie sind, was bei den Drei- und Vierzeilern nicht zuträfe, kompliziert genug, um eine einheitliche Gliederung als beabsichtigt erkennen zu lassen; und die vorhandene Gliederung: (1+3+1), (2+1+2) ist einfach genug, um sofort als tatsächlich vorhanden herauszutreten. Ist man so aufmerksam geworden, dann fügen sich leicht auch die anderen Absätze, aus denen sich eine Struktur nicht so leicht zuerst erweisen ließe.

Der Aufbau der Strophen, der Teile aus den Strophen und des Ganzen aus den Teilen ist derart, daß er sich nicht durch Zufall oder durch ein allgemeines, halb unbewußtes Streben nach Abrundung erklären läßt. Wir haben im Jakobusbriefe ein Werk bewußter Kunstübung vor uns. Inhalt und Form zeigen unabhängig von einander diese Kunst an der Arbeit; was der Inhalt sagt, dasselbe sagt auch die Form; und so stützen sie sich gegenseitig.

Mit dieser Art Struktur steht übrigens der Jakobusbrief nicht vereinzelt da in der nationalen, auch der zeitgenössischen Literatur, welcher er angehört. Es ist die gleiche Art, welche P. Zenner in den Psalmen[1]), P. Hontheim in den Psalmen und Job[2]) und D.

[1]) Die Chorgesänge im Buche der Psalmen, Freiburg (Herder) 1896 und diese Zeitschrift seit 1896.

[2]) Diese Zeitschrift seit 1896.

Digitized by Google

H. Müller in den Propheten[1]) beobachtet haben. Einzelnes aus der Weisheitsliteratur, welcher der Jakobusbrief angehört, wurde auch bereits von P. Zenner bearbeitet[2]); mehr ergab der neu aufgefundene hebräische Text des Ecclesiasticus[3]).

D. H. Müller hatte in Einzelheiten der Evangelien eine Brücke zwischen der keilinschriftlichen und hebräischen Literatur einerseits und dem Koran andererseits finden wollen[4]). Neben dem Psalterium Salomonis und den ntl. ‚Psalmen' (Magnificat, Benedictus und Nunc dimittis) dürfte vor allem der Jakobusbrief — vielleicht auch noch andere Briefe des Kanons — dieses ‚missing link' bilden. Er ist tatsächlich eine reichere Weiterentwicklung der Müller'schen ‚Prophetenrede'[5]). Auch die älteste syrische Literatur, Bardesanes, der Gesang der Seele in den apokryphen Thomasakten und vor allem Ephräm, gehören hieher. Des letzteren metrische Homilien mögen auch den naheliegenden Einwand gegen einen poetischen Hirtenbrief zerstreuen.

Unmittelbar in die Zeit des hl. Jakobus führt uns Th. M. Wehofers letzte Arbeit[6]), die einleitend auch für die Briefliteratur des Judentums in hellenistischer Zeit etwas von den Kunstformen der hebräischen Poesie nachweist. — Allgemeiner gehalten, aber im gleichen Sinne, sind R. G. Moulton's Schriften über biblische Literatur[7]). In der Auffassung des Jakobusbriefes weiche ich allerdings von Moulton ab. Überhaupt soll mit dieser Anführung nicht gerade jede Einzelaufstellung der genannten Autoren gebilligt sein[8]).

[1]) Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Wien (Hölder) 1896.

[2]) Diese Zeitschr. 1897 S. 551 ff. 567 ff. 1898 S. 417 ff.

[3]) H. Grimmes Artikel in der Revue biblique 1900 und 1901; N. Schlögl O. Cist., Ecclesiasticus; N. Peters, Der jüngst aufgefundene Text des Buches Ecclesiasticus. Freiburg (Herder) 1902.

[4]) L. c. I 216 ff.

[5]) L. c. unter den einzelnen Propheten und die Zusammenfassung S. 207 ff.

[6]) Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie. Wien (Gerolds Sohn i. C.) 1901.

[7]) The Literary Study of the Bible. 2. A. London (Isbister) 1899 und: Introduction to the Literature of the Bible, ib. 1901.

[8]) Vollständigkeit ist in diesen Literaturangaben nicht erstrebt. Auch die Fachzeitschriften böten noch manches; so z. B. N. Peters' u. E. Sendls Arbeiten in dieser Zeitschrift und in der Tübinger Quartalschrift. Nichts

Digitized by Google

Liefern demnach die neueren und neuesten Schriften eine mehr oder weniger ausgedehnte und mehr oder weniger direkte Bestätigung meiner Beobachtungen über die Struktur des Jakobusbriefes, so gibt das christliche Altertum die allerumfangreichste, und zwar in einem sehr wichtigen Punkte, der Stichenteilung, und in weitem Umfange auch für die Strophenteilung. Bei einer Textvergleichung der Woide'schen Ausgabe des Codex Alexandrinus stieß ich auf die Punkte, welche den Text unterbrechen[1]). Meine eigene Abteilung der Stichen, nach dem Sinne und Rhythmus, war längst fertig. Zu meiner Überraschung fand ich, daß diese Punkte fast überall mit dem Ende meiner Absätze zusammenfielen. Bei einem kurzen Aufenthalt in London hatte ich, dank der zuvorkommenden Freundlichkeit der Beamten des britischen Museum, Gelegenheit, nach der photographischen Ausgabe von A Woide mehrfach zu ergänzen. Außerdem verglich ich Tischendorfs Ausgabe der Codices C und P[2]), welche wiederum einige Ergänzungen lieferten. Sehr wenige Alinea und ebenso wenige Punkte enthält der Codex Sinaiticus nach der Ausgabe von Tischendorf[3]), dagegen stimmt die großenteils jüngere Punktierung des Codex Vaticanus[4]) durchweg mit der von A[5]). Andere Uncialcodices des Jakobus-

ist angeführt von den vielen Untersuchungen über die hebräische Metrik, weil sie für den Jakobusbrief zunächst wenig helfen können. Nur auf mehrere Arbeiten von A. Condamin S. J. in den letzten Jahrgängen der Revue biblique sei noch hingewiesen.

[1]) Das Letzte über Interpunktion in Hss. bei C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes. II. Leipzig 1902. 872 ff. 895 ff. — v. Sodens Bd I. konnte ich noch nicht benutzen.

[2]) Codex Ephraemi rescriptus, Leipzig 1843 und: Monumenta sacra inedita V. Leipzig 1865. — E. H. Hansell, Novum Testamentum Graece, Oxonii 1864, der den Text von A und B in parallelen Columnen und darunter den von C abdruckt, hat das Alinea der Hss. beibehalten, aber leider Interpunktion und Akzente selbst beigefügt; so auch Cowpers Ausgabe von A.

[3]) Bibliorum Codex Sinaiticus IV. Petersburg 1862.

[4]) Novum Testamentum e cod. Vaticano. Phototypische Ausg. von J. Cozza-Luzi, Rom 1889.

[5]) In dem Artikel über Euthalius der Realencykl. für protest. Theologie, 3. A. V 632, 20 — sagt v. Dobschütz, die älteren Codices (ℵABC) hätten fast keine Interpunktion. Das kann aber nur für die Evv. gelten: schon in Act, besonders aber in den Briefen ist z. T. reichlich interpungiert. Vor allem in B legt allerdings die Stellung der Punkte es

Digitized by Google

textes sind nicht veröffentlicht. In meinem Texte (s. unten!) gebe ich die Abteilungen der einzelnen Hss. an. — Daß vor allem A (und ebenso verhält es sich mit B) in ausgedehntem Maße auch die Trennung der Teile und Strophen zum Ausdruck bringt, wurde schon erwähnt. Während der Punkt oben an oder in der Mitte der Zeile den Stichus abtrennt, findet sich am Anfang eines neuen Teiles oder einer neuen Strophe sehr häufig ein Alinea d. h. in B eine größere oder kleinere Unterbrechung der Buchstabenreihe und ein horizontaler Strich über dem ersten Buchstaben der nächsten Zeile, in A eine Unterbrechung, verbunden mit einem herausgerückten größeren Anfangsbuchstaben der nächsten Zeile. An den weniger zahlreichen Stellen, wo auch ℵ eine Trennung angibt, ist der betreffende Buchstabe wohl herausgerückt, aber nicht größer.

Fast alle Stichen sind nach dem Gesagten direkte Überlieferung, die, wenigstens durch A und C, bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts hinaufreicht, auch wenn die Punkte in B alle späteren Datums wären. Ja, nach einem wieder herauskorrigierten Alinea in A (2, 21), nach einem, wenigstens in seiner Isolierung, falsch gesetzten Punkte in C (2, 13 nach ανελεος statt nach ελεος) sowie nach dem sonderbar sporadischen Charakter der wenigen Punkte in ℵ, müßte man schließen, daß die betreffenden Schreiber Alinea und Punkte bereits in ihren Vorlagen gefunden haben. Und in der Tat sind die Interpunktionen in älteren Papyrus, die bis auf den Anfang unserer Zeitrechnung zurückgehen, in Anwendung gebracht, während sie in unseren ältesten Pergamenthandschriften viel seltener sind[1]). Auch der Unterschied, der im gleichen Codex B z. B. bezüglich der Anwendung der Punkte zwischen den Evv. und den Briefen besteht, könnte neben anderem auf getrennte Tradition dieser Teile des N. T. hinweisen.

Wenn demnach unsere ältesten Mss. für eine stichische Abteilung im Jakobusbriefe zeugen[2]), so soll doch damit nicht behauptet

häufig nahe zu vermuten, daß sie nachträglich hinzugefügt wurden. Sehr oft zeigt aber in beiden Codices, deren photographische Reproduktion vorliegt (A und B), die Unterbrechung der scriptio continua, daß die Teilung vom ersten Schreiber herrührt.

[1]) Vgl. E. M. Thompson, Handbook of Greek and Latin Palaeography, London (Kegan Paul) 1893, S. 67 ff.

[2]) Die vielfach überlieferten Stichenzahlen, wie sie z. B. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen u. Leipzig (Deichert

Digitized by Google

sein, ihre Schreiber hätten noch die ganze Struktur des Briefes gekannt. Im Gegenteil, die Unvollständigkeit der Abteilungen scheint darauf hinzuweisen, daß die Gesetze nicht mehr im Bewußtsein waren; aber daß man die meisten Absätze als solche empfand und wohl aus älterer Überlieferung erhalten hatte, das zeigen sie deutlich.

Wie die Teile und Strophen, so sind auch die Verse und Stichen, die ich abteile, Sinnesabschnitte — und sollen zunächst nicht mehr sein. Ob man sie als poetische im strengen Sinne aufzufassen hat, das soll durch die Namen Vers und Strophe nicht entschieden sein; worauf es mir ankommt, ist, die beobachteten Regelmäßigkeiten vorzulegen und die dadurch angezeigte Struktur versuchsweise zu vervollständigen[1]).

Die Teilung nach dem Sinne trägt naturgemäß ein subjektives Moment in die ganze Sache; und da es sich um über 300 Teilungen handelt, wird man bei einer Anzahl Stellen eine andere Anordnung möglich und vielleicht auch besser finden. Aber auch neben der erwähnten Überlieferung, welche nicht mehr die ganze Struktur bewahrt hat, sind doch noch mehrere objektive Normen im Texte selbst gegeben. Am meisten fällt davon in die Augen, daß an mehreren Stellen ganze Reihen von Stichen und Versen durch Wiederholung eines Stichwortes oder doch desselben Begriffes einerseits an einander geknüpft, aber zugleich auch wieder als Einheiten gegen einander abgeschieden sind. Die Einzelheiten sind im Texte zu ersehen, in dem ich diese Stichwörter durch den Druck hervorgehoben habe.

Auch die Teilung des Jakobusbriefes in Verse und Stichen als eigentlich poetische Einheiten ist keineswegs so ganz neu und unerhört. Auf etwas Poetisches in der ganzen Schreibart hat man sehr häufig hingewiesen; aber auch eigentliche Verse wurden schon im

1890, II 396 f. zusammenstellt, schwanken für Jac. zwischen 220 u. 242. Die Zahl ist für die Sinnstichen offenbar zu niedrig, und, wie allgemein angenommen, von der etwa 36 Buchstaben fassenden Normalzeile zur Berechnung des Schreiberlohnes gemeint.

[1]) Wie viel von diesen Kunstformen auch in der Prosa angewandt wurde, sieht man aus den Evv., z. B. aus dem, was Müller l.c. S. 216 ff. angibt. Auch sonst ist noch manches dieser Art im N. T. zu finden. — Auch die Lektüre des ursprünglich hebräisch geschriebenen I Macc. kann einen vorsichtig machen, nicht sogleich eine poetische Form zu konstatieren, wenn man etwas wie Parallelismus in einem Texte findet.

Digitized by Google

Jakobusbrief gefunden. Als der anglikanische Bischof Lowth[1]) nachdrücklich die Aufmerksamkeit auf die biblische Poesie und ihr vorzüglichstes Kunstmittel, den parallelismus membrorum, hingelenkt hatte, fand er besonders unter den Theologen seines Vaterlandes bald Nachfolger, die auch im N. T. vieles von dem wiederfanden, was Lowth im A. T. beobachtet hatte. Vor allem tat dieses ein anderer anglikanischer Bischof, J. Jebb, in seinem Buche ‚Sacred Literature'[2]). Aus dem Jakobusbrief führt derselbe teils einzelne Verse als Beispiele an (so 1, 9. 10 und 4, 8 als ‚parallel couplets' dann 1, 15 als Beispiel einer besonderen Form, und wieder 1, 17) teils analysiert er ganze Passus, wie 1, 22—25; 3, 1—12; 4, 6—10; 5, 1—6. Da diese Verse hebräische Verse sind, so bestehen sie aus Stichen. Vielfach, und so auch von Jebb, wurde der Stichus als Vers bezeichnet, und dann ein Distichon als ‚couplet', ein Tristichon als ‚triplet'. Auch mehrere deutsche Gelehrte nehmen den Stichus als Einheit an. — Wieder ein Engländer, oder vielmehr Schotte, J. Forbes, veröffentlichte ein Buch ‚The Symmetrical Structure of Scripture'[3]), worin auf das strophische Prinzip als weitere Stufe des Parallelismus im Verse für die Psalmen und die ntl. Briefe aufmerksam gemacht wird[4]). Endlich findet sich manches hierüber im genannten Buche Moultons.

Für die Strophik gab schließlich die Beobachtung der einzelnen Sätze oder Zeilen den Ausschlag. Ähnlich wäre es die Metrik, der bestimmte Versfuß und seine regelmäßige Wiederholung, was über den Bau der Zeile die Entscheidung zu bringen hätte. Eine solche Metrik durchzuführen würde indes eine Reihe Voruntersuchungen verlangen, die erst noch zu machen sind. Einzelnes möge jedoch hier schon eine Stelle finden.

Da erhebt sich zuerst die Frage, ob der Brief ursprünglich griechisch oder hebräisch (oder aramäisch) geschrieben ist. Hebräisch ge-

[1]) De sacra poësi Hebraeorum, Oxonii 1753. — Den Lesern dieser Zeitschr. ist die bibl. Poesie durch die zahlreichen Arbeiten von P. Zenner S. J. und P. Hontheim S. J. hinreichend bekannt.

[2]) New ed. London 1831.

[3]) Edinburgh 1854.

[4]) S. 40 wird auf einen ähnlichen Kreislauf der Gedanken, wie meine Disposition ihn für den Jakobusbrief gibt, als im Briefe an Philemon und wiederholt in Ps. 89 (88) vorhanden hingewiesen, von letzterem wird angeführt V. 28—37 und V. 38—45. Vgl. diese Ztschr. 1897. S. 335.

Digitized by Google

dacht ist derselbe jedenfalls; ob die Übersetzung auf dem Papier oder im Geiste des Verfassers vor sich gegangen, die Frage mag hier noch offen bleiben[1]). Mehr als einzelne Hebraismen zeugt für einen semitisch denkenden Verfasser der ganze Ton des Briefes, durch dessen grammatikalisch reines Griechisch dennoch stets das Hebräische durchschimmert. Die Satzkonstruktion ist durchweg sehr einfach. Mayor[2]) nennt nur zwei, Zahn[3]) drei Satzgefüge einigermaßen weitläufig (2, 2—4. 15—16 und 4, 13—15) Wiederholt macht die Häufung von Possessiv- und Objektspronomina das Griechische unschön, während die leichten hebräischen Suffixe diese Wirkung nicht haben würden. Dazu kommt in sehr vielen Fällen der klare Parallelismus der Sentenzen und endlich die Gesamtanlage des ganzen Schriftchens.

Was den Parallelismus angeht, so ist derselbe nicht so streng überall durchgeführt wie in manchen poetischen Büchern des A. T. Der weitere, seit Lowth als ‚synthetischer' bezeichnet, ist sehr ausgedehnt. Dabei ist aber auch im Auge zu behalten, daß es sich nicht um schwungvolle Oden, sondern um eine didaktische Schrift handelt. Manche Abschnitte im Ecclesiasticus stehen in dieser Beziehung nicht höher[4]). Und wenn man die ntl. Psalmen (Magnificat, Benedictus und Nunc dimittis) nach Stichen schreibt, so kommt man auch nicht ohne die Unvollkommenheiten aus, welche einigen Versen im Jakobusbriefe anhaften. Noch mehr findet sich davon im ‚Psalterium Salomonis'. Eine entsprechende hebräische Übersetzung könnte übrigens manche Unebenheiten glätten; die vorliegenden von Delitzsch und Salkinson-Ginsburg sind allerdings nicht dahin gerichtet; sie sind, besonders letztere, vielfach zu frei. Andererseits ist, wie bemerkt, unbedingt zuzugeben, daß auch vieles derartige wie Parallelismus der Glieder, Responsion u. s. w. sich in Prosaschriften findet. Es ist aber dann nicht so, daß es sich systematisch durch das ganze

[1]) Zuletzt wurde eine hebräische Urschrift verteidigt von J. Wordsworth, weil der altlateinische Text des Codex Corbeiensis (ff) eine zweite griechische Grundlage voraussetze, die als parallele Übersetzung zu unserem griech. Texte vom einheitlichen hebr. Original zu denken wäre. Studia Bibl. I. Oxford (Clarendon Press) 1885. S. 113—150. Er fand aber keinen Anklang.

[2]) L. c. CXCIX ff. vgl. CLXXVIII f.

[3]) Einl. I² S. 84 u. 4.

[4]) Vgl. R. Peters, Der . . hebräische Text des Ecclesiasticus.

Digitized by Google

Buch verfolgen läßt[1]). Doch für das Nähere muß ich auf die Einzelbemerkungen zum Texte verweisen.

Die vielumstrittene hebräische Metrik, sofern sie Silben oder Hebungen zählt, kann ich also einstweilen umgehen, weil uns jedenfalls nur ein griechischer Text vorliegt[2]). Erst wenn dieser durchgearbeitet ist, mögen von ihm aus die Wege weiter führen, etwa auch zu einem allenfallsigen hebräischen Original zu den Beziehungen zu anderen Schriften u. dgl. Aber vorerst scheint auch der griechische Text noch etwas zu bieten, was alle Beachtung verdient.

F. Blaß hat voriges Jahr eine rhythmische Analyse des Hebräerbriefes veröffentlicht[3]). Er findet darin die Gesetze der griechischen Kunstprosa beobachtet. Für die Lateiner sind ähnliche Arbeiten in den verschiedenen Untersuchungen über den ‚Cursus' zahlreicher gemacht worden; Blaß selbst hat den Isokrates, Demosthenes und Plato nach dieser Seite untersucht[4]).

Auch dem Jakobusbriefe scheinen gewisse Kadenzen eigen zu sein[5]), und zu diesen Kadenzen kommt ein weiteres, ein ungefähres metrisches Gleichgewicht der Verse und Versteile. Es ist mir nicht möglich, dieses für den Augenblick durch den ganzen Text zu verfolgen. Darum will ich nur die Anfangsverse hieher setzen, um die Art und Weise zu zeigen, wie der Rhythmus erzielt ist. Das läßt sich nicht wohl anders zeigen als durch die gewöhnlichen metrischen Zeichen; es soll damit aber noch keineswegs ein eigentliches Metrum behauptet sein, obwohl wenigstens die ersten Verse einem solchen sehr nahe kommen.

---

[1]) Vgl. P. Zenners Besprechung von Müllers, Die Propheten in ihrer urspr. Gestalt (Stimmen aus Maria-Laach 1896. I, 263 ff.).

[2]) Die verschiedenen Systeme hebr. Metrik bei J. Ecker, Porta Sion. Trier (Paulinusdruckerei) 1903. 122*—182*.

[3]) Theol. Studien und Kritiken 1902. H. 3 S. 420 ff.

[4]) Die Rhythmen der attischen Kunstprosa. Leipzig (Teubner) 1903.

[5]) Der Hexameter 1, 17 ist schon oft bemerkt worden. Die einzig zulässige Erklärung ist nicht, ein Zitat anzunehmen, sondern denselben als Einzelfall eines beabsichtigten Rhythmus zu betrachten. Anders Spitta, Der Brief des Jakobus. S. 40 Anm. 2. — Mehr hat Mayor (CCI f.) über den Rhythmus im Jakobusbriefe; seinem Ohre klingt etwas vom Milton'schen Orgeltone aus dem Briefe, mit dem sich im N. T. in dieser Hinsicht nur I Cor. 15 vergleichen lasse. Mit dem Rhythmus und speziell dem Tonfall der Schlußwörter hebt M. noch die Wiederholung des gleichen Lautes hervor.

Digitized by Google

⏑⏑|— – ⏑ –| – –⏑ –
Ιακωβος θεου και κυριου
⏑|– – –| – – ⏑
Ιησου Χριστου δουλος
– – ⏑ ⏑ | – – –
ταις δωδεκα φυλαις ταις
– – ⏑ – |⏑|– – –
εν τη διασπορα χαιρειν.

– – ⏑ –| – – –|⏑ ⏑|– – –
Πασαν χαραν ηγησασθε αδελφοι μου
⏑|– – –| – ⏑ ⏑ ⏑ –|⏑| – ⏑ –
οταν πειρασμοις περιπεσητε ποικιλοις
– – – |⏑ ⏑⏑ ⏑ ⏑ ⏑|⏑⏑ – –
Γινωσκοντες οτι το δοκιμιον υμων
– – ⏑– | ⏑|– – ⏑ ⏑ |⏑ ⏑ ⏑ –
της πιστεως κατεργαζεται υπομονην.
– ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ –|⏑ ⏑ ⏑–
Η δε υπομονη εργον τελειον εχετω
⏑ ⏑|– ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ –| – –^
ινα ητε τελειοι και ολοκληροι
– – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ –
εν μηδενι λειπομενοι.

Die vielen Epitriten am Anfang der Abschnitte und die Cretiker und Chorjamben an deren Schluß sind jedenfalls merkwürdig. Aber die Verhältnisse sind im Verlaufe des Textes nicht so durchsichtig, um sofort ein abschließendes Urteil zu erlauben.

Doch es sind der allgemeinen Bemerkungen genug. Darum möge der Text selber, nach den besprochenen Gliederungen abgeteilt, hier folgen. Ich lege den von Westcott-Hort zugrunde; Abweichungen von demselben sind eigens hervorgehoben. Später mag vielleicht eine neue Rezension des Briefes zum Teil auf Grund der Strukturverhältnisse angebracht sein[1]); doch ist es gut, vorerst diese Verhältnisse selbst an einem Texte zu zeigen, bei dem auch der Verdacht ausgeschlossen ist, als sei derselbe nach einer vorgefaßten Ansicht zugestutzt. — Die Wörter in Sperrdruck sind diejenigen, durch welche die Verkettung der Stichen, Verse oder Strophen hergestellt ist. — Die Buchstaben ℵABC P, ℵabc p geben die in den Hss. ℵABC P vorgefundenen

[1]) Auch Blaß wurde für den Hebräerbrief mehrfach durch die rhythmischen Verhältnisse zu sogenannten Emendationen des ‚jüngeren' Textes zurückgeführt.

Digitized by Google

Teilungen an[1]): die Majuskeln bezeichnen ein Alinea[2]), die Minuskeln einen Trennungspunkt. Wo in A eine Zeile schließt, also leicht ein Punkt verloren oder vergessen sein kann, setze ich ein *, wenn mit dem Zeilenschluß der Schluß eines Sinnstichus zusammenfällt.

Adresse 1, 1: Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου
Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος p
Ταῖς δώδεκα φυλαῖς
ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν. ℵABCp

* * *

I.

Einl. 1, 2 Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ap
ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, abcp
3 Γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν*
τῆς πίστεως p κατεργάζεται ὑπομονήν· ℵabCp

4 Ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, abcp
ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, a
ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. AbCP

II.

5 Εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, *bp
αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ
Πᾶσιν ἁπλῶς a καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, abp
καὶ δοθήσεται αὐτῷ· abcp

1, 1. Bem. die Alliteration (d)! — Im Hebr. wären die Verse bedeutend vollkommener:

יעקב עבד אלהים ואדני ישוע המשיח׃
לשנים עשר שבט שבנילה שלום׃

1, 2. Allit. (p). — **1, 3.** In B ist της und πιστεως (einzeln) eingeklammert; mit της schließt eine Zeile. Ich teile vor της πιστεως trotz P und trotz I Petr 1, 7. — Vgl. Didache (ed. Funk) 16, 5; ferner I Thess. 1, 3; Rom. 2, 7; auch Apoc 13, 10. — **1, 4.** Allit. l)

[1]) Von ℵ habe ich augenblicklich keinen vollen Text, der die Abteilungen angäbe, zur Hand; B benutze ich nach Hansell, also nur für die Alinea!

[2]) Vgl. oben.

Digitized by Google

Ia.

6 Αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος, abCp
ὁ γὰρ διακρινόμενος b ἔοικεν κλύδωνι θα-
λάσσης
ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ· abCp

7 Μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ap
ὅτι λήμψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου abp
8 Ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος
ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. abCp

* * *

I.

Allgem. Teil:

1, 9 Καυχάσθω δὲ [ὁ] ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ
ὕψει αὐτοῦ, acp
10 ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ abcp
ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. abCp

11 Ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι p
καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον, ap
Καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν ap
καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώ-
λετο. abCp
Οὕτως καὶ ὁ πλούσιος
ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται. ℵAbCP

12 Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ap
ὅτι δόκιμος γενόμενος p λήμψεται τὸν στέφα-
νον τῆς ζωῆς, acp
ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. ABCp

1, 5e würde man vielleicht eher eine Bestimmung von πασιν durch die in απλως und μη ονειδιζ. liegenden Begriffe erwarten. Im Hebr., wo Kasusendungen fehlen, könnte beides gleich lauten, etwa: לכל בתום ולא ונתן vgl. Prov. 10, 9 ff. — 1, 6. Bem. die Partizipialformen und vgl. den Schluß von 1, 4. — 1, 8 teilt sich sinngemäßer im Hebr.: איש בלב אחד ילב שער בכל דרכי — 1, 2—8 Strophe I schließt mit einem Tristichon (1, 4); Ia beginnt mit einem solchen (1, 6). — Die 2 äußeren Strophen enthalten das Wort πιστις, die mittlere die Grundidee des ganzen Buches: σοφια. — Es klingen auch bereits die 3 Teile durch: V. 4: εργον V. 5 μη ονειδιζοντος — V. 6 μηδεν διακρινομενος.

Digitized by Google

II.

13 Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω*
ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι. abp
Ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν a κακῶν abCp
πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. abp

14 Ἕκαστος δὲ πειράζεται
ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ap
ἐξελκόμενος a καὶ δελεαζόμενος· abp

15 Εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα *p
τίκτει ἁμαρτίαν, abp
Ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα bp
ἀποκυεῖ θάνατον. ℵABCp

III.

16 Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. abp
17 πᾶσα δόσις ἀγαθὴ p
καὶ πᾶν δώρημα τέλειον bp
Ἄνωθέν ἐστιν a καταβαῖνον
ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, bcp

Παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ
ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα(.) abCp

1, 9. 10. Ebenſo ſtark wie die Wiederholungen treten hier die Gegenſätze hervor, noch verſtärkt durch das Homoioteleuton: αυτου — αυτου. Bem. ein ebenſolches als Schluß von Zeile 1 und 4 (V. 10 u. 11). — Es iſt Ankündigung deſſen, was in der Strophe (chiaſtiſch) ausgeführt wird. — **1, 11.** Bem. εξηρανεν — εξεπεσεν. — **1, 9—12.** Allit. (p). Die nach dem Sinne zu trennenden Zeilen 1 und 5 ſind Triſticha, ſie umſchließen 3 Diſticha. Vgl. Str. I[a] V. 22—25.

1, 13. Jeder Stichus, auch noch der erſte von V. 14, enthält den Begriff πειρασμος. — **1, 14[c]** Vgl. 1, 6[c] das doppelte Partizip. Codex A ſetzt häufig einen Punkt vor και, vgl. 1, 23. 27; 2, 5 u.[ö]. w. — **1, 15.** Bem. αποτελ. — αποκυει der harmoniſche Bau der Verſe iſt vollkommen. — **1, 13—15** ein Triſtichon zwiſchen 2 Paaren von Diſtichen; vgl. II[a] V. 19—21.

Digitized by Google

18 Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, p
εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα
τῶν αὐτοῦ κτισμάτων. aBp

IIa.

19 Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ℵabCP
ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος
ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, acp
Βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι ℵcp
βραδὺς εἰς ὀργήν, abcp

20 Ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς p
δικαιοσύνην θεοῦ
οὐκ ἐργάζεται. ℵAbCp

21 Διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν*
καὶ περισσείαν κακίας abcp
Ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον ap
τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν. ℵAbCp

Ia.

22 Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου *p
καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον abcp
παραλογιζόμενοι ἑαυτούς. abCP

23 Ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστίν a καὶ οὐ
ποιητής, abp
οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι a
τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ, abcp

1, 16. Die Anrede ſteht am Beginn einer neuen Strophe. — 1, 17. Trennung nach 17d: vorher Gott als Geber (δοσις, δωρημα) gegenüber der Welt, nach deren Gabe die επιθυμια ſtrebt — nachher Gegenſatz zur Vergänglichkeit (V. 10. 11) und — 1, 18. Gegenſatz zur Verderblichkeit V. 15). — 16—18. Allit. (p); ferner: παρ ῳ — παραλλαγη und: απο τ. πατρος — αποσκιασμα — απεκυησεν — απαρχην. — 2 Tri-ſticha umſchließen 2 Diſticha.

1, 19. Die zweite Halbzeile ergäbe im Hebr. einen einfachen Stichus (tonloſes כל). — 1, 19. 20. Die vokaliſchen Wortanfänge ſind in etwa alliterierend. Bem. die ſcharfen Gegenſätze bei grammatiſcher und zum Teil lautlicher Ähnlichkeit. — 1, 21. Allit. p. d.).

Digitized by Google

24 Κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν ap
καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν. abCp
25 Ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον
τὸν τῆς ἐλευθερίας ap καὶ παραμείνας, ap

Οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος(a)p
ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, abp
οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται. ℵABCP

* * *

Ankünd. d. Teile:

1, 26 Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι
μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ ap
Ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν ἑαυτοῦ, abcp
τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. ℵaCp

27 Θρησκεία καθαρὰ a καὶ ἀμίαντος
παρὰ τῷ θεῷ a καὶ πατρὶ p αὕτη ἐστίν ℵabp
Ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς c
καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ℵabCp
ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. ℵABCP

* * *

I. Teil: J.

2, 1 Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε
τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν
Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης; ℵAbCp

2 Ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν p
ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, *bp
εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσ
θῆτι, abCp

1, 23. Dies Triſtichon ſtört die bisher beobachtete Symmetrie der Strophen. Im Hebr. läßt es ſich allenfalls umgehen (εοικεν = ב). — 1, 24. Bem. die Ähnlichkeit des Klanges: απεληλυθεν — επελαθετο; auch die Präpoſitionen der Verba composita in V. 23—25b. — 1, 22—25. Allit. (p).

1, 26. 27 Allit. (k, h). Die einzeln ſtehende Strophe ſchließt paſſend mit einem Triſtichon. — Die Hinweiſe auf Alliteration und andere Klangfiguren genügen, um die Art des Jakobusbriefes zu charakteriſieren. Für vollſtändigere Angaben vgl. Mayor l. c.

Digitized by Google

3 Ἐπιβλέψητε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν ab
καὶ εἴπητε· ap σὺ κάθου ὧδε καλῶς, acp
Καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε· p σὺ στῆθι a
ἢ κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, abp

4 Οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς ap
καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν; ℵAbCP

II.

5 Ἀκούσατε, p ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ap
οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ p
Πλουσίους ἐν πίστει ap καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας a
ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν; ℵacp
6 ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν abCp

6b Οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν, ap
καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια; abp
7 Οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα (b)
τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς; aCp

Ia.

8 Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν ap
ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν ap
καλῶς ποιεῖτε· abCp

2, 1. Ich lese (mit Westcott-Hort u. a.) den Satz als Frage. Die zweite Halbzeile ist viel ‚emendiert' worden. Mit der Peschitto beziehe ich της δοξης auf πιστιν = την της δοξης. Die Stellung wurde (wie bei δουλος 1, 1) des griech. Rhythmus wegen gewählt. Vgl. die Konkordanz zu den vielen Verbindungen von της δοξης; so mit ελπις, κρατος, ελευθερια u. s. w., abgesehen von den leichter verständlichen mit θεος u. Synon., ευαγγελιον, επαινος, πλουτος u. dgl. — **2, 3cd** fünde εκει besser vor η καθου (Westc.-H. am Rande). — **2, 1—4.** Bem. die vokalischen Anlaute u. s. w. Auffallend ist das Tristichon in V. 2.

2, 5 Anrede als Strophenanfang. — **2, 5cd** u. **6a** unsymmetrisches Tristichon. — **2, 5—7.** Bem. die vokalischen Anlaute und Allit. (p).

Digitized by Google

9 Εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, abp
ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε, acp
ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται. ℵabCP

10 Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, ap
πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί, abp
γέγονεν πάντων ἔνοχος. ℵabCp

11 Ὁ γὰρ εἰπών· p μὴ μοιχεύσῃς ap
εἶπενα καί· μὴ φονεύσῃς· abcp
Εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις ap φονεύεις δέ, *p
γέγονας παραβάτης νόμου. abCp

* * *

I.

II. Teil:

2, 12 Οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε abp
ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρί-
νεσθαι. abP

13 Ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος c
τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· ab
κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως. AB

II.

14 Τί ὄφελος, ἀδελφοί μου, b ἐὰν πίστιν λέγῃ
τις ἔχειν ab
ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; abc
μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; AbC

15 Ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν a
καὶ λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς, abp
16 Εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν· *
ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε a καὶ χορτά-
ζεσθε abc
Μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, ab
τί ὄφελος; abCp

2, 8. Der Wortlaut des Gesetzes: αγαπ . . . scheint eine Glosse zu sein.

Digitized by Google

17 Οὕτως καὶ ἡ πίστις,
ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, a
νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν. AbCp

III.

18 Ἀλλ' ἐρεῖ τις· ap σὺ πίστιν ἔχεις*
κἀγὼ ἔργα ἔχω. ap
Δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, ab
κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. ℵabCp

19 Σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς θεὸς ἐστιν; ab
καλῶς ποιεῖς· acp
καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν a καὶ φρίσσουσιν. ℵAbC

20 Θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενέ,*
ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν; ℵabC

IIa.

21 Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, a
ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ
ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; abC(p)

22 Βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ abcp
καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, abCp

23 Καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα ℵap
ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ a τῷ θεῷ, a(p)
Καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, ap
καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη ℵa(b)CP

2, 14. Die beſſere Lesart ſcheint τι το ωφελος zu ſein; ebenſo 8. 16d. Die Anrede ſteht wieder zu Anfang einer neuen Strophe.

2, 19. Das καλως ποιεις iſt an dieſer Stelle möglicherweiſe eine Gloſſe (vgl. 2, 8). — 2, 20. Die Vorbereitung der folgenden Strophe durch dieſen Vers iſt derart, daß man ihn leicht zu dieſer Strophe ſelbſt ziehen könnte.

Digitized by Google

24 Ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος*p
καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον· ℵAC(p)

Ia.

25 Ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ a ἡ πόρνη a οὐκ ἐξ ἔργων
ἐδικαιώθη, p
ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους a
καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα; abCP
Ὥσπερ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν
ἐστιν, abcp
οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά
ἐστιν. ℵABCP

* * *

I.

III. Teil:

3, 1 Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, acp
εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα· acp
2 πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες. abCp
Εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει ap
οὗτος τέλειος ἀνήρ ap
δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ
σῶμα ℵAbCp

II.

3 Εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς
εἰς τὰ στόματα βάλλομεν p
Εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν, ap
καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν.* bCp

4 Ἰδοὺ καὶ τὰ πλοῖα, τηλικαῦτα ὄντα* p
καὶ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα, a
Μετάγεται ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου ap
ὅπου ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούλεται· Abp

2, 21 lieſt ſich griechiſch leichter als Triſtichon. Auch der entſprechende V. 24 läßt ſich in 3 Stichen zerlegen.

2, 25a. Wegen der Analogie zu V. 12 laſſe ich trotz A den Abſchnitt bis εδικαιωθη als einen Stichus ſtehen.

Digitized by Google

5 Οὕτως a καὶ ἡ γλῶσσα
μικρὸν μέλος ἐστὶν ap
καὶ μεγάλα αὐχεῖ. abCp

IIa.

Ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ abp
ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει· abcp
6 καὶ ἡ γλῶσσα p πῦρ, p

Ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ap
ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν abp
ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα acp
Καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως acp
καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης. ACP

7 Πᾶσα γὰρ φύσις a θηρίων τε καὶ πετεινῶν ap
ἑρπετῶν a τε καὶ ἐναλίων abp
δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ
ἀνθρωπίνῃ (a)bCp
8 Τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δαμάσαι δύναται τῶν
ἀνθρώπων· abp
ἀκατάστατον κακόν, bp
μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου. AbCp

III.

9 Ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ
πατέρα, abcp
καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους ap
τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας· abCp
10 Ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται
εὐλογία καὶ κατάρα. abp
οὐ χρή, ἀδελφοί μου, ap τοῦτα οὕτως γίνεσθαι. abCp

11 Μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς
βρύει τὸ γλυκὺ a καὶ τὸ πικρόν; Kabp

3, 3. εις το πειθεσθαι . . . ist wohl abhängig von μεταγομεν und nicht von βαλλομεν.

3, 6 bed ist ein unsymmetrisches Tristichon.

Digitized by Google

12 Μὴ δύναται, ἀδελφοί μου, p συκῆ ἐλαίας ποιῆσαι ap
ἢ ἄμπελος σῦκα; abp
(Οὕτως οὐδὲ μία πηγὴ) [Οὔτε]
ἁλυκὸν (καὶ) γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ. ℵABCP

Ia.

13 Τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; abp
δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς
τὰ ἔργα αὐτοῦ p ἐν πραΰτητι σοφίας abCp
14 Εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε ap
καὶ ἐριθίαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, abp
μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς
ἀληθείας; abCp

* * *

I.

I. Vorwurf:

15 Οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη a(p)
ἀλλὰ ἐπίγειος, cp ψυχική, p δαιμονιώδης· abCp
16 Ὅπου γὰρ ζῆλος a καὶ ἐριθία, abp
ἐκεῖ ἀκαταστασία a καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα. ABCP

17 Ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία (b) πρῶτον μὲν ἁγνή
ἐστιν, abp
ἔπειτα· εἰρηνική, abp ἐπιεικής, abp εὐπειθής, abp
Μεστὴ ἐλέους ac καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ℵabp
ἀδιάκριτος, p ἀνυπόκριτος· abcp

18 Καρπὸς δὲ δικαιοσύνης p ἐν εἰρήνῃ a
σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην. AbCP

3, 12cd. Man wird ſich an dieſer Stelle zur Annahme der in Klammern beigefügten Lesart der jüngeren Codices entſchließen müſſen; die jetzt allgemein angenommene gibt kaum einen vernünftigen Sinn. Daß die Einheit der Quelle in der Anwendung der Bilder betont werde, verlangen die vorhergehenden Verſe (9—12) durchaus. Auch fehlte ſonſt ein Stichus.

3, 14c iſt als Frageſatz zu faſſen; ein ſolcher hypothetiſcher Imperativ gäbe gar keinen Sinn.

3, 15b. Die Punkte in C und P, ebenſo die in A und P für 17b u. d trennen keine Stichen ab. — 3, 16 für 16a und b ſteht der Punkt in A, wie auch ſonſt öfter, wegen des folgenden καί; ebenſo 17c.

Digitized by Google

II.

II. Vorwurf:

4, 1 Πόθεν πόλεμοι p[a] καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; abp
οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν p
τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν; AbC
2. Ἐπιθυμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε· abcp
[φονεύετε] (φθονεῖτε)a καὶ ζηλοῦτε a
καὶp οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν. ab(p)

Μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε abcp
οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς· AbP
3 Αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, (p)
διότι κακῶς αἰτεῖσθε, abp
ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε. aBp

Ia.

III. Vorwurf:

4, 4 Μοιχαλίδες, p οὐκ οἴδατε
ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου
ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν; ab(p)
Ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, *p
ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται. ℵabP

5 Ἢ δοκεῖτε ὅτι κένως ἡ γραφὴ λέγει p
πρὸς φθόνον a ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν
ἐν ὑμῖν; abp
6 Μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν. abp
διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται a
ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. AB

7 Ὑποτάγητε οὖν θεῷ· ap
ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ a
καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν· ℵabp

4, 1a. Punkt vor και, ebenſo (zweimal?) in 2b. — 4, 2b. φονευετε kann ich nur als einen uralten Schreibfehler betrachten ſtatt φθονειτε. Schon der erſte Klemensbrief, der viele Ausdrücke aus Jac. enthält (vgl. Mayor LI f.) ſtellt dreimal ζηλος und φθονος zuſammen: (ed. Funk) 3, 2: 4, 7; (4, 13); 5, 2. — Die Symmetrie wächſt, wenn man — gegen AP — 2b u. c nicht trennt. — 3c iſt in B der Trennungsſtrich eine Zeile zu tief geſetzt.

Digitized by Google

8a ἐγγίσατε τῷ θεῷ, ap
καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν. abp

* * *

Ermahnung:

4, 8b Καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, ap
καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι. ℵabp
9 ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε a καὶ κλαύσατε abp
Ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μεταστραπήτω ap
καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν· abp
10 Ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου, a
καὶ ὑψώσει ὑμᾶς. ℵAbp

11 Μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί, abp
ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ a ἢ κρίνων τὸν
ἀδελφὸν αὐτοῦ abp
καταλαλεῖ νόμου a καὶ κρίνει νόμον· abp
Εἰ δὲ νόμον κρίνεις, bp
οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου a ἀλλὰ κριτής. ℵabp
12 Εἷς ἔστιν νομοθέτης a καὶ κριτής, p
ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι abP
σὺ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων τὸν πλησίον; ℵABp

* * *

4, 5b. Der Punkt nach φθονον in A beruht auf falſcher Auffaſſung der Stelle. Im Griechiſchen wäre man geneigt, den letzten Relativſatz (V. 6d) als eigenen Stichus abzutrennen. — 4, 6—8a. Sollte vielleicht V. 6bc eine Gloſſe ſein, die — ähnlich wie 2, 8 — den entſprechenden Schriftext anfügt? Sonderbar iſt die Anknüpfung mit διο und der Mangel eines Subjekts zu λεγει. So ſind die Verſe überladen, oder man ſtört, wenn man ſie zerlegt, die Struktur. Dann erhielte die hier mit Ia bezeichnete Strophe die Formel 2+1+2 ſtatt: 2+2+1, und die letzten beiden Verſe wären:

Υποταγητε συν τω θεω αντιστητε τω διαβολω | και φευξεται αφ υμων
Εγγισατε τω θεω και εγγιει υμιν.

Damit ſtimmt die Punktierung in den Codices.

4, 11bcc. Punkt in A vor και, η, αλλα. — 4, 12. A punktiert vor και. — Dies Triſtichon iſt zwar unſymmetriſch, aber am Schluſſe nicht auffällig.

Digitized by Google

I.

Apostr. a. d. Weltlichen:

4, 13 Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες· ap σήμερον ἢ αὔριον a
πορευσόμεθα εἰς τήνδε τὴν πόλιν ap
Καὶ ποιήσομεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν (a)p
καὶ ἐμπορευσόμεθα a καὶ κερδήσομεν· abp

14 Οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὰ τῆς αὔριον· ap
ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν; bp
Ἄτμις ἔστε ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ap
ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη. abP

II.

15 Ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς· a ἐὰν ὁ κύριος θέλη* p
καὶ ζήσομεν ap καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο. abp
16 Νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονίαις ὑμῶν· ℵAb(p)
πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονερά ἐστιν. abp
17 Εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν [A] καὶ μὴ ποιοῦντι b(p)
ἁμαρτία αὐτῷ ἐστίν. ℵABp

IIa.

5, 1 Ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, p κλαύσατε ὀλολύζοντες p
ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις, abp

2 Ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, abp
καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν, (ℵ)abp
3 ὁ χρυσὸς ὑμῶν a καὶ ὁ ἄργυρος a κατίωται, ap
Καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται ap
καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν· (a) ὡς πῦρ· p
ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. abp

Ia.

4 Ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν
τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν a
ὁ ἀφυστερημένος ἀφ' ὑμῶν κράζει, ap

4, 13a. Punkt vor der direkten Rede in A und P. Vgl. V. 15a. — 13d wieder vor καί; ebenso — 15b.

5, 3c. Die Punktierung in A vor ὡς πυρ beruht auf falscher Verbindung.

Digitized by Google

Καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων p
εἰς τὰ ὦτα κυρίου σαβαὼθ ℵa εἰσελήλυθαν· AbP
5 Ἐτρυφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐσπαταλήσατε, abp
ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ap
ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. abp
6 Κατεδικάσατε, p ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον. ap
οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν. ℵABp

* * *

I.

Apostr. a. d. Brüder:

7 Μακροθυμήσατε οὖν, p ἀδελφοί, *(b)
ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. abP

Ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται
τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, *p
Μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ p
ἕως λάβῃ πρόϊμον a καὶ ὄψιμον. ℵabp

8. Μακροθυμήσατε οὖν καὶ ὑμεῖς, *bp
στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν, abp
ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κύριου ἤγγικεν. *bp
9 Μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ' ἀλλήλων, p
ἵνα μὴ κριθῆτε· abp
ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν. abP

II.

10 Ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί,
τῆς κακοπαθίας a καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς
προφήτας, ap
Οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου(.), ℵabp
11 ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας· abp

Τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ a ἠκούσατε, ap
καὶ τὸ τέλος τοῦ κυρίου εἴδετε, ap
ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν ὁ κύριος a καὶ οἰκ-
τίρμων. ℵaBP

5, 7ᶜ. Punkt in A vor και.

Digitized by Google

12 Πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου,(p) μὴ ὀμνύετε, ap
μήτε τὸν οὐρανὸν*(p) μήτε τὴν γῆν ap
μήτε ἄλλόν τινα ὅρκον· abp
Ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναί,a ναὶa καὶ τὸ οὔ,a οὒa
ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. ℵaBp

Ia.

13 Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν(p); προσευχέσθω ℵap
εὐθυμεῖ τις(p); ψαλλέτω. abp

14 Ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν;(p) προσκαλεσάσθω
τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, ap
Καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ᾽ αὐτὸν *p
ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου. ap

15 Καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως(p) σώσει τὸν κάμνοντα, ap
καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· ap
Κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, p
ἀφεθήσεται αὐτῷ. ℵA(b)p

IIa.

16 Ἐξομολογεῖσθε οὖν(p) ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας p
καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, a
ὅπως ἰαθῆτε. abp
Πολὺ(p) ἰσχύει δέησις
δικαίου ἐνεργουμένη. ℵabP

17 Ἠλείας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, ap
καὶ προσευχῇ προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι ap
Καὶ οὐκ a ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς p
ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ· ℵabp
18 Καὶ πάλιν προσηύξατο, *p
καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκεν ap
καὶ ἡ γῆ ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς. ℵABP

* * *

5, 10b. In A Punkt vor και; ebenso V. 12b vor μητε (?); 12d zur Trennung der beiden ναι und ου; merkwürdig ist der Punkt V. 11b nach dem Eigennamen.

Digitized by Google

Schlußwort:

5, 19 Ἀδελφοί μου,p ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας a
καὶ ἐπίστρέψῃ τις αὐτόν, abp
20 Γινώσκετε ὅτι ὁ ἐπιστέψας ἁμαρτωλὸν
ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ abp
Σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου ap
καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν. ABCP

5, 17c. Der Punkt nach ουκ scheint Zufall zu sein. — 5, 18c. Die große Unterbrechung in B zeigt, daß hier der Trennungsstrich nur vergessen ist. -- In der Verteilung der Tristicha herrscht besonders in diesen letzten Teilen zwar kein einheitliches Gesetz, aber doch eine gewisse Regelmäßigkeit.

Digitized by Google

Die Malereien der Katakomben Roms.

Von **Leopold Fonck** S. J.

Das lange erwartete Werk von Monsignore Josef Wilpert über die Malereien der Katakomben liegt endlich in zwei stattlichen Foliobänden vor[1]). Von allen Seiten wird diese reife Frucht fünfzehnjähriger Forschung als ein monumentales Werk und eine für alle Zeiten grundlegende Arbeit aufs freudigste begrüßt. Die Wichtigkeit desselben fordert es, daß wir uns etwas eingehender mit seiner Entstehung, seinem Inhalt und seiner Bedeutung beschäftigen.

1. Über die Entstehung des Werkes gibt der Verfasser selbst die beste Auskunft in seinem Vorwort: ‚Die ursprüngliche Anlage meines Werkes entsprach den bescheidenen Mitteln, welche mir zu Gebote standen; sie wurde bedeutend erweitert, als mir (im Jahre 1897) von Seiten der päpstlichen Kommission für die Ausgrabungen die Einladung zukam, meine Arbeit als eine Fortsetzung der Roma Sotterranea de Rossi's zu veröffentlichen. Besondere Umstände, die ich hier nicht näher darlegen kann, führten schließlich zu der Form, in welcher ich das Werk der Öffentlichkeit übergebe. Sein Erscheinen,

[1]) Die Malereien der Katakomben Roms. Herausgegeben von Joseph Wilpert. Mit 267 Tafeln und 54 Abbildungen im Text. Gr. Folio, XX und 596 S. Kommissionsverlag der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg i. B. 1903. Preis: geb. in Halbleinwand M. 300, in Halbschweinsleder M. 330. Gleichzeitig erschien auch eine italienische Ausgabe, die als ‚Seguito della Roma Sotterranea' bezeichnet ist.

Digitized by Google

von mir öfters in Aussicht gestellt, mußte immer wieder verschoben werden. Die Ursache liegt in den eben angedeuteten Verhältnissen, welche mich zu einer zweimaligen Umarbeitung meines Werkes veranlaßt haben. Der dem Text beigegebene Tafelband würde übrigens allein genügen, um die lange Verzögerung zu entschuldigen: enthält er doch die stattliche Zahl von zweihundertsiebenundsechzig Tafeln (133 farbigen und 134 schwarzen), zu deren Anfertigung weit über fünfhundert Aquarelle notwendig waren. Um die Bedeutung dieser Ziffern besser zu würdigen, möge man bedenken, daß die Herstellung der Tafeln von Anfang bis zu Ende unter meiner Aufsicht geschah; es mußten, mit anderen Worten, nicht bloß die photographische Aufnahme der Fresken [durch den Photographen Pompeo Sansaini] und die Aquarellirung der Photographien in den Katakomben [durch den Maler Carlo Tabanelli], sondern auch die Herstellung der Platten in der Kunstanstalt und der definitive Abzug der Tafeln in der Druckerei von mir überwacht und geleitet werden. Und da die ersten Vorbereitungen in Folge eines Brandes ein Raub der Flammen wurden, so mußte manches Fertige noch einmal wiederholt werden. Was jedoch die meiste Zeit in Anspruch nahm, ist die Arbeit, welche der Anfertigung der Kopien in den Katakomben vorausging. Viele von den Malereien, die sich auf den Tafeln dem Beschauer klar und deutlich darbieten, waren nämlich mit Schimmel oder schwarzen Flecken oder Erde oder selbst mit Stalaktit dermaßen überzogen, daß man von den dargestellten Gegenständen oft gar nichts erkennen konnte; an einigen ging man vorüber, ohne auch nur ihre Existenz zu bemerken. Hier galt es, eine Reinigung mit Wasser und wohl auch mit Säuren vorzunehmen, und dadurch das Fresko für die Reproduktion geeignet zu machen. Noch mehr. In der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus wurden ein Arkosol und sechs Kapellen, deren Malereien schon Bosio veröffentlicht hat, später wieder verschüttet, so daß die Kenntnis ihrer Lage vollständig verloren gegangen war. Ich konnte auf die Wiedergabe ihrer Bilder um so weniger verzichten, als die Kopien von mehreren derselben augenscheinlich ganz grobe Irrthümer zur Schau trugen. Um die Stellen zu finden, wo man mit den Ausgrabungen einzusetzen hatte, bedurfte es natürlich langer und mühevoller Untersuchungen. Zum Glück entsprach der Erfolg der Mühe: nachdem ich einmal die Stellen fixirt hatte, wo die verlorenen Monumente zu suchen waren, wurden dieselben innerhalb eines Monates freigelegt und obendrein noch zwei unbekannte und an Malereien

Digitized by Google

reiche Kapellen entdeckt. Durch diesen Erfolg ermuntert, unternahm ich es, auch die übrigen verschollenen oder seit langer Zeit unzugänglichen Monumente aufzusuchen, die von Bosio oder seinen Nachfolgern veröffentlicht wurden, und hatte die Genugthuung, die meisten von ihnen wiederzufinden. Jetzt endlich, nachdem alles erreichbare Bildermaterial unter Dach und Fach war, konnte ich mein Werk zum Abschluß bringen. Die lange Verzögerung seines Erscheinens hatte also auch ihr Gutes: die Lücken, welche die Arbeit früher entstellt haben würden, sind nun ausgefüllt' (S. VII f.).

Welch eine Summe von Arbeit und Mühen und Opfern und Widerwärtigkeiten diese fünfzehn Jahre fortgesetzten Suchens und Forschens bei der Vorbereitung der beiden Bände in sich schließen, lassen diese Worte nur zu einem kleinen Teile ahnen. Doch die herrliche Frucht, welche so allmählich heranreifte, wird dem Verfasser die beste Entschädigung für alles sein. Er hat den im Acker der Katakomben verborgenen Schatz zum erstenmale so gehoben, daß er für alle Zweige der Wissenschaft nutzbar verwertet werden kann.

2. Der Inhalt des Werkes zerfällt naturgemäß in zwei Hauptteile: die Sammlung der Tafeln und den erklärenden Text. Über den ersten Teil bemerkt Wilpert selbst mit vollem Recht: ‚Die zahlreichen und mit peinlichster Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt ausgeführten Tafeln, die meinem Werke beigegeben sind, bilden nicht etwa bloß eine wertvolle das Ganze illustrirende Zugabe, sondern dessen wichtigsten Bestand' (S. IX). Sicherlich ist es an erster Stelle dieser Tafelband, der das Werk zu einem monumentum aere perennius macht. Jede Kritik scheelsüchtiger Nörgler muß angesichts dieser Musterleistung verstummen.

Überblicken wir die zweihundertsiebenundsechzig Tafeln, so haben wir in ihnen eine nahezu vollständige Sammlung aller bis jetzt bekannten Katakombenmalereien Roms, wobei mehr als zweihundert mit Malereien ausgeschmückte Monumente von der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts bis ins neunte Jahrhundert hinein untersucht und berücksichtigt wurden. Nur ein Teil der von Wilpert schon früher in Spezialwerken veröffentlichten Bilder ist hier nicht wieder aufgenommen worden. Man mag freilich diese Auslassung aus praktischen Rücksichten etwas bedauern, da man immer wieder genötigt ist, eine ganze Reihe von kostspieligen und oft nur schwer zugänglichen Werken einzusehen, um über die sämtlichen Darstellungen eines bestimmten Gegenstandes z. B. aus dem Leben Jesu sich eine vollständige Auskunft zu

Digitized by Google

verschaffen. Doch wird man das Urteil über die Gründe, welche bei dieser Beschränkung maßgebend waren, jedenfalls dem Verfasser überlassen müssen; derselbe hat auch den Ausfall dieser Darstellungen dadurch weniger empfindlich gemacht, daß er bei der Behandlung der einzelnen Stoffe im Textband jedesmal genaue Auskunft über sämtliche Darstellungen auch hinsichtlich der nicht in die Tafelsammlung aufgenommenen Szenen bietet.

Vielleicht könnte jemand geneigt sein, eine solche zusammenfassende und abschließende Veröffentlichung der Katakombengemälde als verfrüht anzusehen, da ja manche Teile der unterirdischen Grüfte bisher noch unerforscht geblieben sind und so vielleicht schon eine nahe Zukunft wieder neue und wichtige Entdeckungen bringen wird. Mit vollem Rechte weist aber Wilpert selbst dieses Bedenken zurück: ‚Die künftigen Ausgrabungen werden diesen Bestand ohne Zweifel vermehren; was wir aber von ihnen für gewöhnlich zu erwarten haben, sehen wir an den im letzten Anhang besprochenen Fresken [aus einem neuentdeckten Hypogäum an der **Via Latina**]: die weiteren Funde werden zumeist derart sein, daß sie nur die Liste der schon bekannten Darstellungen bereichern. Bei dieser Sachlage darf das vorliegende Werk, ungeachtet der noch in Aussicht stehenden Entdeckungen nicht als verfrüht gelten; die Zahl der in ihm behandelten Monumente ist so groß, daß sie eine sichere Basis zu einer umfassenden und in der Hauptsache abschließenden Monographie über die christliche Malerei der ersten Jahrhunderte bieten konnte‘ (S. XI)[1]).

Für die Reihenfolge der Tafeln könnte an sich ein dreifacher Gesichtspunkt in Betracht kommen: eine sachliche oder eine topographische oder eine chronologische Anordnung. Bei jeder dieser drei Möglichkeiten ließen sich verschiedene Gründe für und wider dieselbe anführen. Wilpert hat sich für die chronologische Reihenfolge entschieden, ‚weil bei ihr die allmälige Entwicklung der altchristlichen Kunst am klarsten zu Tage tritt‘, und unter dieser Rücksicht läßt sich dagegen nichts Stichhaltiges einwenden. Die Vorteile, welche

[1]) Diese Worte behalten ihre volle Berechtigung, trotzdem bei weiteren Ausgrabungen auch einzelne bisher noch nicht in den Katakomben nachgewiesene Szenen gefunden werden können. So wurde im letzten Winter in der neuentdeckten Komodilla-Katakombe zwischen St. Paul und der appischen Straße ein Bild der Schlüsselübergabe an Petrus aufgefunden, wohl die älteste bekannte Darstellung dieser hochbedeutsamen Begebenheit.

Digitized by Google

eine sachliche Anordnung geboten haben würde, werden großenteils dadurch ersetzt, daß im Textband die einzelnen Darstellungen unter diesem Gesichtspunkt gruppenweise nach der Zusammengehörigkeit des dargestellten Gegenstandes behandelt werden. Außerdem kommt auch die topographische Zusammengehörigkeit zu ihrem Rechte, indem die erste Beilage eine übersichtliche und topographisch geordnete Zusammenstellung sämtlicher Malereien aller einzelnen Katakomben bietet.

Über die Art und Weise der Ausführung der Tafeln geben die eingangs angeführten Worte des Verfassers Aufschluß. Das Ergebnis der von ihm eingehaltenen Methode ist eine so vollkommene, treue Wiedergabe der Originalbilder, wie wir sie nach dem gegenwärtigen Stand der technischen Hilfsmittel überhaupt nur wünschen können. Es läßt alles bisher Erreichte mit Einschluß von de Rossis **Roma Sotterranea** weit hinter sich zurück. Mit Recht bemerkt Monsignore de Waal in der ‚Römischen Quartalschrift': ‚Man braucht [das großartige Tafelwerk Wilperts] nur mit den Tafeln in de Rossis **Roma sotterranea** zu vergleichen, um den weiten Abstand zu ermessen, zu welchem die Reproduktion der Monumente fortgeschritten ist. Hat in den Tafeln der **Roma sotterranea** bei allem ernsten Willen und trotz aller Überwachung der Maler von dem Seinigen hineingetragen, so haben wir jetzt lauter photographische Aufnahmen vor uns, so wie die Bilder in den verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Malern ausgeführt worden, und so wie sie auf uns gekommen sind, teilweise gewaltsam, teilweise durch die Zeit und die Verhältnisse der Örtlichkeit beschädigt und zerstört; bei den polychromen Tafeln aber sind die Farben unter Verwendung aller Mittel und unter steter persönlicher Aufsicht von Wilperts unvergleichlich scharfem Auge auf die Photographien aufgetragen und dann im Dreifarbendruck, abermals unter Wilperts persönlicher Direktion, wiedergegeben worden'.

Für die Auswahl der in Farben und nicht bloß nach der einfachen Photographie zu reproduzierenden Bilder war die Wichtigkeit des dargestellten Gegenstandes und der Grad der Erhaltung maßgebend. Bei besonders wichtigen oder sehr gut erhaltenen Gemälden sind außer der Gesamtaufnahme auch noch einzelne Teile in Farben oder nach der Photographie wiedergegeben, um ein genaueres Studium der technischen Details zu ermöglichen. So sehen wir z. B. von der betenden Madonna mit dem Jesusknaben im **Coemeterium maius** außer der farbigen Reproduktion des ganzen Bildes auf der

Digitized by Google

Tafel 207 noch eine prächtige Doppeltafel 208 und 209, welche den mittleren Teil des Bildes fast in Originalgröße darstellt[1]).

3. Der Textband tritt seinem Genossen würdig zur Seite. Sein Inhalt gliedert sich zunächst in zwei Bücher, von denen das erste in zwölf Kapiteln sich mit den allgemeinen Untersuchungen befaßt, während das zweite ebenfalls in zwölf Kapiteln über den Inhalt der Katakombenmalereien handelt und die Erklärung aller dargestellten Szenen bietet. Nach einer kurzen, aber lichtvollen Erörterung über die Technik der cömeterialen Malerei und einem Überblick über den Bestand an Gemälden aus den vier ersten Jahrhunderten wird das Verhältnis der cömeterialen zur heidnischen Wandmalerei eingehender behandelt. Daran schließen sich die Untersuchungen aller einschlägigen allgemeinen Fragen über die Gewandung, die Bart- und Haartracht, die angeblichen Porträts und die Gesten auf den Fresken sowie über die Chronologie, den künstlerischen Wert, die Grundregeln der Auslegung, die hervorragendsten Bilderzyklen des 2., 3. und 4. Jahrhunderts, den heutigen Zustand und die früheren Vervielfältigungen der Gemälde.

In all diesen Fragen kann Wilpert als erfahrener Meister mit einer Kompetenz reden, die ihm keiner streitig machen kann und in der ihm wohl kaum einer der lebenden Katakombenforscher gleich kommen wird. In den allermeisten Kapiteln kommt es dieser zusammenfassenden Darstellung sehr zu statten, daß der Verfasser hier die Ergebnisse von Spezialuntersuchungen vorlegen kann, über die er schon früher eine Anzahl wissenschaftlicher Monographien veröffentlicht hat.

Ein Gleiches gilt von den zwölf Kapiteln des zweiten Buches, in welchen der Reihe nach zur Behandlung kommen: die christologischen Gemälde; die Darstellungen der Taufe und Eucharistie; die Bilder, welche den Glauben an die Auferstehung ausdrücken, die sich auf Tod und Sünde beziehen, und in denen die Bitte um den Bei-

[1]) Den einzelnen Tafeln sind kurze erklärende Unterschriften nebst Angabe der Entstehungszeit des Bildes beigefügt, die eine leichte Orientierung bei jedem Gemälde ermöglichen. Zur größeren Klarheit würde es noch beitragen, wenn bei jenen Tafeln, welche mehrere Szenen zur Darstellung bringen, jedem einzelnen Bilde die betreffende Nummer beigefügt worden wäre, unter der die erklärenden Angaben in der Unterschrift gegeben sind.

Digitized by Google

stand Gottes für die Seelen des Verstorbenen ausgesprochen wird; die Darstellungen des Gerichtes und solche, in denen die Bitte um Zulassung des Verstorbenen in die ewige Seligkeit zum Ausdruck kommt; die Bilder von Verstorbenen in der Seligkeit und von Heiligen; die Totenmahle und endlich Darstellungen aus dem Handwerk und Gewerbe. In einem Anhang konnte Wilpert noch die während des Druckes der letzten Bogen entdeckten Gemälde eines anonymen Hypogäums an der Via Latina behandeln, die auf den drei letzten Tafeln des Werkes zur Darstellung kamen. Die schon erwähnte erste Beilage bietet eine Übersicht über die mit Malereien geschmückten Grabstätten nach den einzelnen Katakomben Roms, während eine zweite Beilage die chronologische Reihenfolge dieser Grabstätten angibt. Auch über die genauen Maße der Originalgemälde bei jeder einzelnen Tafel gibt ein eigenes Register Aufschluß. Nehmen wir noch das ausführliche Namen- und Sachregister hinzu, welches 28 Spalten des Foliobandes füllt, sowie das sechsspaltige Verzeichnis der griechischen Namen und Ausdrücke, so werden wir mit Genugtuung anerkennen müssen, daß der Verfasser nichts versäumt hat, um alle Anforderungen zu erfüllen, die billigerweise an eine solche abschließende Monographie über die christliche Malerei der ersten Jahrhunderte gestellt werden können.

4. Die außerordentliche Bedeutung dieses Monumentalwerkes geht aus der einfachen Übersicht über seinen Inhalt schon zur Genüge hervor, ohne daß wir darüber eine ausführliche Erörterung anzustellen brauchen. Es möge genügen, den einen oder anderen Punkt kurz zu berühren.

Hinsichtlich des Tafelbandes bedarf es am allerwenigsten vieler Worte. Diese herrliche Musterleistung redet laut genug für sich selbst. Um aber ihre Sprache ganz zu verstehen, muß man vor allem ein Dreifaches beachten. Das erste ist die Tatsache, daß mehr als ein Drittel der dargestellten Denkmäler hier zum erstenmale in die Öffentlichkeit gelangt. Was das heißen will, kann jeder aus der Sache selbst entnehmen. Als kleine Illustration mag das Folgende dienen. Im ersten Teil der Erklärung der Wunder des Herrn hatte ich auch den Darstellungen der einzelnen Wunder in der altchristlichen Kunst eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und mit den mir erreichbaren Mitteln die bis jetzt bekannten Bilder durchmustert. So bemerkte ich z. B. beim Wunder von Kana nach der Besprechung des Gemäldes der Katakombe von Alexandrien: ‚Von anderen Katakombenbildern

Digitized by Google

wird von einigen noch ein Gemälde aus der römischen Katakombe der heiligen Marcellinus und Petrus als symbolische Darstellung der Hochzeit von Kana verstanden (R. Garrucci, **Storia**, II, 54 und Tav. 47, 1). Mit größerer Sicherheit fand Monsignore Wilpert das Wunder von Kana dargestellt in einem Gemälde des Cömeteriums der h. Soteris, in welchem Maria neben Christus bei den Krügen steht (Röm. Quartalschrift III. 1889, 294—6 und Tafel VIII; das Bild auch bei de Rossi, **Roma Sotterranea** III, Tav. VIII), und in einem anderen Gemälde der genannten Katakomben der h. Marcellinus und Petrus, das Christus sitzend zwischen drei Amphoren und einem viereckigen Behälter mit Broten zeigt (Röm. Quart. XIV. 1900, 331)' (Wunder des Herrn I, 168). Eine Vergleichung dieser Angaben mit den einige Wochen nach meiner Erklärung von Wilpert veröffentlichten Tafeln ergibt das folgende Resultat: Das erste aus Garrucci angeführte Gemälde (Wilpert T. 65, 3) kann für die Hochzeit von Kana gar nicht in Betracht kommen, da statt der bauchigen Weinkrüge auf dem Original dreifüßige Tische dargestellt sind. Das zweite früher von Wilpert selbst auf das Wunder von Kana bezogene Fresko, das sich übrigens im rechten Bogenfeld des **Arcosolio della Madonna** in der Katakombe des hl. Kallistus befindet, ist jetzt von Wilpert nach genauerem Studium des Originals als ein Bild der Brotvermehrung erkannt worden, weil ‚der den Rand der Öffnung der Gefässe überragende Inhalt beweist, daß wir Brotkörbe, nicht Krüge vor uns haben' (Text S. 296, Anmerkung 2; Taf. 143, 1; 144, 2). Das dritte Bild aus der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus bleibt in seinem Rechte, wird aber jetzt zum erstenmale von Wilpert veröffentlicht (T. 166, 1). Dazu kommen jedoch zwei bisher unveröffentlichte Darstellungen desselben Wunders aus der gleichen Katakombe (T. 57 und 186, 1), ferner ein nicht mehr erkennbares Gemälde aus demselben Cömeterium und zwei weitere Anspielungen auf das Wunder im **Coemeterium maius** und in **Santa Domitilla** (Text S. 304 f.). In ähnlicher Weise sind jetzt die übrigen Angaben über die Darstellungen der Wunder des Herrn in der altchristlichen Kunst in mannigfacher Beziehung zu ergänzen und zu berichtigen.

Das zweite Moment, das die Bedeutung des Wilpertschen Tafelwerkes in ein helles Licht stellt, ist der Zustand der bisher veröffentlichten Kopien der Katakombengemälde, auf welche man bei dem Studium der ältesten Denkmäler der christlichen Kunst und des christlichen Glaubens fast allein angewiesen war. Wilpert hat den

Digitized by Google

Wert dieser früheren Veröffentlichungen in einer eigenen Schrift über ‚Die Katakombengemälde und ihre alten Copien' untersucht und an einer Reihe von Beispielen völlig überzeugend und durchschlagend nachgewiesen, wie gänzlich unzureichend und irreführend die Kopien des alten Bosio sind — um von anderen hier zu schweigen — welche durch Aringhi, Bottari und Garrucci eine sehr weite Verbreitung erlangten. Welch unglaubliche Verwechselungen und Verdrehungen dabei vorkamen, ist aus den folgenden Proben zu ersehen. Bei Garrucci sieht man auf Tafel 57, 2 die in den Katakomben so häufige Szene von Abrahams Opfer dargestellt: der Vater zückt das Schwert über den vor ihm knienden Sohn, doch eine Hand aus aus den Wolken hält ihn von der Vollbringung des Opfers zurück; auf der rechten Seite des Bildes steht der Altar mit dem lodernden Feuer und der Widder drängt sich zwischen dem Altar und dem aufrecht stehenden Abraham vor. Vergleicht man damit das wirkliche Bild bei Wilpert (T. 166, 1), so sucht man vergebens nach irgend einem Bestandteil der Opferszene: keine Spur von Abraham und Isaak, dem Altar und dem Feuer, dem Widder und dem Messer und der himmlischen Hand; statt dessen sehen wir Christus zwischen drei Amphoren und einem viereckigen Behälter mit Broten sitzend; es ist das schon oben erwähnte Fresko aus der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus. Leichter begreiflich und entschuldbar ist es, wenn ein Soldat mit gezogenem Schwerte gleichfalls in einen opfernden Abraham verwandelt wurde (Wilpert T. 145, 1). Dagegen ist der Wandel, den Balaam mit dem Stern sogar zu drei verschiedenen Malen durchmachen mußte, wieder etwas merkwürdiger: er wurde zu einem Moses, dem eine Hand aus den Wolken die Gesetzestafeln reicht (Wilpert T. 158, 2; 159, 3; 165). Noch besser erging es dem auf einem Felsen sitzenden frommen Dulder Job: er wurde zu einem stehenden Christus, der mit seinem Wunderstabe einen von den fünf ihn umgebenden Brotkörben berührt und das Wunder der Brotvermehrung wirkt; der Felsen reichte für zwei Körbe aus, denen die Phantasie von Bosios Zeichner Avanzini noch drei weitere zur Ergänzung der Szene hinzufügte (T. 71, 2). Selbst die allerseligste Jungfrau blieb von solchen Verwandlungen nicht verschont, obwohl diese Bilder nicht zur Veröffentlichung kamen: in zwei Szenen der Anbetung der Magier wurde sie das einemal als Herodes aufgefaßt, das anderemal gar in eine Märtyrin auf dem Scheiterhaufen umge-

Digitized by Google

wandelt, zu dem die Magier als Henker Holzscheite herbeischleppen (T. 172, 2; 116, 1 und 141).

Zu diesen beiden beachtenswerten Umständen kommt endlich als dritter und vielleicht wichtigster der heutige Zustand und das Schicksal der Originalgemälde in den Katakomben hinzu. Aus verschiedenen Ursachen, die Wilpert im elften Kapitel seines Textbandes erörtert (S. 162—172), ist der Zustand, in welchem die unterirdischen Fresken auf uns gekommen sind, ein sehr beklagenswerter; sie sind einem langsamen, aber sicheren Zerstörungsprozeß unterworfen, der stetig fortschreitet, ohne daß man bisher ein Mittel dagegen hätte ausfindig machen können. So leistet Wilperts Tafelwerk der Wissenschaft und nicht zuletzt auch der Kirche tatsächlich einen ganz unschätzbaren Dienst von bleibendem Werte: die dem Untergange langsam entgegengehenden ältesten Denkmäler der christlichen Kunst sind nun für die Wissenschaft geborgen und jeder Art von wissenschaftlicher Forschung in mustergiltiger Weise zugänglich gemacht, die beredtesten Zeugnisse für den Glauben und das Leben der frühesten christlichen Vorzeit, die wichtigsten Materialien einer Theologie der Denkmäler sind für die Kirche gerettet.

5. Die Bedeutung des Tafelbandes wird durch den begleitenden Text in vorzüglicher Weise ergänzt und gehoben. Es möge gestattet sein, über die hervorragende Wichtigkeit und den Wert der Untersuchungen Wilperts hier einen ganz unverdächtigen Zeugen reden zu lassen, den Berliner Professor Adolf Harnack. Er hebt insbesondere ein zweifaches Ergebnis der Erörterungen Wilperts hervor: ‚Eine doppelte Frucht ist ihm und uns daraus erwachsen. Erstlich um die Prinzipien und Gesichtspunkte, nach denen die Katakomben-Gemälde zu verstehen sind, ist nun nicht mehr zu streiten. Welch eine Last dogmatischer und romantischer Vorurteile hat ursprünglich auf der Erklärung dieser Bilder gelastet! In welchem Maße stand doch noch selbst der große Meister, de Rossi, unter diesen Vorurteilen, obgleich gerade er so vieles für ihre Beseitigung getan hat! Protestantische Forscher haben zuerst die entscheidenden Schritte getan, um zu voller Klarheit zu gelangen; Unsicherheiten blieben jedoch übrig, und Überstürzungen fehlten auch nicht[1]). Aber allmählich erwuchs auch hier

[1]) Für die richtige Würdigung der Leistungen der protestantischen Forscher auf diesem Gebiete sind Wilperts ‚Prinzipienfragen der christlichen Archäologie mit besonderer Berücksichtigung der „Forschungen" von Schultze,

Digitized by Google

der sensus veri et simplicis, und nun hat Wilpert, auf ein Material gestützt, wie es keiner vor ihm besessen hat, die Aufgabe zu Ende geführt. Sicher gilt das von allen Hauptpunkten. „Konfessionelle" Kontroversen kann es in Zukunft auf dem Gebiet der Erklärung der Katakombenbilder kaum mehr — ich darf vielleicht sagen: nicht mehr — geben. Die Wissenschaft weiß jetzt, wie sie diese Bilder zu interpretieren und zu würdigen hat. Überall, bei der Interpretation des einzelnen Bildes und bei den notwendigen Verallgemeinerungen, zeigt der Verfasser die gleiche Besonnenheit, Umsicht und Vorurteilslosigkeit. Man kann vielleicht bei dieser oder jener Einzeldarstellung anderer Meinung sein, aber man hat nicht mehr mit „Tendenzen" zu kämpfen, sondern muß bessere Gründe wohlerwogenen Urteilen entgegensetzen. Die zweite Frucht ist vielleicht nicht geringer anzuschlagen: Wilpert hat in die Chronologie der Katakombenmalereien eine größere Sicherheit gebracht, als wir sie bisher besaßen. In dem 7. Kapitel des ersten Buches hat er die Kriterien zur Altersbestimmung der Malereien vorsichtig und lichtvoll zusammengestellt und Rechenschaft über die Kunst gegeben, sie auf die hervorragendsten Darstellungen anzuwenden' (Theolog. Literaturzeitung XXIX. 1904, S. 17).

Die rückhaltlose Anerkennung dieser beiden wichtigsten Ergebnisse ist umso wertvoller, als Wilpert in der Erklärung der Gemälde, wo immer dazu Gelegenheit geboten ist, mit aller Entschiedenheit die einzig richtige katholische Auslegung vertritt. Ich will hier nur seine Ausführungen über die christologischen Fresken, die Bilder der allerseligsten Jungfrau, des hl. Petrus und namentlich über die eucharistischen Darstellungen hervorheben, unter denen die von Wilpert entdeckte ‚Fractio panis' mit Recht den ersten Platz einnimmt.

Allerdings ist gegen die Wilpertsche Erklärung des letzten Bildes und indirekt auch der meisten von ihm behandelten eucharistischen Darstellungen in neuester Zeit Einspruch erhoben worden vonseiten des Herrn H. F. Jos. Liell[1]), dem ein Anonymus O. E. in der Linzer ‚Theologisch-praktischen Quartalschrift' (LVII. 1904, 170—175)

Hasenclever und Achelis erörtert' (Freiburg i. B. 1889) und die zweite Schrift ‚Nochmals Prinzipienfragen der christlichen Archäologie' (ebd. 1890) zu vergleichen.

[1]) ‚Fractio panis' oder ‚Cena coelestis'? Eine Kritik des Werkes ‚Fractio panis' von Wilpert, von H. F. Jos. Liell, Pfarrer von Taben a. d. Saar. Trier 1903.

Digitized by Google

in allen Stücken und C. M. Kaufmann im ‚Katholik' (LXXXIII. 1903, II, 414—421. 552) wenigstens teilweise zustimmt. Was aber in der Hauptsache von den Liellschen Bedenken zu halten ist, hat J. Wiegand mit großer Sachkenntnis im ‚**Pastor bonus**' (XVI. 1903—4, 231—235) dargelegt. Er bemerkt sehr zutreffend: ‚Wer so argumentiert [wie Liell hinsichtlich der Brotkörbe], wird von Archäologen nicht ernst genommen . . . Wilpert geht [bei der Erklärung der **Fractio panis**] ganz richtig von der Brotvermehrung aus, stellt aus ihr den eucharistischen Charakter der ganzen Szene fest und macht es dann durch kritische Würdigung aller Umstände durchaus glaubhaft, daß hier die „**Fractio panis**" dargestellt sei' (S. 235).

Einzelne Wünsche, die beim Durcharbeiten des Textbandes in nebensächlichen Dingen rege werden können, müssen verstummen, wenn man seinen Blick auf das Ganze richtet, das überall seinen wahrhaft monumentalen Charakter wahrt. Je mehr man sich mit demselben beschäftigt, desto mehr erkennt und bewundert man die reiche Fülle des Belehrenden und Nützlichen und Schönen, die hier von sicherer Meisterhand zusammengetragen ist.

So ist das ganze Werk in hohem Maße geeignet, eine Quelle des reichsten Segens in weiten Kreisen zu werden, deren befruchtende Wirkungen nicht an letzter Stelle auch den theologischen Studien zu gute kommen. Darin wird der Verfasser den schönsten Lohn für alle Mühen und Opfer finden.

Digitized by Google

Rezensionen.

Handbuch der katholischen Dogmatik. Von Scheeben-Atzberger. Vierter Band. VII, 943. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandhandlung, 1898—1903.

Mit der soeben erschienenen dritten Abteilung des 4. Bandes ist nun endlich die monumentale Dogmatik Scheebens zum längst erwünschten Abschluße gekommen. Wir sagen die monumentale Dogmatik, denn diese auszeichnende Benennung verdient sie mit Recht. Wäre sie auch nicht vollendet worden, so hätte sie doch bleibenden Wert und würde immer in der theologischen Literatur einen Ehrenplatz behaupten. Während in unseren Tagen die theologischen Handbücher, größere und kleinere, in schwerer Menge erscheinen, von denen eines das andere verdrängt und die nach Jahrzehnten der Vergessenheit wieder anheimfallen, wird das Werk Scheebens auch in späteren Zeiten immer mit Nutzen gelesen, beraten und benutzt werden wegen des genialen Blickes, der Großartigkeit der Auffassung und des Reichtumes der Ideen, wodurch sie sich so vorteilhaft von andern dogmatischen Lehrbüchern unterscheidet. Umsomehr hat es nun an Wert gewonnen, da es durch die gewandte Feder des rühmlichst bekannten Prof. Atzberger die längst ersehnte Vollendung gefunden, wenn auch nicht in der Eigenart Scheebens, die nicht leicht nachzuahmen ist, wohl aber in seinem Geiste. Denn Scheeben war durch und durch kirchlich gesinnt und an dieser edlen Gesinnung fehlt es dem gelehrten Fortsetzer nicht im geringsten. Bei den zahlreichen Fragen, die er behandelt, werden wir

Digitized by Google

ihn immer jene Ansicht vertreten sehen, für die die bewährtesten Theologen einstehen; nicht leicht wird er Anlaß zu einem begründeten Widerspruch bieten.

In diesem letzten Band kommen noch wichtige, reichhaltige Partien zur Behandlung. In dem 6. Buche, das Scheeben noch begonnen, wird die Lehre von der Gnade zum Abschluß gebracht. Er bespricht die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi (S. 1—279). In dem 7. Buch handelt er in dem 1. Hauptstück von der fortdauernden Ausführung des Erlösungswerkes durch den in der Kirche als seinem mystischen Leibe dynamisch und substantiell fortlebenden Christus (S. 279—458). Mithin bietet dasselbe die Hauptzüge der katholischen Lehre von der Kirche und dem sichtbaren Oberhaupt derselben. Im 2. Kap. (S. 459—800) kommen die Sakramente der Reihe nach zur Sprache, oder, wie der Verf. dasselbe überschreibt ‚Die fortdauernde Ausführung des Erlösungswerkes durch den in der Kirche als seinem Leibe dynamisch und substantiell fortlebenden Christus'. Das letzte (8.) Buch handelt von der definitiven Vollendung des ganzen von Gott ausgegangenen und zu Gott zurückkehrenden Weltlaufs oder von den letzten Dingen des einzelnen Menschen und der gesamten Kreatur (S. 801—943).

Wie man aus dieser kurzen Inhaltsanzeige ersieht, hatte der Verf. eine noch ganz bedeutende Partie der Dogmatik zu bewältigen. Er hat sich aber seiner Aufgabe mit seltenem Geschicke entledigt, indem er sich der größtmöglichen Kürze und reichlich eines kleinen Druckes bediente; so war es ihm möglich, den weiten Stoff in einen wohl dickleibigen Band zu zwängen. Es war ihm, wollte er das Programm nicht allzusehr überschreiten, nicht gestattet, mit jener Weite und Breite, die sich Scheeben erlaubte, fortzufahren, und so blieb ihm nichts anderes übrig, als sich eine weise Selbstbeschränkung, oft vielleicht gegen Neigung und Willen, aufzuerlegen. Aber auch diese bündige Kürze hat ihre Vorzüge, denn die Vollständigkeit hat dabei keinen Schaden gelitten. Es wird kaum eine in das Bereich der Dogmatik fallende Frage geben, die übergangen worden wäre; überall sind die notwendigen Begriffe hinreichend entwickelt, die besten Beweise aus den verschiedenen theologischen Erkenntnisquellen angeführt, die Einsprüche der Gegner berücksichtigt, die Literatur zum weiteren Selbststudium reichlich angeführt. Im letzten Buche von der Vollendung des Weltlaufes macht sich das Streben nach Kürze besonders bemerkbar. Der Grund hie-

Digitized by Google

von wird darin liegen, daß der Verf. dieses Thema bereits in zwei größeren Werken, wovon das eine in dieser Zeitschrift mit aller Anerkennung besprochen wurde (XV, 1891 S. 540—545), eingehend behandelt hat, weswegen der Leser daselbst weiteren Aufschluß finden kann.

Hätten wir einen Wunsch auszusprechen, so wäre es der nach einem Realindex. Denn in Scheebens Dogmatik findet sich ein solcher Reichtum aufgehäuft von treffenden Bemerkungen und Urteilen über Theologen und theologische Ansichten und Meinungen, daß sie eine wahre Fundgrube ist für die Literaturgeschichte der Theologie. Sie sind aber bei der Größe und der nicht immer gerade übersichtlichen Anordnung des Werkes nicht so leicht zu finden. Dadurch verliert dasselbe etwas von dem Vorteil einer bequemen Benutzung. Da es aber gegen alle Berechnung die ursprünglich beabsichtigte Größe nicht wenig überschritten hat, wird man von der Berücksichtigung dieses sonst so begründeten Wunsches abgesehen haben.

Zum Schluß sprechen wir dem Verf. den wohlverdienten Dank aus für die liebvolle, hinopfernde Mühe, die er auf sich genommen, das herrliche Werk Scheebens auf so würdige Weise zu glücklichem Abschluße zu bringen.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

1. **Theologische Prinzipienlehre**. Lehrbuch der Apologetik von Andreas Schill. 2. Aufl., neu bearbeitet von Oskar Wiß. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1903. XIII + 515 S. (Wissenschaftl. Handbibliothek I. Reihe IX).

2. **Lehrbuch der Dogmatik** in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht, von Joseph Pohle. Erster Band. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1902. XVII + 525 S. — Dasselbe. Zweiter Band. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1903. X + 573 S. (Wissenschaftl. Handbibliothek. I. Reihe XX und XXI).

1. Was das an erster Stelle bezeichnete Werk angeht, kann ich mich in der Besprechung kürzer fassen; die erste Auflage des Werkes ist im Jahrgang 1896 dieser Zeitschrift (S. 327—29) besprochen worden, und wenn dasselbe schon damals dem Inhalt nach vollständig und aller Anerkennung wert erachtet und als ein ‚brauchbares Lern- und Lesebuch' bezeichnet wurde, so gilt dieses für die neue Auflage in erhöhtem Maße, in welcher nicht nur die dort gemachten Ausstellungen, soweit

Digitized by Google

sie zweifelsohne berechtigt waren, verbessert oder vermieden wurden, sondern auch eine ganze Reihe anderer Korrekturen angebracht wurden. Nur scheint es auch mir weniger zutreffend zu behaupten, daß ‚die natürliche Ethik ohne Offenbarung gegen Egoismus und Leidenschaften der hinreichenden Sanktion entbehre, welche nur die Offenbarungslehre von der jenseitigen Vergeltung geben könne' (S. 255), es dürfte wohl genug gesagt sein, wenn man das Manko der natürlichen Erkenntnis in der geringeren Sicherheit derselben suchen würde.

Der Herausgeber hat in seiner Vorrede die größeren Abschnitte selbst bezeichnet, in welchen er die umgestaltende Hand angelegt hat; die Veränderungen sind größtenteils formeller oder methodischer Art, vielfach auf schärfere Begriffsbestimmungen gerichtet oder bezwecken, durch vorangestellten Überblick vor den einzelnen Büchern dem Leser und Lernenden eine vorläufige Einsicht in das Kommende zu gewähren. Größere Umarbeitungen haben aber auch andere dort nicht erwähnte Teile erfahren: so das erste Kapitel des ersten Buches (Wesen der Tugend der Religion), welches mit dem vierten der 1. Auflage zu einem verschmolzen wurde, wofür das 2. Kapitel geteilt ward; — so der dritte Abschnitt (C) des dritten (in der 1. Auflage: zweiten) Kapitels (von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele). — Doch ist sicher auch die sachliche Bereicherung, welche das Buch unter der sorgfältigen Überarbeitung seines neuen Herausgebers erhalten hat, durchaus nicht zu unterschätzen, umso mehr, als in derselben durch Berücksichtigung neuer und neuester Strömungen, wie sie sich auch innerhalb der katholischen Kirche gegen bisher feststehende Lehrbegriffe geltend machen, einem sicheren Bedürfnis entgegen gekommen ist; es sei hier nur aufmerksam gemacht auf S. 88 f. (S. 237 f.), wo gegen halbwegs ontologistische Anschauungen Schells, S. 91 f., wo gegen dessen rationalistische Betrachtungsweise des Geheimnisses der allerhl. Dreifaltigkeit, S. 173, wo gegen die unhaltbare Auffassung desselben Autors von der Geistigkeit der Seele Stellung genommen wird, und S. 263 ff., wo die Bedeutung der äußeren Offenbarungskriterien in ihrem Verhältnis zu den inneren gegen denselben Gelehrten aufrecht gehalten wird. Wenn das Buch trotz der Bereicherung, die es erfahren, der Seitenzahl nach fast nicht gewachsen ist, so ist der Grund davon darin zu suchen, daß in der Neuauflage der Kleindruck in weit größerem Maße zur Anwendung kam.

Aufgefallen ist mir, daß im ersten Buche im Gegensatz zur früheren Auflage die Kapitelüberschriften durchwegs auf die Tugend

Digitized by Google

der Religion lauten; ich glaube, daß dies keine Verbesserung bedeutet; desgleichen nicht, wenn für § 27 die Überschrift gewählt wurde ‚Weltschöpfung und Naturwissenschaft' (gegen: ‚Weltbildung' in der 1. Auflage); denn erstens war über die Stellung der Naturwissenschaft der Schöpfung gegenüber auch im vorhergehenden Paragraphen schon die Rede, und dann handelt der angezogene Paragraph in der Tat nur von der Ausgestaltung der bereits geschaffenen Materie (**creatio secunda**).

Die Ausstattung und technische Vollendung dieses Werkes wie auch die der nunmehr zu besprechenden beiden Bücher verdient volle Anerkennung.

2. Das Lehrbuch der Dogmatik von Pohle ist bestimmt, die Dogmatik Schells in der Schöningh'schen Sammlung theologischer Lehrbücher wenigstens einstweilen zu ersetzen (Vorrede S. V); es hat aber diese Neuerscheinung auch ohnedies ihre Berechtigung, indem gerade in dieser mäßig umfangreichen Darstellung wohl noch keine allgemein brauchbare deutsch abgefaßte Dogmatik existiert, etwa abgesehen von dem Lehrbuch der Religion von Willmers, das aber seiner ganzen Anlage nach einen andern Zweck verfolgt.

Pohle bestimmt seinen Standpunkt, namentlich Schell gegenüber, mit folgenden Worten: ‚Während Schell seine Dogmatik vorwiegend unter den apologetischen Gesichtspunkt stellt und von diesem an sich gewiß berechtigten Standort dem modernen Denken und Fühlen so weit als möglich — manchmal zu weit — entgegenzukommen trachtet, glaubt der Verfasser hingegen die Offenbarungswahrheit ohne Rücksicht auf den Zeitgeist in ihrer ungetrübten Gestalt und Ganzheit darbieten zu sollen, der Apologetik die weitere Aufgabe vertrauensvoll überlassend, den unveränderlichen Glaubensinhalt mit den wahren oder vermeintlichen Postulaten des modernen Denkens zu versöhnen' (I, S. VI); doch will P. dabei keineswegs weder ‚auf Selbständigkeit in der spekulativen Verarbeitung der Dogmen' noch ‚auf Originalität der Auffassung' verzichten. Als Mittel und Werkzeug, die tieferen Zusammenhänge der Offenbarungssätze der verstandesmäßigen Erfassung offen zu legen, dient ihm die Philosophie des hl. Thomas; ‚mit Kant — so meint er — den man jetzt so gerne als den „Philosophen des Protestantismus" feiert, können wir ebensowenig paktieren wie mit seinen oft scharfsinnigen Epigonen: die Verquickung der Kant'schen Philosophie mit katholischer Theologie ist nach dem Ausweis der Geschichte noch stets zum Unsegen ausgeschlagen' (ebda).

Digitized by Google

Was die Methode anlangt, hat der Verfasser selbst (S. VII) sich die Richtschnur vorgehalten, wo er sagt: ‚Was die Methode der Behandlung betrifft, so erscheint sie durchweg beherrscht von praktischen auf leichte Erlernbarkeit und Behältlichkeit bedachten Gesichtspunkten, wobei allerdings die logischen und theologischen Richtlinien nicht zu kurz kommen durften. Ein vorzügliches Augenmerk wurde auf die Klarheit der Begriffsbestimmungen sowie auf die Diathese und Gruppierung des Lehrstoffes gerichtet, weil hiervon zumeist die so nötige Ordnung im Wissen abhängt'. Hinsichtlich der Literaturangabe galt ihm weise Beschränkung als Norm, ‚da es für ein Lehrbuch unpraktisch erschien, bei jeder Einzelfrage den ganzen wissenschaftlichen Apparat aufzubieten, wie er nur für eine Monographie am Platze wäre'.

Ohne Zweifel sind dies lauter Programmpunkte, wie sie für die Abfassung eines Lehrbuches die allein richtigen sind. Nach diesen Normen streng und beharrlich durchgearbeitet liegen uns die beiden ersten Bände einer katholischen Dogmatik vor, deren Vollendung man mit aufrichtiger Freude entgegensehen darf.

Im großen Ganzen ist die Anordnung des Stoffes beibehalten, wie sie in den Schulen der katholischen Theologie seit langem üblich geworden. Nach kurzen einleitenden Bemerkungen über Begriff, Rangstellung und Einteilung der Dogmatik folgt im ersten Buch die allgemeine Gotteslehre in drei Hauptstücken über Gottes Erkennbarkeit durch die Vernunft, über das Wesen Gottes und die göttlichen Eigenschaften oder Attribute. Diese letzteren unterscheidet P. zunächst als Attribute des Seins und Attribute der Tätigkeit, während als Unterabteilung für die Seins-Attribute unter engem Anschluß an die Einteilung alles Seins in der Ontologie die Unterscheidung eintritt in transzendentale Attribute (mit Bezug auf die Proprietäten des transzendentalen Seins: **ens, unum, verum, bonum, pulchrum**) und kategorische Attribute (mit Bezug auf die aristotelischen Seinskategorien). Ich gestehe, diese letzte Unterscheidung würde mir nicht übel gefallen, hätte sie nicht das inkonveniente, daß die erste Haupteinteilung in Seins- und Tätigkeitsattribute überflüssig gemacht wird: denn da unter den Kategorien sich auch das Tun (**actio**) befindet, so würden die Tätigkeitsattribute ohne weiteres als kategorische anzusehen sein. — Bei der Behandlung des göttlichen Wollens ist der göttliche Heilswille ausgeschieden und zurückgestellt worden, um erst beim Traktat über die Gnade zur Sprache zu kommen — methodisch, wie ich meine, mit vollem Rechte, da man in dieser Frage vieles

Digitized by Google

nicht genügend verstehen kann, ohne zuvor einen Einblick in die Gnadenökonomie Gottes gewonnen zu haben.

An die ‚allgemeine Gotteslehre' reiht sich naturgemäß die Trinitätslehre, welche um die beiden Angelpunkte: Dreiheit in der Einheit, Einheit in der Dreiheit sich bewegt und ihre Erledigung findet. Nachdem so das in Gott verborgene göttliche Leben dargelegt ist, führt uns das 3. Buch ein in die Wirksamkeit Gottes nach außen, die Schöpfungslehre, welche sich verteilt in die beiden Hauptstücke von der göttlichen Schöpfertätigkeit (mehr von der subjektiven Seite) und vom Schöpfungswerke: Welt, Mensch, Engel. Damit findet der erste Band seinen Abschluß.

Der zweite Band beschäftigt sich mit der Erlösungs- und Gnadenlehre in zwei Büchern. Analog mit der Behandlung des Trinitätsgeheimnisses spricht P. auch in der Christologie, welche mit der Soteriologie und Mariologie die Erlösungslehre ausmacht, zunächst von der Zweiheit in der Einheit, um daran die Betrachtung der Einheit in der Zweiheit anzuschließen — eine Verteilung des Stoffes, welche in beiden Fällen nur den ästhetischen Mangel aufweist, daß die beiden Hauptstücke in ihrer Ausdehnung allzusehr von einander abstehen.

Was nun die Behandlung des Stoffes angeht, so ist vor allem die klare, zutreffende Begriffsbestimmung sowie die durchsichtige, allmählich sich entfaltende Entwicklung der Gedanken und Wahrheiten rühmend hervorzuheben, in welcher es nicht selten ein Genuß ist, dem Verfasser zu folgen; als Beispiel seien hier nur erwähnt der Artikel über die ontologische Güte Gottes (S. 120 ff.), die Darstellung der göttlichen Erkenntnis, bes. der thomistisch-molinistischen diesbezüglichen Kontroverse (S. 185 ff.; 190 ff.), das, was S. 400 ff. über das Verhältnis des Hexaëmeron zur Naturwissenschaft und Exegese und was II S. 426 ff. über Gottes Gnadenvorsehung zum Heile der Heiden gesagt ist. Daneben weiß P., wo der Stoff spröde und trocken sich zeigt, zur rechten Zeit ein anziehendes Väterwort oder ein von den Vätern angewandtes Gleichnis nach Art einer bilderreichen Illustration einzufügen oder durch einen historischen Exkurs auf eine Kontroverse die Darlegung zu beleben, wie denn die Tradition überhaupt meist nur nach mehr packenden Gesichtspunkten und aus einer Zeit heraus, in welcher die betreffende Frage mehr in den Vordergrund getreten war, beleuchtet wird und zur Sprache kommt; der Fälle, wo ein in aller Form durchgeführtes, ausgiebiges Argument aus der Überlieferung angewendet wurde, sind nicht viele und

Digitized by Google

dann erstreckt dieses sich nur über eine Zeit, für welche der Bestand der katholischen Wahrheit von protestantisch-rationalistischer Seite geleugnet oder angezweifelt wird, wie dies betreffs der hypostatischen Union für die vornizänische Zeit geschieht. Dies Verfahren ist für ein verhältnismäßig kurzgefaßtes Lehrbuch aller Empfehlung wert. — Die dogmengeschichtlichen Überblicke sind kurz und bündig, aber umfassend genug beigegeben, manchmal mehr allgemein in besonderen Artikeln für eine ganze Partie wie bei der Trinitätslehre (S. 278 bis 283), bei der Schöpfungslehre (S. 365 ff.), über den paradiesischen Urstand (S. 459 ff.), häufiger gleichsam als Folie der Einzelfrage und ihrer Argumentation vorangeschickt, wie dies fast durchgängig in der Erlösungslehre geschehen, hin und wieder als Mittel der Gedankenentwicklung mit in die Argumentation hineinverlegt, wie dies bei der Abhandlung über den Ursprung der einzelnen Menschenseele S. 429 ff. der Fall ist. — Rein spekulative scholastische Kontroversen werden meist nur kurz berührt, die Gründe für und wider vorgetragen, die Entscheidung dem Leser nahegelegt oder schlechthin überlassen, im übrigen zu eingehender Belehrung auf geeignete Autoren verwiesen; eine Ausnahme hat P. gemacht mit der berühmten Streitfrage über das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit, welche eingehend an drei verschiedenen Stellen zur Sprache kommt (S. 185 ff. über die **scientia media**; S. 386 ff. über den Konkurs und schließlich II S. 453 ff.; S. 468 ff. über den eigentlichen Fragepunkt). P. bekennt sich offen zum Kongruismus, also einem gemäßigt molinistischen System, überhäuft aber S. 457 das gegnerische System mit sehr hohen Lobsprüchen, zu welchen Äußerungen, wie sie I S. 194 und anderswo vorkommen, in etwas auffallendem Gegensatze stehen.

In der Lehre von Gott vermißt man hin und wieder den Beweis aus der natürlichen Vernunft; der Verfasser mochte wohl daran gedacht haben, diesen der philosophischen Disziplin der Theodizee zu überlassen: nichtsdestoweniger dürfte es angezeigt sein, denselben mehr als andeutungsweise hier zu wiederholen, umso mehr, als das Werk auch dem Selbstunterricht dienen soll. — Der Satz auf S. 29: ‚Die Unvollkommenheit der irdischen Gotteserkenntnis [im obigen Sinne d. h. wohl als abstraktives und analoges Erkennen] liegt im Dogma von der Unbegreiflichkeit Gottes (incomprehensibilitas) virtuell eingeschlossen', trifft nicht ganz das Richtige, da durch die nämliche Unbegreiflichkeit das unmittelbare Gottschauen der Engel und Seligen keineswegs ausgeschlossen ist. — Der Beweis für die natürliche absolute Unmöglichkeit unmittelbarer Gott-

Digitized by Google

anschauung von Seite geschaffener Geister scheint mir, soweit er S. 42 aus 1 Tim. 6, 16 geführt ist, unzulänglich; wie P. ihn führt, stützt er sich darauf, daß das Wörtchen solus sich nicht nur auf die Gott im Texte zugesicherte Unsterblichkeit, sondern auch auf die Unsichtbarkeit beziehe; dies aber läßt sich schon schwer aus dem Vulgata-Text nachweisen (vgl. V. 15) und wird völlig unhaltbar nach dem griechischen Text: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον κτλ., wo der Zusatz φῶς οἰκῶν rein appositionell zu dem vorausgehenden ὁ μόνος ἔχων tritt, von andern Bedenken zu schweigen. — S. 92 lesen wir: ‚Der Satz, daß die gemischten Vollkommenheiten in Gott nur virtualiter et eminenter sich vorfinden, darf nicht in ausschließendem Verstand genommen werden. Denn die reinen Vollkommenheiten sind genau ebenso virtueller und eminenter Weise in Gott enthalten, wie die gemischten ...' Diese Stelle ist, wie sie liegt, einem Mißverständnis ausgesetzt; soll sie richtig sein, so muß, wie es der Autor auch voraussetzt, jede, auch die reine Vollkommenheit, notwendig ‚mit einem kreatürlichen Modus behaftet' erscheinen; aber ist dieses auch wirklich so? sagt der Begriff ‚weise, gut sein', abstrakt, wenn auch vom geschaffenen Geiste, gedacht, notwendig etwas kreatürliches? Ich meine nicht.

Der Exkurs über die Echtheit des Comma Joanneum in der Trinitätslehre ist vortrefflich durchgeführt und endet unter Bezug auf eine Aussage des Kardinals Vaughan mit dem Urteile: die Akten hierüber sind noch nicht geschlossen. — Mehr noch wie sonst kommt die scharf zusammenfassende Darlegungsweise P.s zur Geltung im Traktat von der Übernatur; doch findet er noch Raum zu einem recht interessanten Exkurs über den Ursprung der Sprache (S. 456 f.). Der Gegensatz aber zwischen den beiden katholischen Lehrmeinungen über das Wesen der Erbsünde dürfte sich bei näherer Betrachtung, sachlich wenigstens, durchaus nicht so scharf darstellen, als es nach den Ausführungen S. 482 ff. den Anschein gewinnt; wenigstens bietet die von P. schließlich angenommene Meinung in eingehenderer Betrachtung Handhabe genug, eine Versöhnung zwischen beiden anzubahnen und den ganzen Unterschied schließlich auf den sprachlichen Ausdruck hinüberzuführen. — Der erste Band schließt mit der kurzgehaltenen Engellehre ab.

Was im II. Band S. 12 von dem Zeugnis Hermas ‚über die wahre Gottheit Christi' gesagt ist, hat nur sehr problematischen Wert; im übrigen ist der Beweis für die Gottheit Jesu, zum Teile freilich mehr rekapitulierend, aber allseitig dogmatisch und apologetisch (und dies letztere wieder nach einer doppelten Seite, Juden und Ungläubigen gegenüber) gut durchgeführt. Als patristisches Gegengewicht gegen die Auffassung der Personalität ohne modus realis (II S. 62) dürfte eine Stelle gelten, welche sich beim hl. Augustinus findet de div. quaestionibus 83 c. 73. — Bedenklich scheint mir S. 63 der Satz: ‚die menschliche Natur ist tatsächlich Person,

Digitized by Google

nämlich die göttliche Person des Logos'. — In mehr als einer Beziehung interessant ist der Exkurs über die hypostatische Vereinigung des Blutes Christi mit dessen Gottheit (S. 83 ff.). — In der schwierigen Frage über die Vereinbarung der Unfündlichkeit Christi mit seiner Willensfreiheit besonders hinsichtlich seines Sühnungstodes steht P. dem Erklärungsversuche jener Theologen ziemlich fremd gegenüber, welche in dem Christo auferlegten **mandatum Patris** kein striktes Gebot, sondern nur einen Wunsch des Vaters erkennen will; die Gründe gegen diese Ansicht bedeuten durchaus nicht so viel, als uns die Darlegung P.s nahe legt; denn die Anhänger dieser Meinung setzen sich exegetisch leidlich gut auseinander und haben eine starke Stütze in der Interpretation einer Reihe von Vätern; die Schwierigkeit aber aus dem Gehorsam löst uns der hl. Thomas selbst an dem vom Verfasser zitierten Orte S. th. 2, 2. 104. 2: **voluntas superioris** *quocunque modo* **innotescat, est quoddam tacitum, praeceptum,** et *tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum praeceptum* **obediendo** *praevenit*, **voluntate superioris intellecta.** — Die Qualität der These über den Besitz der visio beatifica von Seite des noch hienieden wandelnden Christus als **proxima fidei** scheint nach allem, was der Verfasser S. 125, 3. Abs. selbst ausführt, festzuhalten; im übrigen hat er sich gerade bei der Beleuchtung dieser Frage mit einer behaglichen, mitunter recht anregenden Ausführlichkeit aufgehalten.

In der Soteriologie hat mich zunächst überrascht, daß der Verfasser der Streitfrage, ob Christus auf jeden Fall Mensch geworden wäre, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte, eine größere Aufmerksamkeit geschenkt hat — nicht ganz mit Unrecht; denn ‚diese Frage, so begründet er selbst seine Handlungsweise, wirft auf die ganze Erlösungslehre und die erhabene Würde Christi ein zu helles Licht, als daß sie übergangen werden dürfte' (S. 163). In der Besprechung der Gründe für die beiden hier herrschenden Ansichten scheint der Väterbeweis für die thomistische Sentenz etwas übertrieben dargestellt; wohl die meisten Väterstellen werden sich durch eine einfache Unterscheidung lösen lassen; völlig exklusiv werden wohl nur 3—4 Stellen übrig bleiben. Es muß dies umsomehr befremden, als der Autor selbst zum Schluße nicht unklar zur skotistischen Sentenz hinneigt; es liegt aber im Wesen unseres Autors und ist ein beredtes Zeugnis für den versöhnlichen Ton, welchen er durchgängig beibehält, den Gegnern, auch wenn er sich nicht ihrer Meinung anschließt, gerecht zu werden und das Gute, wo immer es sich findet, anzuerkennen (vgl. hiezu II S. 199). — Im 2. Hauptstück der Soteriologie kommen die drei Ämter des Erlösers im besondern zur Besprechung, in welcher das Propheten- und Königstum Christi Gelegenheit bietet, auf die diesbezügliche Lehr- und Herrscherstellung der Kirche (weltliche Herrschaft des Papstes) einen Blick zu werfen. — Maria gilt dem Verfasser als geistliche Mutter aller übrigen Menschen; ihr kommt die Rolle einer abgeleiteten, sekun-

Digitized by Google

dären Mittlerschaft zu (S. 246); sie wird so mit Recht mediatrix genannt; eben deshalb würde ich mich nicht daran stoßen, Maria auch in demselben Sinne redemptrix zu nennen; denn wie P. selbst sagt S. 155: ‚Mittler sein heißt sachlich nichts anders als Erlöser sein'.

In der Gnadenlehre begegnet uns zunächst eine ganz meisterhafte Entwicklung des tatsächlichen Begriffs für Gnade an der Hand der verschiedenen Einteilungen derselben. Die wirklichen Gnaden, welche in Regungen der Seelenvermögen bestehen, findet P. in den vitalen Handlungen derselben und streicht so nicht vitale Entitäten, ‚fließende Qualitäten', aus der Gnadenliste (S. 338 ff.). Die Kontroverse dagegen über den realen Unterschied zwischen zuvorkommender und mitwirkender Gnade ist unterdrückt, mit dem Hinweise auf andere Autoren (S. 343). Wie Gnade und Wille im allgemeinen zusammenwirken in der Setzung eines übernatürlichen Aktes, findet sich S. 346 recht anschaulich auseinandergesetzt; daß jedoch die ‚mitwirkende' Gnade auch nicht ‚wirksam' sein könne (S. 347), ist mir nicht recht erfindlich. Gut ist die Erklärung der Lehre des hl. Augustin betreffs der natürlich guten Werke der Heiden (S. 357); gleichwohl könnte der Vollständigkeit und relativen Wichtigkeit der Sache halber zum weiteren Verständnis noch manches hinzugefügt werden; nicht so wohl gelungen ist das, was S. 392 ff. über die Gnade der Beharrlichkeit gesagt wird.

Was die Darlegung der einzelnen Gnadensysteme betrifft, dürfte man dieselbe kaum irgendwo besser finden; etwas allzu kurz und zu sehr in Bausch und Bogen mag die Darstellung über die praedestinatio ante praevisa merita gehalten sein, da nach dieser Richtung hin wohl einige Teilsysteme namhaft zu machen wären. Bezüglich der relativen Verhältniszahl der Prädestinierten über oder unter der der Verworfenen hören wir P.s eigene Worte: ‚Mag der Redemptorist F. X. Godts gegen den milder gestimmten Jesuiten P. Castelein auch noch so zahlreiche Zitate von Rigoristen herbeischleppen, welche die Winzigkeit der Zahl Geretteter im Verhältnis zur erschreckenden Unmasse von Verdammten dartun sollen, sicher ist, daß weder aus der hl. Schrift noch aus der Tradition ein schlüssiger Beweis [hierfür sich erbringen läßt' (S. 433). — Der zweite Band findet in der vortrefflichen Abhandlung über die heiligmachende Gnade seinen würdigen Abschluß, welche sich in 3 Kapiteln vollzieht: Rechtfertigungsprozeß, Rechtfertigungszustand, Rechtfertigungsfrucht.

Die Sprache des Verfassers ist äußerst präzis, dabei durchaus nicht trocken, sondern frisch und anmutig; sie konnte sich aber hin und wieder auch von dem Fehler nicht ganz frei halten, der bei dieser Art zu schreiben nahe liegt, dunkel und mißverständlich zu werden; so, wenn II S. 522 vom ‚hl. Geist als dem höchsten Exponenten der Geistigkeit Gottes' die Rede ist. Doch sind dergleichen Fälle

Digitized by Google

äußerst selten und verschwinden in der Fülle des Guten, das uns dargeboten ist. So nehmen wir Abschied von dem schönen Werk, das mit Recht unter die vorzüglichsten dieser Art eingereiht werden muß.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwickelung vor der Trennung. Ein Beitrag zur christlichen Kirchen- und Kulturgeschichte von Simon Weber, Doktor der Theologie, a. o. Professor der Apologetik zu Freiburg i. B. XX u. 532 S. Freiburg, Herder, 1903.

Ein ganz vorzügliches und namentlich für uns in Österreich-Ungarn höchst willkommenes Werk! In keinem Lande Europas ist die armenische Nation so zahlreich vertreten wie in unserer Monarchie. Abgesehen von den Monophysiten in der Bukowina, die den Patriarchen oder Katholikos von Etschmiazin als ihr kirchliches Oberhaupt anerkennen, haben wir erstlich in Österreich einen Erzbischof zu Lemberg für Galizien und die Bukowina, einen Erzbischof-Generalabt der Wiener Mechitaristen-Kongregation mit ansehnlichen Zweigniederlassungen im Litorale und in Ungarn, dann in Siebenbürgen viele große armenische Gemeinden, welche dem Landesbischofe zu Karlsburg unterstehen (vgl. m. Kalendar.², I, 499). Alle diese haben ein reges Interesse daran, endlich einmal die gesicherten Resultate wissenschaftlicher Forschung über die Begründung und Entwicklung ihrer Kirche kennen zu lernen, ein Interesse, das auch wir Bekenner der übrigen kirchlichen Riten in Österreich-Ungarn, wenn auch aus etwas andern Gründen, mit ihnen teilen.

Der hochverdiente Generalabt der Wiener Mechitaristen, Erzbischof Arsenius Aidyn (Kalendar.², II, 557), hat mir wiederholt geklagt, daß selbst die gelehrtesten seiner Konnationalen bei der Behandlung der Anfänge der armenischen Kirche große Schwierigkeiten haben und oft, trotz aller Anstrengung, nicht imstande sind, die Legende von der Geschichte zu unterscheiden. Wie würde er wohl den Verfasser dieses Buches gesegnet haben, wenn er das Erscheinen desselben noch erlebt hätte!

Ein beträchtlicher Teil der hier niedergelegten Resultate kommt auch meinem Kalendar. zu gute. Ich beschränke mich darauf, beispielshalber auf die Erörterungen aufmerksam zu machen, die da ge-

Digitized by Google

führt werden über die verschiedenen Bekehrungslegenden Kal. I, 256—260), über den ‚Apostelmörder' (trucidator Apostolorum) und Tyrannen Sanatruk (II, 832), über die hl. Jungfrauen und Märtyrinnen Sanduchta und Zarmenduchta (II, 589), über die hl. Chosroiduchta (II, 586), über die oskeanischen und die Suschiasiten-Martyrer (II, 573).

Enttäuscht war ich jedoch in meiner Erwartung, etwas Neues und Zuverlässiges über das uralte Nationalfest zu finden, das sich auf die Bekehrungsgeschichte bezieht und in den Kalendaren folgendermaßen angekündigt ist: Festum baptismi Hog Armenorum ad flumen Euphratem et sanctimonialium, quae cum s. Gregorio ministrarunt (I, 290). Da ich die Erklärungen der zwei großen Heortologen Carekin und Martinov nur mit einem Fragezeichen im Kalendar. II, 634 vorlegen zu können glaubte, so war ich natürlich in hohem Grade interessiert zu erfahren, wie unser Verfasser dieses Stück aus der Bekehrungsgeschichte auslege. Allein es hat mich derselbe gänzlich im Stiche gelassen.

Es ist überhaupt ein gewisser Mangel an dem so vortrefflichen Werke, daß bei den vielen Heiligen, welche darin vorkommen, zu wenig auf ihre Festtage Bedacht genommen wird und daß namentlich das Menologium der armenischen Kirche nicht zu seinem Rechte gelangt. Dieses liturgische Buch gibt durchweg sehr wertvolle Winke für die Behandlung der Nationalgeschichte und zeigt so recht, in welch hohem Grade die Armenier ihre großen Männer schätzen und ehren. Hievon nur ein Beispiel.

Dem hl. Gregor ‚dem Erleuchter' sind im armenischen Menologium außer den drei Todesgrubenfesten (ingressus in puteum, 24. Febr.; egressus e puteo, 19. Okt.; encaeniae post egressum e puteo, 28. Nov.) noch folgende Feiertage gewidmet: Fest. nativitatis, 5. Aug.; fest. cruciatuum, 4. Febr.; fest. visionis, 30. Okt.; fest. inventionis, 30. Sept.; inventionis reliquiarum, 18. Nov. (vgl. m. Kalend. II, 784—785). Aus allen erwächst die gloria postuma des Helden. Zur würdigen Herstellung dieses dem großen Manne gebührenden Ehrenpreises sollten die Angaben des Menologiums meines Erachtens mit erforderlicher Umsicht herangezogen und dann das Buch selbst in das ‚Verzeichnis der benützten Werke' (S. XVI) aufgenommen werden. Die gleiche Empfehlung zur Einreihung in die Liste dieser Quellen-

Digitized by Google

schriften gilt auch für Baumgartners lehrreiche Studie über ‚die ältere Literatur der Armenier'. Ich habe dieselbe zum gemeinsamen Feste der ‚Interpreten' verwertet[1]), unter Angabe der Tage, welche den einzelnen Schriftstellern angewiesen sind (II, 598). Die ‚Interpreten' kommen übrigens in unserem Werke zu ihrem vollen Rechte. Sie haben einen hervorragenden Anteil an der zähen, heldenhaften Widerstandskraft des Volkes gegen alle seine Bedränger. Über die Geschichte der allseitigen Bedrängnisse gibt der Verfasser im übrigen Teile seines Werkes genauen und ins Einzelne gehenden Aufschluß. Das Buch schließt mit einer bedeutsamen wissenschaftlichen Erörterung der Verbindung der alten armenischen Kirche mit dem römischen Stuhle, dem Mittelpunkte der kirchlichen Einheit, eine Arbeit, die gerade in unseren Tagen umso zeitgemäßer ist, als gegenwärtig mehrere Bischöfe der armenischen Kirche auf dem Wege des Abfalles vom katholischen Glauben zu den höchsten Würden gelangt sind.

Innsbruck. N. Nilles S. J.

Geschichte der Weltliteratur. Von Alexander Baumgartner S. J. IV. Band. Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker. 1. und 2. Auflage. Freiburg i. B., Herder, 1900. S. XVI, 694.

Die 3 vorausgehenden Bände der ‚Weltliteratur' Baumgartners würdigen die Schriftdenkmäler Asiens, der Nilländer und des klassischen Altertums, soweit sie ein allgemein literarisches Interesse beanspruchen. Der vorliegende 4. Band berührt sich nahe mit dem Programm dieser Zeitschrift; er bietet nicht bloß ein gewaltiges Stück Kulturgeschichte, sondern auch einen überaus wichtigen Beitrag zur Kirchengeschichte, in deren schulmäßiger Behandlung leider immer noch der politische Lärm, die Häresien u. s. f. einen allzu breiten Raum einnehmen auf Kosten einer befriedigenden Darstellung der Bedeutung religiöser Faktoren für das gesamte Leben der Völker. Daß die Kirche die Pflege der ihr zunächst dienenden Wissenschaft, der Theologie, stets begünstigt hat, ist selbstverständlich und wird von niemandem geleugnet. Daß

[1]) Nach Carekins Übersetzung lautet der Titel: Festum sanctorum Interpretum Mesrobis Doctoris et Elisaei, Moysis Grammatici, David invicti Philosophi, Gregorii Narecensis, Narsetis, Clajensis et Narsetis, Lampronensis (Kalendar. II, 597).

Digitized by Google

sie der reichste Fruchtboden für die Künste gewesen ist, lehrt ein Blick auf die Schöpfungen der Baukunst, der Bildhauerei, der Kleinkunst, der Malerei und der Musik. Auch die Literatur ist ihr zu Dank verpflichtet. Durch die Diener der Kirche sind die Geisteserzeugnisse des heidnischen Altertums der Nachwelt erhalten worden. Unter dem Einfluß der Kirche sind die Literaturen der einzelnen christlichen Völker entstanden und haben ihre schönsten Blüten dort getragen, wo die Schriftsteller ihren natürlichen Genius von dem höheren Geiste der Kirche befruchten ließen. Das zeigt für die lateinische und griechische Literatur in vergleichendem Überblick ganz vorzüglich der 4. Band von Baumgartners imposantem Werke.

In der großen Gelehrtenschar wird es nur wenige geben, die sich mit der Aussicht auf Erfolg an eine Arbeit von derartigem Umfang und Inhalt wagen dürfen. Eine ausgedehnte und doch gründliche Kenntnis der literarischen Erzeugnisse sowie der Zeit, die sie hervorbrachte und mit der ein pragmatisch arbeitender Forscher in unausgesetzter Fühlung bleiben muß, allseitige Durchdringung des kolossalen Stoffes, den der Verfasser spielend beherrschen soll, wahre, feste Grundsätze, die ihn das Gold von der Schlacke unterscheiden lehren, feinsinniges Verständnis für alles geistig Schöne, die Gabe, das Wesentliche vom minder Bedeutsamen zu trennen, die maßgebenden Richtlinien und einschlägigen Leistungen in treffender Charakteristik ohne schleppende Einförmigkeit, sondern gewandt und frisch dem Leser vorzuführen: das sind die hohen Ansprüche, die ein Geschichtschreiber der Weltliteratur an sich zu stellen hat. Erst wäg's, dann wag's. Baumgartner hat es gewagt, und, wie man zum vorhinein annehmen durfte, der Wurf ist prächtig ausgefallen. Er hat es verstanden, die ungezählten Kanäle, in die sich die Weltliteratur aller Zeiten und aller Nationen verzweigt, zu einem mächtigen Strome zu vereinen, in welchem gleichwohl die Eigenart jedes Zuflusses zu gebührendem Ausdruck kommt.

Die erste Aufgabe der christlich gewordenen Welt war nicht der Anschluß an die hochentwickelten Kulturen Griechenlands und Roms, sondern die Umwandlung des Lebens nach den der bisherigen Tradition schnurstracks zuwiderlaufenden Grundsätzen des neuen Evangeliums, das den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit ist. Non loquimur magna, sed vivimus, sagen in wörtlicher Übereinstimmung Tertullian, Minucius Felix und der hl. Cyprian. Indes gar bald ward von den stimmführenden Geistern an das

Digitized by Google

klassische Erbe angeknüpft. Der hl. Methodius, Bischof von Olympus in Lyzien, † um 312, hat in seinem ‚Gastmahl', welches die Jungfräulichkeit feiert, ein Seitenstück zu der gleichnamigen Schrift Platos geliefert. Es ist einer der frühesten Ansätze zu einem christlichen Humanismus, dessen erstes klar formuliertes Programm der hl. Basilius entworfen hat. Es sollte, wenige Ausnahmen abgerechnet, für die Folgezeit ausschlaggebend bleiben. Augustinus, Hieronymus, Cassiodor sind für eine vernünftige Wertschätzung des heidnischen Altertums und seiner Leistungen eingetreten; Bestrebungen, wie sie namentlich die Cluniacenser in entgegengesetzter Richtung verfolgten, konnten nicht von Dauer sein. Erzogen in der Schule der alten Klassiker wuchsen jene Geistesriesen heran, welche im 4. Jahrhundert und während der nächsten Dezennien die morgenländische und die abendländische Kirche geziert haben. ‚Selten sind in so kurzer Zeit so glänzende Erscheinungen wie Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Synesius, Ephrem, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustin, Hieronymus zusammengetroffen. Bibelerklärung, spekulative Theologie und Philosophie, christliche Moral, Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte wuchsen durch die Geistestätigkeit dieser Männer zu großartigen, selbständigen Wissensgebieten an. Alle Arten des prosaischen Vortrags, von der schlichtesten Katechese bis zur erhabensten Beredsamkeit, wurden dabei auch kunstmäßig ausgebildet. Durch Juvencus ward das biblische Epos geschaffen, durch Paulinus von Nola die poetische Legende, durch Ambrosius die kirchliche Hymnenpoesie; durch Prudentius wurde der gesamte Reichtum altklassischer Formen für Lyrik, Epik und Didaktik zugleich christianisiert. Als Geschichtsphilosoph faßte Augustinus Wissen und Bildung der gesamten Zeit in so großartiger Weise zusammen wie keiner vor ihm. Wie sein Werk über die letzten Ausläufe des Heidentums, so ragte die wirkliche Stadt Gottes, die Kirche, schon herrlich über den Völkern empor' (181).

Bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts herrschte im kirchlichen Brauch das Griechisch. Die überragende Stellung Roms mußte auch seiner Sprache zum Durchbruch verhelfen. Das älteste christliche Denkmal in lateinischer Sprache ist die in Nordafrika entstandene Itala. Als der erste lateinische Schriftsteller gilt Tertullian; der Versuch, den Traktat De aleatoribus dem Papste Viktor zuzusprechen, hat sich als voreilig erwiesen. Von hohem Interesse ist es, an der Hand Baumgartners zu beobachten, wo, wann und wie die einzelnen

Digitized by Google

Literaturzweige bei den christlichen Völkern Italiens, Afrikas, der iberischen Halbinsel und Galliens einsetzen, während die Schriften der antikheidnischen Anschauung allmählich ganz verschwinden. Einer der letzten begeisterten Verehrer der Götter war Symmachus. ‚Sein Stil ist künstlich gedrechselt und schwülstig wie derjenige des jüngeren Plinius. Auch seine Reden, von denen allerdings nur wenige und diese nicht einmal vollständig erhalten sind, leiden an Geziertheit und Bombast . . . Das Beste, was er geschrieben, ist seine Relatio. So geschickt dieselbe indes auch auf das Nationalgefühl und die Schwächen unklarer, schwankender, weichherziger Christen berechnet war, so schwach waren die eigentlichen Gründe, welche er für seine Forderungen vorbrachte. Es handelte sich um eine verlorene Sache, der noch so schön gezirkelte Sätze und noch so ergreifende Erinnerungen nicht mehr aufhelfen konnten' (183 f.).

Zur Zeit wilder Stürme bot sich der lateinischen Bildung auf den britischen Inseln eine gastliche Stätte, wo die Glaubensboten in klösterlicher Stille heranreiften, um zu geeigneter Stunde das Fruchtkorn der christlichen Kultur auf das Festland zurückzubringen und nun auch das eigentliche Germanien für dieselbe zu gewinnen, worüber Bellesheim in seiner ausgezeichneten Geschichte der katholischen Kirche in Irland berichtet. Die einst so glorreiche morgenländische Kirche verlor nach dem hl. Johannes von Damaskus und zumal während des unseligen Schismas auch auf dem Gebiet der Literatur fast all ihren Glanz. ‚Der beste Dienst, den die Byzantiner der Weltliteratur erwiesen haben, liegt nicht in ihren eigenen Hervorbringungen, sondern darin, daß sie an ihren Schulen die bedeutendsten Klassiker des Altertums und die schönsten Werke der patristischen Zeit in lebendiger Überlieferung erhalten und jener Epoche aufbewahrt haben, welche die abendländische Bildung an denselben neu auffrischen sollte' (513).

Auf deutscher Erde bereitete sich während des 8. Jahrhunderts ein Geistesfrühling vor. Das Werk des hl. Bonifatius und seiner Genossen sollte gefestigt werden durch den großen Karl. Mit seiner Kaiserkrönung in Rom 800, mit dem Bunde, welchen die beiden höchsten Gewalten an jenem denkwürdigen Weihnachtstage schlossen, beginnt das eigentliche Mittelalter. Die christliche Völkerfamilie war in der Idee begründet. Die unmittelbar vorausgehenden Jahrhunderte bilden eine Zeit des Übergangs. Im 10. Jahrhundert entsteht das Waltharilied, im 11. der Ruodlieb. Jenes lehnt sich an die germanische Heldensage an, dieser ist ein Vorbote der höfischen Dichtung.

Digitized by Google

Humanistisch gebildet sind Hildebert, Bischof von Tours, Johannes von Salisbury, Bischof von Chartres, und Alanus von Lille, vielleicht Cistercienser, wie der vorzügliche deutsche Latinist Günther von Päris. Die gleichsam mündig gewordene Laienwelt nimmt namentlich seit dem 13. Jahrhundert einen regen Anteil an dem literarischen Leben. ‚In Dante ist es mit Händen zu greifen, daß weder der kirchliche Glaube noch die scholastische Theologie noch ein durch und durch kirchlicher Humanismus der erhabensten Entwicklung der Poesie, harmonischer Geistesbildung, nationaler Literaturgestaltung entgegensteht. Aus der Lateinschule des Mittelalters ist der größte italienische Dichter hervorgegangen, den kein späterer an Schaffenskraft mehr erreicht hat'. In seiner politischen Auffassung freilich steht Dante nicht auf dem Standpunkt der geschichtlichen Überlieferung, wie seine Divina Comedia und noch weit mehr sein lateinisch geschriebenes Werk De monarchia bekunden. Er erblickte im römisch-deutschen Kaiser einen Nachkommen der altheidnischen Cäsaren. Andere gingen weiter und übertrugen den politischen Wahn auch auf die Literatur. ‚Zwischen dem frommen, strengen Humanismus eines Prudentius, der von der Antike nur Sprache und Metrik an sich zog, und einem völligen Heidentum entwickelte sich der weltliche Humanismus fortan in allen nur denkbaren Schattierungen' (471 f.). Von der gänzlichen Verleugnung der Kirche schreckten die meisten dieser sogenannten jüngeren Humanisten noch zurück. Indes brachten es immerhin viele durch ihren einseitigen Enthusiasmus für die Formenschönheit der Alten in der Praxis heidnischen Lebens erschrecklich weit. Trotz solcher traurigen Verirrungen hat sich die Kirche nie zu einer grundsätzlichen Mißachtung der Antike verleiten lassen. Mehr noch. Gerade damals, im 15 Jahrhundert, sind ihre höchsten Hirten, die Päpste, im Vertrauen auf die siegreiche Macht des Christentums die tätigsten und hochherzigsten Förderer einer gesunden humanistischen Bewegung geworden. Sie gaben diesen Standpunkt nicht auf, als im Laufe des 16. Jahrhunderts wiederum die Vertreter des falschen Humanismus gegen die Kirche und ihre heiligsten Einrichtungen einen wütenden Kampf eröffneten. Die jetzt auf den Plan tretende Gesellschaft Jesu hat die humanistischen Studien, allerdings nicht um ihrer selbst willen, sondern als Vorstufe für die Philosophie und Theologie eifrigst gepflegt. Aus ihren Reihen gingen Sarbiewski und Balde hervor. Im Freiburger Jesuitenkolleg legte der schweizerische Dichter Peter Esseiva den Grund zu seiner eleganten Latinität, und in dem Jesuitenkolleg zu Viterbo hat Joachim Pecci

Digitized by Google

wahre, christliche Humanität schätzen und lieben gelernt. Als Papst Leo XIII. sollte er der einzige allgemein bekannte lateinische Dichter der Gegenwart werden.

Die einstens mit so krankhafter Schwärmerei gepflegten klassischen Studien sind augenblicklich vielerorts zugunsten anderer Fächer, welche dem praktischen Leben mehr zu dienen scheinen, nicht zwar beseitigt, aber doch in den Hintergrund geschoben worden. Ob die nationalen Literaturen dadurch gewinnen, ob sie nicht vielmehr schwer geschädigt werden, mag die Zukunft lehren. Bereits macht sich in Poesie und Prosa auf höchst bedenkliche Weise eine Richtung geltend, die der sogenannten Sezession auf anderen Gebieten sprechend ähnlich ist. ‚Indes Homer und Virgil, Plato und Aristoteles, Demosthenes und Cicero, die Kirchenväter und die Scholastiker des Mittelalters bezeichnen geistige Faktoren, mit welchen auch das 20. Jahrhundert wird rechnen müssen. Alle Fortschritte des 19. Jahrhunderts haben sie nicht zu verdrängen oder zu ersetzen vermocht. Böten sie nichts als ein Korrektiv gegen die Schrankenlosigkeit und Formlosigkeit, die vielfach die literarischen Richtungen der Neuzeit charakterisiert, so müßten wir sie dankbar in Ehren halten. Aber sie bergen noch stets schöpferische Anregung in sich und bieten selbst die edelsten geistigen Genüsse' (681). Der 3. und 4. Band von Baumgartners ‚Weltliteratur' erbringen dafür den überzeugenden Beweis. Die nächsten Bände sollen die Literaturen der Romanen, Nordgermanen, Slaven und Deutschen vorführen.

Baumgartners Werk nimmt in der unermeßlichen Weltliteratur einen Ehrenplatz ein.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

The Life of Voltaire by L. G. Tallentyre. London. Smith Elder. 1903. 8. 740 p.

Ein echter Typus des Zeitalters der Aufklärung und eine Verkörperung des bitteren Hasses gegen die geoffenbarte Religion war Voltaire, eine im Leben verachtungswürdige Persönlichkeit, ein zielbewußter Streber und Schmeichler, ein Spötter, dem nichts groß und heilig war. Während er in Frankreich fast vergessen ist (von seinen poetischen Erzeugnissen leben nur ungefähr 10 Verse im Andenken

Digitized by Google

der Nachwelt fort) erscheinen in England immer neue Biographien. Sein Aufenthalt in England und seine zur Schau getragene Bewunderung des englischen Wesens scheinen es den Engländern angetan zu haben, daß sie noch immer Vorzüge in einem von dem ihrigen so verschiedenen Charakter sehen wollen, die er nie besessen hat. So behauptet Morley: ‚Nicht ein einziger Fall kann namhaft gemacht werden, in welchem Voltaire eine Klasse von Männern angegriffen, die ein gutes Leben geführt hätten; das von ihm so bitter angegriffene Christentum war nicht das der Bergpredigt'. ‚Seine Religion', sagt Tallentyre, ‚bestand in der Verehrung Gottes, in der Gewährung vollständiger Religionsfreiheit, in der Liebe zum Nächsten, dem Streben, ihn zu erleuchten, dem Mitleid gegen die Verirrten'. Alle diese Grundsätze werden in seinen Schriften vorgetragen, aber auch andere, wie ‚écrasez l'infâme'. Die Kirche, die Orden werden mit Lob überhäuft, so lange er einen Vorteil von ihnen erwartet, mit Schmach bedeckt, wenn sie seine Forderungen nicht erfüllen. Friedrich II. ist nur einer der vielen, welche nacheinander der Gegenstand von Voltaires Bewunderung und die Zielscheibe seines Hasses waren. Bei Voltaire sind diese Widersprüche nicht auf die verschiedenen Stimmungen seines Geistes zurückzuführen, sondern auf seinen Willen, seine Bosheit, seine Rachsucht; selbst da, wo Voltaire andern Gutes erweist, kann er die Begierde, andern zu schaden und seine Gegner an den moralischen Pranger zu stellen, nicht bezähmen. Weder Religiösität noch Freundschaft noch Patriotismus vermögen seinen Dünkel zu zügeln. So setzt er seine Landsleute herab, um den Engländern zu schmeicheln. ‚Die Engländer sind ein freies Volk und wählen ihren eigenen Weg zum Himmel; man sieht da nicht Schwächlinge, welche ihre Seelen anderen anvertrauen. Ihr König kann bloß Gutes tun, die Großen sind frei von Dünkel; das gemeine Volk hat Anteil an der Regierung'. Voltaire will Frankreich das Licht und die Erkenntnis Englands vermitteln, die Finsternis, die Unwissenheit und den Aberglauben ausrotten, d. h. den englischen Unglauben und die Freidenkerei seiner englischen Freunde einführen. Wir wissen, daß die Könige Georg I. u. II. in England sehr verhaßt waren und wahrlich nicht ihrer Tugenden wegen, daß das englische Volk nicht weniger bedrückt war als das französische, endlich daß die Frömmigkeit während Voltaires Aufenthalt in England 1726—29 ihren Tiefstand erreicht hatte, wie die Geschichte des Methodismus zeigt. Man weiß nicht, worüber man mehr staunen soll, über die Unwissenheit Voltaires, der durch Einführung englischen

Digitized by Google

Unglaubens und englischer Sittenlosigkeit Frankreich geistig zu heben glaubte, oder die seines Biographen, der ihm hierin beipflichtet. Voltaire konnte auch beim besten Willen kein Reformator, kein Wohltäter des Menschengeschlechtes sein, weil er seine Spottsucht nicht bezähmen konnte, weil ihm die Liebe zum Nächsten und die Sympathie mit ihm abging. In seiner grenzenlosen Eitelkeit stellte er sich immer in den Mittelpunkt, ließ sich stets von seinen Launen beherrschen und konnte sich nie vergessen. Es ist bezeichnend, daß die religionsfeindlichen Sozialisten Voltaire nicht lesen wollen, sondern ihn höchstens deswegen bewundern, weil er die katholische Kirche bekämpft hat.

Exaeten. Athanasius Zimmermann S. J.

Bessarion. Studie zur Geschichte der Renaissance von R. Rocholl. D. Leipzig, A. Deichert, 1904. XI und 239 S. in kl. 8.

Bessarion, der Hauptförderer der Einigung der griechischen Kirche mit der römisch-katholischen, der Verpflanzer griechischer Bildung nach dem Westen, der Lobredner Platos und platonischer Philosophie, hat bisher im Deutschen noch keine eigene Lebensbeschreibung erhalten. Zwar hat Pastor in seiner Papstgeschichte besonders die kirchliche Tätigkeit des liebenswürdigen Kardinals ausführlich berücksichtigt und teilt im Anhang einige bis dahin ungedruckte Briefe desselben mit, genügt sich aber selbst nicht, sondern wünscht dringend ein quellenmäßiges Leben ‚des letzten bedeutenden Griechen'. Rocholl unterzog sich dieser Aufgabe, aber nicht im Sinne Pastors. Er will nicht so sehr den kirchlichen Würdenträger und Staatsmann quellenmäßig schildern, als vielmehr ein ergötzliches Charakterbild von dem Förderer und Gönner griechischer Weltweisheit und humanistischer Bildung entwerfen, welcher ‚der Kurie, dem antiken Gedanken der Form auch des Kirchenstaates' dienend, ‚innerlich voraneilend humanistisch und philosophisch die Ausschließlichkeit und Alleinberechtigung jener Form in Frage stellen mußte' (S. 222. 223). An einen gründlichen Beweis dieser widerspruchsvollen Auffassung Bessarions denkt er nicht und konnte er nicht denken, weil er unmöglich ist. Rocholl ließ also die vielen Gesandtschaftsberichte im päpstlichen Geheimarchiv unberücksichtigt (S. IX) und hat auch das ‚fast unübersehbare Hand-

Digitized by Google

schriften-Material von Venedig, wo die Bibliothek Bessarions, von Florenz, wo seine Korrespondenz mit Lorenzo, bis Mailand, München, Paris und London', nach seinen Anmerkungen am Schlusse des Bandes zu urteilen, nur flüchtig eingesehen. Er schöpfte hauptsächlich aus den schon durch den Druck oder in Darstellungen erschlossenen Quellen. Mit diesem Material entwirft er in siebzehn Bildern voll Leben und Schmuck, aber aphoristisch, fast springend, eine Zeichnung der Hauptmomente im Leben des verdienten Kirchenfürsten. In den drei ersten Bildern, die Trapezunt, Byzanz und Mystithras überschrieben sind, beschäftigt sich Rocholl mehr mit der Umgebung und Gesellschaft des jungen Bessarion als mit ihm selbst. Man kann seinen Bildungsgang ahnen, aber nicht quellenmäßig Schritt für Schritt verfolgen. Mehr tritt der Hauptheld der Erzählung in den folgenden Bildern hervor, welche sich mit dem Konzil von Ferrara und Florenz, der Tätigkeit des Kardinals zur Erhaltung der Union, seinen Beziehungen zu den Basilianern und Humanisten, der Verwaltung des Gebietes von Bologna, des Exarchates von Ravenna und der Romagnola, seiner Gesandtschaftsreise nach Mantua und Wien, und seiner Sorge für die letzten Paläologen beschäftigt. Es folgen dann die Tätigkeit Bessarions unter den von Griechenland nach Italien übersiedelten Gelehrten, seine Verteidigung des Aristoteles und Plato, in welche der Verfasser auch moderne Auffassungen hineinträgt, und die Schenkung seiner Bibliothek nach S. Marco in Venedig; endlich seine Reise nach Frankreich und sein Tod. Die gelegentlichen Bemerkungen über die Bestrebungen der Päpste und über die Bedeutung des Photios und anderer romfeindlicher Schismatiker oder Gelehrten beweisen, daß der Verfasser sich noch nicht zu einem sachlich richtigen Verständnis der katholischen Kirche und der Bestrebungen der Päpste durchgerungen hat. Er leidet an protestantischen Vorurteilen und glaubt leicht Dinge, welche gegen Rom gerichtet sind. Auch die Unterscheidung zwischen einer christlichen Richtung im Humanismus und den Anhängern ausgesprochen heidnischer Anschauungen hat er zu wenig markiert. Er ist geneigt, das Christentum für entwicklungsfähig im modernen Sinn zu erklären, sodaß es jetzt noch nicht die beste Form der Religion darstellt. Dabei hören wir so wenig vom religiösen Werdegang Bessarions, daß man dem Verfasser ein richtiges Verständnis solcher Dinge nicht zuerkennen kann. Seine Aufmerksamkeit ist mehr auf das Glanzvolle des untergehenden Griechentums gerichtet als auf die innere Entwicklung seines Helden. Die Studie zur Geschichte der Renaissance, welche für den

Digitized by Google

Verfasser das Morgenrot der Reformation ist, geht darum der Sache nicht überall auf den Grund.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Papst Nikolaus III. Eine Monographie von Augustin Demski. In den ‚Kirchengeschichtlichen Studien' VI. Band, herausgegeben von Max Sdralek, Heft 1 und 2. Münster i. W., Verlag von Heinrich Schöningh, 1903. S. XII. 364.

Im Jahre 1891 erschien aus der Feder Paul Funkes das erste Heft der von Knöpfler, Schrörs und Sdralek herausgegebenen ‚Kirchengeschichtlichen Studien'; es enthält die Geschichte Benedikts XI. und wurde in dieser Zeitschrift 1894, 374 ff. angezeigt. Bis jetzt liegen 24 Hefte in 6 stattlichen Bänden vor. Sie behandeln Gegenstände des Mittelalters und des christlichen Altertums. Die Veröffentlichung des 6. Bandes mit Arbeiten von Augustin Demski, Bernhard Funke und Joseph Heidemann ist von Domkapitular Professor Sdralek, dem Leiter des kirchenhistorischen Seminars in Breslau, besorgt worden. Außer diesen ‚Studien' zeugen die gleichfalls von Sdralek herausgegebenen ‚Kirchengeschichtlichen Abhandlungen' von seiner und seiner Seminarmitglieder regen Tätigkeit. Seit 1902 sind 2 Bände mit 7 fleißigen Abhandlungen erschienen. Die weitaus umfangreichste all dieser Arbeiten ist die von Demski.

Von den großen Päpsten des 13. Jahrhunderts hatten bisher Innozenz III. durch F. Hurter, Honorius III. durch J. Clausen und Gregor IX. durch J. Felten eingehendere Monographien erfahren. Diesen Päpsten reiht sich Nikolaus III. würdig an. Ihm gegenüber hat nun Demski eine Ehrenschuld abgetragen.

Es ist für den modernen Menschen nicht leicht, sich über mittelalterliche Zustände und Personen ein sachgemäßes Urteil zu bilden. Denn allzu nahe liegt die Beeinflussung durch den herrschenden Zeitgeist, der sich aus der großen Umwälzung des 16. Jahrhunderts entwickelt hat. Diese aber bedeutet einen vollständigen Bruch mit der Weltanschauung der vorausgehenden Jahrhunderte. Nicht als ob dieser Bruch plötzlich eingetreten wäre. Er war längst vorbereitet und vollzog sich endlich dadurch, daß die Korruption, welche innerhalb der Kirche bestanden und trotz aller Gegenbestrebungen eine riesenhafte

Digitized by Google

Ausdehnung gewonnen hatte, gleich einem mächtigen Strome sich nach außen ergoß und so eine wahre Reformation der Kirche möglich machte. Insofern beginnt mit dem 16. Jahrhundert ein neues Zeitalter der Kirchengeschichte und der Geschichte überhaupt. Die gefahrdrohende Lockerung der Bande, welche die einzelnen Staaten unter einander und mit dem römischen Stuhle verknüpften, war indes schon viel früher eingetreten. Dieser bedeutsame Wendepunkt liegt in der Mitte des 13. Jahrhunderts. Es ist der selbstverschuldete Untergang des staufischen Hauses, das in seinem Ruin auch das alte römisch-deutsche Kaisertum und mit ihm einen Grundpfeiler der mittelalterlichen Weltordnung begraben hat. Es fehlte nach dem Sturze Kaiser Friedrichs II. keineswegs an Versuchen, die Idee der christlichen Völkerfamilie der vorausgehenden Zeit wieder zur Tat werden zu lassen. Gregor X. hat das angestrebt, weit zielbewußter Nikolaus III., 1277—1280. Darin liegt die Bedeutung dieses Papstes. Demski behandelt sein Vorleben, über das sich nicht viel sagen ließ, dann seine kirchenpolitische und innerkirchliche Tätigkeit. Das Programm des Papstes gleicht in mehrfacher Beziehung demjenigen Innozenz' III.

Gedeihliches Wirken ist für die Kirche nur möglich, wenn sie in der Ausübung ihres gottgewollten Berufes unabhängig ist von äußerer Macht. Innozenz III. wie Nikolaus III. begannen die Verfolgung dieses Zieles in Rom selbst und zogen von hier aus ihre Kreise immer weiter. Wie seinerzeit Innozenz, so bewies auch Nikolaus in der Säuberung Tusciens und der Romagna von fremden Elementen eine außerordentliche Energie und Staatsklugheit. Wo es nur immer anging, suchte er durch wohlwollendes Entgegenkommen, durch Vermittlungen und durch Verträge sein Friedenswerk durchzusetzen. Er war ein Meister der Diplomatie, nicht im Sinne eines verlogenen Politikers, wie man mit schwerem Unrecht behauptet hat, sondern im besten Sinne des Wortes. Was er ehrlich wollte, war nicht bloß zum Heile der Kirche, sondern ebenso zum Besten der Fürsten und Völker. Das hat er bei Erledigung der verwickelten italienischen Verhältnisse, in seinen Beziehungen zu Frankreich, Kastilien, Portugal, England, Ungarn, zu den Schismatikern, zu den Tataren und in der Kreuzzugsangelegenheit bewiesen. Aber freilich die meist selbstsüchtigen Interessen der Fürsten standen den besten Absichten des geistig wie sittlich ungleich höher stehenden Papstes hindernd im Wege.

Digitized by Google

Den größten Erfolg versprachen seine Verhandlungen mit König Rudolf von Habsburg. Er war es, mit dem Nikolaus III. eine Wiederherstellung der alten Ordnung für möglich hielt und ernstlich plante. Der Franzose Urban IV. hatte einen schon von Innozenz IV. gefaßten Gedanken zur Ausführung gebracht und, anstatt eines Staufers, Karl von Anjou mit dem Königreich der beiden Sizilien belehnt. Nikolaus III. war als Kardinal Johann Gaetani mit dieser viel verheißenden Maßregel einverstanden gewesen. Doch wie einst Innozenz III. sich in der Person Ottos von Braunschweig verhängnisvoll getäuscht hat, so entsprach auch Karl von Anjou, dieser kaltberechnende, schlaue Realpolitiker, aber in seinen äußeren Formen allzeit ehrerbietige Sohn der Kirche, den Erwartungen keineswegs, welche der römische Hof auf den Bruder Ludwigs IX. des Heiligen gesetzt hatte. Es galt, den gewalttätigen Fürsten auf das süditalische Reich zu isolieren und zur Verhütung einer Umklammerung des heiligen Stuhles dem Einfluß des Königs im Norden von Rom ein Ende zu machen. Es galt aber auch, sich gegen etwaige Übergriffe Rudolfs zu schützen. Daher die peinlichen Abmachungen mit diesem vortrefflichen Fürsten. Man darf es dem Papste nicht verübeln, daß er sich und das Wohl der Kirche möglichst sicher zu stellen suchte. Denn die Päpste, zumal im 13. Jahrhundert, haben mit den deutschen Königen traurige Erfahrungen gemacht, so daß der parmensische Chronist Salimbene meint, in jedem deutschen König oder Kaiser stecke so etwas von einem Kirchentyrannen.

Nachdem alles aufs beste geordnet, auch Rudolf und Karl durch Lehnsverband und durch Heirat zwischen der Tochter des Habsburgers und dem Enkel des Anjou in ein friedliches Verhältnis getreten waren, schienen die Vorbereitungen getroffen zur Erfüllung jener Wünsche, welche Rudolf auf das lebhafteste beschäftigten. Sie betrafen die Erlangung der Kaiserkrone, die Erhebung seines Sohnes zum deutschen König und die Erblichkeit der deutschen Krone im Hause Habsburg. Da starb Nikolaus III. und machte Martin IV. Platz, dessen französischer Patriotismus alle Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang der für Welt und Kirche höchst wichtigen Angelegenheit zerstörte.

Demski hat das weit ausgreifende Wirken des Papstes auf Grund der Quellen mit Umsicht und Geschick gezeichnet, auch sein mehr religiöses Wirken, die Hebung der Kirchenzucht und des Gottesdienstes, sein Verhältnis zu den Orden, seine Vorliebe für die Stif-

Digitized by Google

tung des hl. Franziskus, ferner seine Bautätigkeit im Lateran, die Verschönerung von St. Peter, die Verlegung der päpstlichen Residenz in den vatikanischen Palast und die Anlegung der vatikanischen Gärten. Auf dem Gebiet der Kunst erinnert Nikolaus III. an den fünften Papst gleichen Namens, dessen Hochherzigkeit und Feinsinn Pastor so trefflich geschildert hat. Frömmigkeit, Mildtätigkeit, eine ganz erstaunliche Arbeitskraft, politischer Scharfblick, eine stille, friedfertige Zähigkeit in all seinen Unternehmungen zierten Nikolaus III., diesen edlen Römer aus dem Hause der Orsini, und ließen ihn als den rechten Mann erscheinen, der in schwieriger Zeitlage das Schifflein der Kirche noch lange fest und sicher leiten würde. Es war ein schweres Unglück, daß er nach nicht ganz 3 Jahren hingebendster Tätigkeit plötzlich hinweggerafft wurde.

Als Digressionen heben sich in der Studie Demskis ab seine Ausführungen über den behaupteten Nepotismus des Papstes und über das sogenannte Vierstaatenprojekt. Für beide Punkte hatte Fedele Savio in der Civiltà cattolica dem Verfasser tüchtige Vorarbeiten geliefert, die mit lobenswerter Selbständigkeit benützt wurden. Bezüglich des Nepotismus kommt Demski zu dem Resultat, daß die schon von Zeitgenossen erhobenen Klagen an argen Übertreibungen leiden. Der Papst war mehrfach auf seine fähigen Verwandten angewiesen, hat sich ihrer nur bedient, insoweit sie höheren Rücksichten zu entsprechen geeignet waren, und dadurch nachweislich weder die Kirche noch sonst jemanden geschädigt. Daß die Begünstigung der Familie auch unter solchen Bedingungen für Fernstehende immerhin einen gehäßigen Anstrich behält, läßt sich nicht leugnen. Nikolaus III. war keine Natur, die sich durch Rücksichten auf derartige Urteile in seinem Tun und Lassen bestimmen ließ. Hatte er dort, wo er sich seiner Verwandten bediente, außer diesen andere tüchtige Männer zur Verfügung, so würde er klug getan haben, diese heranzuziehen. Er wäre dem Vorwurf der Schwäche entgangen, welchen auch Demski, der übrigens die ganze Frage mit großer Objektivität behandelt, gegen ihn erhebt (351).

Sehr ausführlich bespricht der Verfasser das Vierstaatenprojekt, die angeblich von Nikolaus III. geplante Aufteilung des Kaiserreichs in 4 königliche Herrschaften: Deutschland, Arelat, Lombardei und Tuscien. Bussion hat diese Ansicht mit viel Nachdruck vertreten. Demski folgt dessen gelehrten Ausführungen und sucht sie als haltlos zu erweisen. Unberücksichtigt bleiben mußte die jüngste, nichts wesent-

Digitized by Google

lich Neues bringende Äußerung Redlichs, der frühere Andeutungen in den Regesten des Kaiserreichs VI. (Innsbruck 1898) n. 1156a weiter ausgeführt hat in seinem Buche über Rudolf von Habsburg (Innsbruck 1903) 417 ff. Gewißheit ist auf Grund des verfügbaren Materials nicht möglich. Savio und Giese sind von ganz verschiedenen Standpunkten aus zu der Ansicht gelangt, daß dem Papst ein derartiges Projekt stets fern gelegen sei. Redlich und dessen Schüler Wilhelm können diese Auffassung nicht teilen. Doch beansprucht Redlich wenigstens für seine Meinung ausdrücklich nur den Wert einer Vermutung.

Der stärkste Rückhalt für das Bestehen des Vierstaatenprojekts ist der Bericht des Ptolomäus von Lucca. Das Zeugnis eines späteren Chronisten Jordanus kommt nicht in Betracht, da es nichts weiter ist als eine Kopie des Ptolomäus. Dieser führt seine Aussage ein mit den Worten: **Ut tradunt historiae.** Es ist klar, daß daraufhin das Projekt nicht erwiesen ist. Ähnlich steht es mit der etwas dunklen Äußerung des Jordanus von Osnabrück. Aus beiden Texten folgt indes so viel, daß damals in weiteren Kreisen auch in Schriftwerken geschichtlichen Inhalts (historiae) von einem solchen Plan des Papstes die Rede war. Ob mit Recht oder Unrecht, läßt sich nicht ermitteln. Einen kleinen Schritt weiter geht Grauert, wenn er von **combinaisons politiques** spricht, **qui n'obtinrent pas avant la mort du pape Nicolas III.** *sa pleine approbation* (**Mélanges Paul Fabre** [Paris 1902] 345). Die oft besprochenen ‚geheimen Briefe' des Papstes geben keine genügende Aufklärung und die Berufung auf völlig unbekannte mündliche Instruktionen, die Bischof Paulus von Tripolis und dann der Kardinallegat empfangen haben sollen (Redlich, Rudolf 422), kann die Frage nicht fördern.

An sich halte ich das Vierstaatenprojekt nicht für ausgeschlossen. Bot auch Rudolf von Habsburg alle Garantien, daß er als Kaiser treu und aufrichtig den Schutz der Kirche zu seiner Gewissenspflicht machen werde, so hatten doch die Päpste mit anderen deutschen Königen und Kaisern so viel erlebt, daß der Gedanke wohl entstehen konnte, auf die oft recht zweifelhafte Hilfe des kaiserlichen Armes zu verzichten und das Kaisertum selbst abzutun. Da indes sichere Zeugnisse vorliegen, daß Nikolaus III. ernst gewillt war, den Habsburger mit der Kaiserkrone zu schmücken, und da von einer Zurücknahme dieses seines Entschlusses nichts bekannt ist, so halte ich dafür, daß das Endergebnis Demskis richtig ist, welcher die Existenz eines päpstlichen

Digitized by Google

Vierstaatenprojekts als unglaubwürdig bezeichnet. Damit will ich nicht gerade alle Einzelheiten in der Darlegung des Verfassers gutheißen, z. B. gewisse Wendungen über das Verhältnis zwischen den beiden höchsten Gewalten. Daß man von einer Beseitigung des Kaisertums damals sprach, ist begreiflich, auch wenn Nikolaus III. sie nie beabsichtigt hätte. Man konnte wissen, was Humbert von Romans vorgeschlagen; die Übertragung dieser Ideen auf die hohe Politik des Papstes Nikolaus III. ist nicht unwahrscheinlich. Die geheimnisvolle Andeutung des Jordanus von Osnabrück wäre in diesem Falle als ein Niederschlag solcher Vermutungen, beziehungsweise Befürchtungen, aufzufassen. In dem späteren Zeugnis des Ptolomäus von Lucca oder in seinen Vorlagen konnten sich diese Vermutungen schon zur Behauptung einer Tatsache ausgestaltet haben.

Das Buch Demskis ist die geistige Frucht eines strebsamen Historikers, welcher seinem Lehrer Ehre gemacht und die kirchengeschichtliche Literatur um eine wertvolle Gabe bereichert hat, die ein dankenswertes Korrektiv zu Gregorovius, Giese und anderen bildet.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Das Institut der Chorbischöfe im Orient. Historisch-kanonistische Studie von Dr. theol. Franz Gillmann. München, 1903. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung. 136 S.

Trotz der vorhandenen reichen Literatur befand sich das Institut der Chorbischöfe bis in die allerletzte Zeit in einem Chaos ungelöster und vielumstrittener Fragen. Dr. Gillmann machte sich an die nicht leichte Aufgabe, dieses Chaos aufzuhellen. Angesichts der großen Verschiedenheit, welche der Chorepiskopat des Abendlandes vor jenem der morgenländischen Kirche aufweist, war es wohl begründet, beide getrennt zu behandeln. In der vorliegenden Abhandlung, welche als Nr. 1 der II. Reihe der ‚Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München' unter der Leitung von Prof. Dr. Knöpfler diesem wissenschaftlichen Unternehmen nur Ehre macht, wird der morgenländische Chorepiskopat ‚nach seiner äußeren Geschichte' sowie ‚nach seinem Rechtsinhalt, nach seiner Stellung in der hierarchia ordinis wie in der hierarchia iurisdictionis' (S. 11) vorgeführt.

Digitized by Google

Dr. Gillmann hat mit ebenso großer Sorgfalt als Geschicklichkeit die einschlägige Literatur verwertet. Manche seiner Ausführungen dürfen als Muster von Akribie in Beurteilung, beziehungsweise Erklärung von schwierigen Texten bezeichnet werden, z. B. seine Interpretation des vielumstrittenen 14. Kanon der Synode von Cäsarea (S. 54—66), des 13. Kanon der Synode von Ancyra (S. 73—90), sowie des Kanon 10 der Synode von Antiochien vom Jahre 341 (S. 90—99).

Nicht wenigen Kontroversen über den Chorepiskopat hat G. wohl für immer ein Ende bereitet. Als sichere Resultate dieser gründlichen, gelehrten Arbeit dürfen wohl angesehen werden, daß der Name **Chorepiscopus** zusammengesetzt ist aus ἐπίσκοπος und χώρα, letzteres im Sinne von Land als Gegensatz zur Stadt, also Landbischof; nicht aber, wie verschiedene ältere und neuere Autoren wollten, im Sinne von ἐν χώρᾳ, also Bischof-Stellvertreter.

In der Frage nach der Entstehungszeit dieser Einrichtung wandelt G. den goldenen Mittelweg zwischen der — auch vom gelehrten Thomassin vertretenen — Meinung, welche hiefür das 4. Jahrhundert annimmt, und der anderen, welche für den Chorepiskopat apostolischen Ursprung fordert. G. bringt mit vollem Recht die Entstehung desselben in Zusammenhang mit der Verbreitung des Christentums auf dem flachen Lande; ‚die bischöfliche Organisation.. erfolgte zunächst in den Hauptstädten, wurde aber mit der Verbreitung des Christentums in der Regel auf die weiteren Städte, und wo die neue Religion auf dem platten Land Anhänger in größerer Anzahl gewann, auch auf kleinere Ortschaften, namentlich auf von den Städten weiter entfernt liegende Dörfer, wenigstens in vielen Gegenden, ausgedehnt' (S. 28); ein positives Zeugnis kann hiefür allerdings erst aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erbracht werden.

Außer Zweifel steht auch die Tatsache, daß es in einer Diözese oft mehrere Landbischöfe gab, je nach den lokalen Verhältnissen und Bedürfnissen.

So rasch diese Einrichtung in der morgenländischen Kirche aufgeblüht war, so schnell verging auch diese Blüte. Konzilsbeschlüsse zu Sardica (343/4) und Laodicea (343/381) verminderten die Zahl der Landbischöfe, das fünfte Jahrhundert schaute den raschen Rückgang dieses Institutes, das zu Nicäa (787) zum letztenmal auf einem Konzil Erwähnung fand; in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts

Digitized by Google

war dasselbe ‚völlig unpraktisch geworden sowohl im konstantinopolitanischen als im antiochenischen Patriarchat' (S. 47). Aus der nestorianischen Kirche verschwanden die Chorbischöfe im 13. Jahrhundert. Nur die im 13. Jahrhundert zur katholischen Kirche zurückgekehrten monotheletischen Maroniten sowie die Jakobiten haben bis heute die Einrichtung des Chorepiskopates bewahrt.

Aus dem Gewirr der Meinungen über den Weihegrad der Chorbischöfe hat G. das unzweifelhafte Ergebnis gerettet: in der Blütezeit kam den Chorbischöfen die bischöfliche Weihegewalt allgemein zu. ‚Während der Zeit des Überganges' (wohl Ende des 4. und im Laufe des 5. Jahrh.) ‚von der alten zur neuen Disziplin gab es jedenfalls vielfach Chorepiskopen mit bischöflichem Charakter und solche, die nur die Priesterweihe empfangen hatten' (S. 109). Auf der ‚zweiten Synode von Nicäa ... hatte man sicherlich nur Landbischöfe im Auge, die der Weihe nach nicht mehr als Priester waren' (S. 109).

Ganz analog zu den verschiedenen Meinungen über den Weihecharakter der Chorbischöfe fielen auch die Anschauungen über deren jurisdiktionelle Stellung aus. G. faßt das Ergebnis seiner gründlichen Forschung in die Sätze zusammen: ‚Zuerst den Stadtbischöfen rechtlich koordinierte Dorfbischöfe, gerieten sie später . . in Abhängigkeit von denselben, wie diese hinwieder dem Metropoliten unterstanden ... Den Chorbischöfen waren als Tätigkeitsfeld genau abgegrenzte ... Landsprengel zugewiesen ... Den schärfsten und deutlichsten Ausdruck findet das Subjektionsverhältnis im 10. Kanon von Antiochien, ... daß die Landbischöfe gerade in der Ausübung der hervorragend bischöflichen Gewalt, nämlich der Diakonen- und Priesterordination, nicht selbständig vorgehen durften, sondern auf die Genehmigung des Stadtbischofs angewiesen waren . . In allen übrigen Stücken stand den Chorbischöfen trotz ihrer Abhängigkeit die Leitung des ihnen zugewiesenen Bezirks hinsichtlich der Ausübung sowohl der potestas ordinis als der potestas iurisdictionis zu und zwar im eigenen Namen und kraft ihres Amtes, nicht, wie vielfach ohne Beweis behauptet wurde, kraft speziellen, dem freien Ermessen anheimgegebenen bischöflichen Auftrags' (S. 118. 119. 121. 122). Die Befugnisse der Chorbischöfe im einzelnen, sowohl in alter als späterer und neuester Zeit, zählt G. S. 123—125 u. 129 ff. auf.

Mit dem aufrichtigen Dank für diese wertvolle literarische Gabe verbinden wir die freudige Zuversicht, daß Dr. G. uns recht bald

Digitized by Google

und gründlich mit dem ‚Institut der Chorbischöfe im Abendland' bekannt machen wird.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Der heilsnotwendige Glaube. Sein Begriff und Inhalt. Eine biblisch-patristische Untersuchung. Von Wilhelm Liese, Dr. der Theologie. Freiburg i. Br., Charitas-Druckerei, 1902. 8°. XV u. 184 S.

Vorliegende Schrift greift in eine Frage ein, welche im Jahre 1897 Gutberlet neu anregte und in einer von der gewöhnlichen abweichenden Weise glaubte entscheiden zu können: im Notfall sei das Heil auch ohne formellen Glauben zu erlangen. Mehrfacher Widerspruch blieb nicht aus[1]).

In der Überzeugung, ‚daß eine historische Behandlung am ersten noch zur Förderung der Frage beitragen könne', ‚da die inneren Gründe für die eine oder andere Anschauung keineswegs durchschlagend zu sein scheinen', will Liese ‚den Autoritätsbeweis noch einmal auf breitester Grundlage darstellen durch möglichst vollständige Angabe und Würdigung aller in Betracht kommenden Stellen aus der hl. Schrift und den Werken der altchristlichen Väter und Lehrer' (9). Näher bestimmt der Verfasser seine Aufgabe in folgenden zwei Sätzen: War zu allen Zeiten necessitate medii für alle Menschen eine fides proprie dicta zum Heile notwendig? Und wenn dies zu bejahen ist, welche Wahrheiten muß dieser Glaube umfassen? (7) Die Gliederung der Abhandlung in zwei große Abschnitte: Die Lehre der hl. Schrift (11—66), Die Lehre der hl. Väter (67—178) erfolgt nach den genannten Gesichtspunkten in der Weise, daß bei jedem Schriftsteller zuerst die Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens, sodann die nach dem unerläßlichen Inhalt erörtert wird. Das Ergebnis lautet: 1. ein förmlicher Glaube ist für alle Menschen aller Zeiten erforderlich; 2. dieser Glaube hat sich auf zwei Wahrheiten, Gottes Existenz und die Vergeltung, zu erstrecken.

Eine strenge, unbedingte Notwendigkeit zu erweisen ist keine leichte Aufgabe; dazu soll sich die Beweisführung nicht etwa auf die

---

[1]) Vgl. Franz Schmid, Die außerordentlichen Heilswege Gottes für die gefallene Menschheit, Brixen 1899 und Mausbach, ‚Katholik', 1900, 322.

Digitized by Google

hl. Schrift beschränken, sondern bis zu Johannes von Damaskus reichen. Sind nun auch keineswegs alle in diesen großen Zeitraum fallenden Lehrer zu behandeln, weil dieselben weniger Veranlassung hatten, über unsern Gegenstand zu sprechen, so wächst die Schwierigkeit doch deshalb, weil wir vielfach nur gelegentliche Äußerungen vor uns haben, welche sorgfältig im Zusammenhang zu prüfen sind, wenn ein wahrheitsgetreues Bild gezeichnet werden soll.

Mit vollem Recht schließt Liese das ganze Alte Testament von der Zeugenschaft aus; auch die im neuen benützte Stelle: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται Habak. 2, 4. In Gen. 15, 6 ἐπίστευσεν Ἄβραμ τῷ θεῷ dürfte immerhin förmlicher Glaube wenigstens zugrunde liegen; allein über die Notwendigkeit erhalten wir keinen Aufschluß.

Der viel reichere Stoff des neuen Testaments bedarf einer genauen Sichtung; die Evangelien, auch Mk. 16, 16 scheiden sofort aus. Anders die Briefe. Wer der ruhigen Darlegung über den Römerbrief folgt, wird sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß der Apostel von einer wahren Notwendigkeit des Glaubens im allgemeinen spricht. Noch weiter wird dieselbe im Brief an die Hebräer hervorgehoben und begründet. ‚Aber die bedeutendste und auch wohl ausschlaggebende Stelle für die unbedingte und unumgängliche Notwendigkeit des eigentlichen Glaubens für alle Menschen aller Zeiten bildet der Anfang des 11. Kapitels im Hebräerbrief' (30). Eine kurze Inhaltsangabe führt in den Gedankengang ein und bereitet den Beweis vor. Das Wort des Apostels: Χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστεῖν gibt die Entscheidung. Gutberlet hatte sich der zwingenden Kraft dieser Stelle zu entziehen gesucht durch den Hinweis auf die folgenden Worte, welche den Glaubensinhalt betreffen. ‚Diese beiden Wahrheiten sind allerdings notwendig; aber geglaubt werden im eigentlichen Sinne können sie nicht, jedenfalls müssen sie es nicht'. Demgemäß sucht Liese festzustellen, daß von dem eigentlichen Glauben die Rede ist, und man wird ihm zugeben müssen, daß er sich eine starke Position zu schaffen wußte. Ist sie ganz unerschütterlich? Die Theologen, welche mit dem hl. Thomas die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen in Bezug auf denselben Gegenstand lehren, werden es voraussichtlich ablehnen, in dem πιστεῦσαι Hebr. 11, 6 den förmlichen Glauben anzuerkennen.

In der Untersuchung über die Lehre der Väter wird Justin, Klemens von Alexandrien, Athanasius, Johannes Chrysostomus und

Digitized by Google

Augustin eine ausführlichere Besprechung zuteil; über letzteren hätte vielleicht noch mehr Stoff beigebracht werden können. Als sehr lobenswert muß das Bestreben bezeichnet werden, nicht irgend welche abgerissenen Sätze vorzulegen, sondern aus allgemeinerer Betrachtung eines größeren Abschnittes die richtige Auffassung zu gewinnen.

Justin darf indes meines Erachtens als Zeuge für die unbedingte Notwendigkeit des Glaubens nicht aufgerufen werden. Apol. I 46 ist in der Tat schwierig. Wohl weist man darauf hin, daß bei den Apologeten auch die Philosophie eine Gottesoffenbarung ist und zwar Offenbarung des Logos, der sich auch im Alten Testament kundgibt. Allein diese Offenbarung kennzeichnet sich nirgends als eine solche im strengen Sinne, welcher der Glaube entsprechen muß. Jeder Mensch hat vielmehr von Natur aus am Logos Anteil: also zuletzt doch natürliche Erkenntnis. Der Einfluß der biblischen Offenbarung auf die Philosophie wird wohl von Justin behauptet, aber daraus doch kein Glaube hergeleitet! Von den verschiedenen Lösungsversuchen scheint Liese der am meisten zuzusagen, nach welchem Just. ‚gar nicht davon spricht, wie die Heiden das Heil erlangten' (82). Richtig; aber er sagt doch zweimal, diejenigen, welche μετὰ λόγου lebten, sind Christen, und er stellt diese in eine Reihe mit Abraham, Elias, den 3 Jünglingen. Darum halte ich Lieses Bemerkung für unzutreffend: ‚Just. fragt nicht, ob die Tugend der Heiden eine wahre gewesen, die zum ewigen Heile führte' (85). Das scheint er doch vorauszusetzen! Die positive Lehre Justins über den Glauben läßt wohl erkennen, welches Gewicht der hl. Lehrer auf denselben legte. Allein damit ist noch nicht die unumgängliche Notwendigkeit des Glaubens erwiesen. Wollte man einige Ausdrücke, die keineswegs ausschließend lauten, allzusehr pressen, so müßte man auch den Glauben an Christus in den notwendigen Glaubensinhalt aufnehmen; vgl. Dialog. 28.

Noch einige Worte über Chrysostomus und Augustinus. Ersterer betont ohne Zweifel sehr stark die Notwendigkeit des Glaubens; aber eigentümlich ist die Begründung dieser Notwendigkeit nach Liese. ‚Das Dasein Gottes muß aber geglaubt werden, weil wir sonst, auf die Vernunft allein angewiesen, es bald nicht mehr erkennen würden' (126).

Ungenau ist sodann die Übersetzung der ersten von den angeführten Stellen πανταχοῦ πίστεως ἡμῖν δεῖ: immer, für alle ist der Glaube notwendig (124). Augustins Stellung ist sorgfältig untersucht. ‚Glaube Christi' besagt, wie mit Recht bemerkt

Digitized by Google

wird, bei Aug. keineswegs immer den förmlichen Glauben, sondern ist vielfach gleich Gnade, Erlösung durch Christus. Diese Deutung scheint indes ausgeschlossen: de civ. Dei l. 18. 47. Die Worte: nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum, homo Chr. J. (146 f.) beziehen sich doch auf den Glaubensinhalt; allerdings gibt Augustin dies als seine persönliche Meinung.

Derartige Ungenauigkeiten beeinträchtigen den Wert der verdienstlichen Schrift, insofern der Leser den Eindruck erhalten kann, der V. behaupte zu leicht eine wahre Notwendigkeit auch in unsicheren Fällen und übersehe bei der Frage nach dem ausdrücklichen Glauben an Christus die Schwierigkeit mancher Texte. Die Behandlung im allgemeinen hätte noch mehr einer Einheit zustreben, Ähnlichkeiten, Fortschritt nnd Weiterführen schärfer betonen können. Das sind freilich Wünsche, die sich leichter aussprechen als bei einem ersten Versuch, der sich nicht auf Vorarbeiten stützen kann, verwirklichen lassen. Auch so sind wir dem Verf. für seine fleißige Arbeit zum Danke verpflichtet.

Valkenberg. August Merk S. J.

Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury. Eine Monographie von Bernhard Funke, Direktor des theol. Konviktes zu Paderborn. [Kirchengeschichtliche Studien. 6. Band. 3. Heft.]. Münster, H. Schöningh, 1903. 8°. VIII + 166 S.

Unter diesem Titel legt Funke den ersten grundlegenden Teil eines der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm gewidmeten Werkes vor. Der zweite Teil soll womöglich die Theorie selbst darstellen und der dritte sie auf ihren dogmatischen Wert hin prüfen. Das Erscheinen des Buches begründet der Verf. mit Recht dadurch, daß die Theorie des hl. Anselm in der Genugtuungslehre eine ‚epochemachende, zentrale Stellung' einnimmt. Man darf noch hinzufügen, daß sie heute auch für die Christologie im engeren Sinne von großer Bedeutung ist. Findet doch Ritschl (Die Lehre von der christl. Versöhnung III 1882, S. 364) einen Grund für die Leugnung der Gottheit Christi darin, daß sich die göttliche Natur in der Erlösungstat nicht wirksam erweise. Kreibig (Versöhnungslehre 1878, S. 195) und E. Cremer (Die stellvertretende Bedeutung der Person Christi, 1892, S. 61) geben die Notwendigkeit eines solchen Beweises zu, allerdings ohne dem

Digitized by Google

Resultate Ritschls beizupflichten. In den letzten Jahren hat Graß (Zur Lehre von der Gottheit Christi, Gütersloh 1900), von der gleichen Ansicht ausgehend, in einem eigenen Buche die Gottheit Christi zu begründen gesucht durch die Beantwortung der Frage: ‚Worin bestand beim Tode Christi die Wirkung seiner Gottheit?' (S. 4 ff.). Solche Anschauungen entstammen allerdings der irrigen Voraussetzung, daß Jesu Selbstzeugnis keinen genügenden Beweis biete. Immerhin aber weist die Lehre von der Genugtuung die Folgerungen eines Ritschl zurück und ergänzt die Christusbeweise durch zeitgemäße Konfirmationen. Zudem führt gerade die apologetisch gehaltene Theorie Anselms — sei es mittelbar oder unmittelbar — durch die Analyse der gottgewollten Erlösungstat zu einem eigenen stringenten Beweise für die Gottheit des Herrn.

Funkes Arbeit bildet einen Teil der von Knöpfler, Schrörs und Sdralek herausgegebenen ‚Kirchengeschichtlichen Studien', welche schon so oft einem Mangel in der Literatur abgeholfen. Ein Mangel lag auch diesesmal sicher vor. Die Monographie über den hl. Anselm, welche der Prof. der Prot. Theologie F. R. Hasse (2 Bände, Leipzig 1843 u. 1852) geschrieben, behandelt zwar (II, 485—609) Anselms Theorie eingehend, ist aber veraltet und einseitig. Dogmatisch unannehmbar ist der gleichfalls überholte F. Chr. Baur (Die Lehre von der christl. Versöhnung, Tübingen 1838; vgl. S. 142—189), ferner Ritschl (a. a. O. I³, S. 21 ff.; vgl. namentlich S. 38 ff.) und Harnack (Dogmeng. III³ 355 ff.). Auch Graß kann es dem hl. Anselm, dessen Bedeutung er anerkennt (a. a. O., S. 80 ff.), nicht verdenken, daß seine Ansicht ‚durch und durch katholisch' ist (S. 185). Auf katholischer Seite besitzen wir neben den Zusammenfassungen bei Dörholt (Lehre von der Genugtuung Christi, 1891; S. 200 ff. u. 246 ff.), sowie in den Handbüchern der Dogmatik und Dogmengeschichte (Schwane, Mittl. Zeit, 296 ff. u. Kirchenlexikon; besonders Bach I, 336 ff.) nur gelegentliche Aufsätze, namentlich zur Interpretation der vom hl. Anselm behaupteten Notwendigkeit der Genugtuung (vgl. diese Ztschr. XVI. 1892, S. 653—691).

Einen Fortschritt über viele der früheren Arbeiten bezeichnet vor allem die ausdrückliche Unterscheidung zwischen dem objektiv gegebenen, nach Inhalt und Auslegung unveränderlichen Dogma und dem wissenschaftlichen Fortschritt des spekulativen Erfassens (vgl. S. 4—10). Bei dem Beweise für die kirchliche Lehre lehnte sich Funke mit Recht an Dörholts verdienstvolle Arbeit an (vgl. auch Sprinzl, Theol. der

Digitized by Google

ap. Väter; Wien 1880, S. 154 ff.). Bisweilen freilich dürfte für die Zwecke F.s die neue Würdigung einer Quelle mit ihrer Spezialliteratur wünschenswert scheinen. Bei Justinus M. z. B. beschränkt er sich nicht mit Dörholt (a. a. O. S. 72 ff.) für die neueste Zeit auf Semisch (1840 bezw. 1842), Ziegler (1791) und Chr. F. Baur (1838). Nun hat aber das Buch von Engelhardts (Das Christentum Justins, Erlangen 1878), welches bis heute die Justinusforschung in weitem Umfange beherrscht, eine große Literatur hervorgerufen gerade über die Erlösungslehre bei Justinus; vgl. v. Engelhardt (a. a. O., S. 148 ff.; besonders 167 u. 181 ff.), Stählin (Justin d. M., 1880, S. 50), Sprinzl (Theologie des hl. Justinus. Theol.-prakt. Quartalschr. 1884—1886; besonders 1885, S. 266 ff.), Flemming (Christent. Justins. 1892. S. 27 ff.), Veil (Justinus, Apol. 1 u. 2. 1894, S. 95), Harnack (Dogmengesch. 1894 I^3, 464 ff., 500 ff.), Crämer (Christl. Gemeindeglauben um 150; Zeitschr. für wissensch. Theol. 1896, S. 217 ff.). Als Ergebnis der Erörterungen wird wohl anerkannt werden müssen, daß Justin zweifellos ein Anhänger der kirchlichen Erlösungslehre ist, aber in seiner Theorie mit besonderer Betonung des Lehramtes Christi in eigentümlicher Form die Anfänge der späteren Teufelüberwindungs-Theorien vorlegt. Wollte also F. neben den Satisfaktionstheorien im engeren Sinne die voranselmischen Erlösungstheorien überhaupt vorführen (S. 55), so konnte, scheint es, auch Justinus eine Stelle beanspruchen. Freilich setzt man gewöhnlich den Anfang der systematischen Theologie erst in das dritte Jahrhundert.

Im übrigen gibt F. ein recht gutes Bild der für die Genugtuungslehre vor Anselm geleisteten Geistesarbeit. Er stellte eine doppelte, je dreigliedrige Richtung der satisfaktionstheoretischen Erörterungen fest; die eine rückt den Satan in den Vordergrund und läßt seinem ‚Recht' über die Menschheit genuggetan werden, während die andere alle Genugtuung Gott im ausschließlichen oder doch primären Sinne zueignet (S. 16—57). Es gibt demnach sechs Theorien: 1. Dem ‚Rechte' des Teufels geschieht genug, indem der (getäuschte) Teufel Christi Blut als Lösegeld für die in seiner Sklaverei schmachtenden Menschen annimmt (Origenes, Ambrosius, Basilius, Gregor von Nyssa). 2. Der Teufel verliert sein ‚Recht' durch das an dem unschuldigen Gottessohn begangene Unrecht (Pacianus, Fulgentius, Leo d. Gr., Gregor d. Gr., Cäsarius v. Arles, Theodoret, Beda). 3. Christus befreit durch seinen Sieg über den Teufel seine Stammes-

Digitized by Google

genossen nach den Regeln der strengsten Gerechtigkeit (Leo d. Gr., Fulgentius, Gregor d. Gr., Paulinus von Nola, Theodoret, Johannes von Damaskus). 4. Der Gottmensch leistet Gott Genugtuung, indem er über den Satan den Sieg errang, welchen die Menschen Gott schuldeten (Irenäus und nach ihm viele andere). 5. Der menschgewordene Logos nimmt den von der Menschheit Gott als Strafe geschuldeten Tod auf sich, wodurch er qualitativ soviel dem Vater gibt, als quantitativ der Tod aller Menschen gelten würde (Athanasius u. viele, z. B. Ambrosius, Hieronymus, Gregor v. Nyssa, Cyrill von Alexandrien). 6. Durch die liebevolle Veranstaltung des Vaters tat der menschgewordene Sohn Gottes der Gerechtigkeit genug, indem er sich am Kreuze dem Vater für uns aufopferte (Origenes, Basilius, Ambrosius, Augustinus, Leo d. Gr. u. unzählige andere).

Wie sich schon aus dieser Zusammenstellung ergibt und auch der Verf. wiederholt betont, handelt es sich nicht um prinzipiell entgegengesetzte Theorien, sondern um Momente, die ihre höhere Einheit finden in der Eigenart der Genugtuung Christi. Daß F. nicht, wie man vielleicht wünschen möchte, den theologischen Werdegang nach Art der Ausführungen bei Graß und Baur (a. a. O.) verfolgt, liegt in dem Zwecke, genau die Erklärungsmomente festzustellen, welche dem hl. Anselm zu Beginn seiner Arbeit zu Gebote standen. Mit Recht wird noch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß alle Vertreter der Theorien 1 bis 3 auch die Theorien 4, 5 oder 6 teilen (S. 49, 72 ff). Damit ist das Unrichtige der Gegenüberstellung einer ‚morgenländischen' und ‚abendländischen Ansicht', wie sie Graß als Einteilung zu Grunde legt, dargetan und zugleich die seit H. Cremers Aufsatz (in ‚Theol. Stud. u. Krit.', 1880, 1—24; vgl. S. 10 u. 12; u. 1893, 316 ff.) oft wiederholte Behauptung beleuchtet, Anselm sei der Erfinder des Inhalts der Genugtuungstheorie, indem er die Grundanschauung des germanischen Strafrechts (‚aut satisfactio aut poena') auf die Erlösungslehre angewandt habe (vgl. Ritschl a. a. O. S. 42; dagegen z. B. Harnack Dogmeng. III³, 357 f.).

Immerhin bleibt es befremdend, daß die Väter auch Teufelstheorien vorgetragen haben. Aber die ‚rechtliche Herrschaft' des Teufels ist ja nur die ‚rechtmäßige Knechtschaft' der Menschen, welche infolge der von Gott zugelassenen und gebrauchten Selbsttäuschung Satans durch die sekundäre Wirkung der Gott dargebrachten Sühne aufgehoben wird. Phantastische Ausschmückungen und Übertreibungen im einzelnen lassen sich freilich nicht wegleugnen (S. 57—80).

Digitized by Google

Alle bisherigen Theorien ermangeln der formalen Einheit eines strengen Systems und setzen die Heilstat Christi mehr den Wirkungen der Sünde als ihrem innersten Wesen entgegen; in beiden Punkten schritt Anselm über sie hinaus. Damit ist seine Stellung in der Entwicklung der Satisfaktionslehre bezeichnet. F. gibt einen vorzüglichen Überblick über das System des hl. Anselm, die Aufnahme desselben bei den unmittelbaren Nachfolgern und seine Beurteilung seitens der spätern katholischen und protestantischen Theologen (S. 81—122).

Auch die Entscheidung der vielumstrittenen Frage über die Art der von Anselm gelehrten Notwendigkeit der Wiederherstellung wird angebahnt. Man kann die ganze Kontroverse wohl auf zwei Disjunktivfragen zurückführen: 1. Lehrt Anselm eine absolute Notwendigkeit der Wiederherstellung oder eine bloße Konvenienz? 2. Wenn eine absolute Notwendigkeit, ist sie dann in Bezug auf das göttliche Wiederherstellungsdekret eine voraufgehende oder eine nachfolgende? Bekanntlich hat jede der vier Disjunktionen ihre Vertreter gefunden (vgl. S. 102 ff.). Funke sucht durch genaue Feststellung der eigenen Voraussetzungen des hl. Anselm die teilweise Richtigkeit aller vier Ansichten darzutun und sie zu einer höheren Ansicht zu vereinen. Anselm redet von Konvenienz, wo er an den absolut notwendigen Schöpfungszweck, die äußere Ehre Gottes denkt; er redet aber auch (und zwar vorzüglich) von absoluter Notwendigkeit, wo er an den auf positivem Dekret beruhenden tatsächlichen Schöpfungszweck denkt. Diese absolute Notwendigkeit ist vorausgehend gedacht zu dem Wiederherstellungsdekret in seiner konkreten Ausgestaltung, dagegen nachfolgend zu dem ersten auch für den Fall der Sünde unveränderlichen Dekrete Gottes, die äußere Ehre zu erreichen durch die von den Menschen auf Grund der Gerechtigkeit erworbene Seligkeit. Von diesem uns geoffenbarten Beseligungsdekrete aus, das sich auch vor der Vernunft als einwandfrei erweist, will Anselm den historischen, geoffenbarten Christus mit Vernunftgründen in seiner Existenz, seinem Wesen und seinem Todesleiden nachweisen.

Ein allseitiges Endurteil läßt sich wohl erst nach Erscheinen der beiden weiteren Teile des höchst dankenswerten Werkes bilden. Man wird vielleicht über den einen oder anderen Punkt (z. B. Erklärung von ‚ratio', Cur Deus homo, l. 1. c. 10; S. 138 ff.) noch streiten können; soviel darf aber schon jetzt gesagt werden, daß F. die Anselmforschung in ein neues Stadium geführt und sich durch die eingehenden Untersuchungen für die Entscheidung einen sichereren Standpunkt geschaffen, als er seinen Vorgängern zu Gebote stand.

Valkenberg. Ludw. Kösters S. J.

Digitized by Google

1. **Études bibliques. Le Livre des Juges** par le P. Marie-Joseph Lagrange des Frères Prêcheurs. Paris, V. Lecoffre, 1903. XLVIII und 338 S.

2. **Études bibliques. Études sur les religions sémitiques** von demselben. Ebd. 1903. XII und 530 S.

3. **Études bibliques. La méthode historique** surtout à propos de l'ancien Testament von demselben. Ebd. 1903. VIII und 221 S.

Vor einigen Jahren veröffentlichte P. Lagrange in der von ihm redigierten ‚Revue biblique' (IX. 1900, 414—423) den Plan eines neuen Kommentars über die ganze heilige Schrift. Der erste Band dieser neuen Bibelerklärung ist durch den allgemeinen Titel ‚Études bibliques' in einen noch weiteren Rahmen von biblischen Studien gestellt worden, welche das ganze Gebiet der biblischen Wissenschaften umfassen sollen. Da der unermüdlich tätige Verfasser einen großen Teil des Stoffes schon seit Jahren bearbeitet und einige Abschnitte desselben auch schon in der ‚Revue biblique' veröffentlicht hatte, konnten die drei vorliegenden Teile dieser Studien in weniger als Jahresfrist nach einander erscheinen.

Der Gegenstand, welcher in den drei Schriften behandelt wird, und die Art und Weise der Behandlung würden eine ausführliche Erörterung und Auseinandersetzung erheischen. Ich muß mich trotzdem kurz fassen, weil eine Besprechung für derartige Erörterungen nicht den nötigen Raum bietet, zumal wenn die Anschauungen über solche tief einschneidende Fragen so weit auseinander gehen, wie es hier der Fall ist. Möge ein freies und offenes Wort nur nicht wieder als Angriff und Verdächtigung ausgelegt werden: die vielgepriesene Freiheit der Exegese wird doch wohl noch mit der Freiheit verträglich sein, ernsten Bedenken Ausdruck zu geben.

1. Der Plan, nach welchem der neue Kommentar ausgeführt ist, entspricht vollkommen der Anlage der modernen deutschen Kommentare zum Alten Testament. Eine wörtliche Übersetzung des kritisch gesichteten und gesäuberten Urtextes ist begleitet von textkritischen und erklärenden Anmerkungen, denen sich Erörterungen über die literarische und geschichtliche Kritik der einzelnen Abschnitte anschließen. In dieser äußeren Form ist es also ein ‚wirklich einmal moderner Kommentar'.

Auf die Übersetzung hat der Verfasser große Sorgfalt verwendet; dieselbe bietet mit ihren kritischen Noten und Zeichen eine kurze Wiedergabe dessen, was in der Erklärung und in der litera-

Digitized by Google

rischen Kritik eingehender begründet werden soll. Auch der Kommentar, der diese Übersetzung begleitet, verdient in mehr als einer Hinsicht die vollste Anerkennung. Die einschlägigen philologischen Fragen sind unter Benützung der neuesten Hilfsmittel mit Geschick und weiser Mäßigung behandelt. Ebenso sind die in die Palästinakunde gehörigen Punkte recht gut erörtert worden, wie es sich nicht anders erwarten ließ von dem Leiter der École pratique d'études bibliques in Jerusalem, die mit vollem Recht gerade auf diese Seite des Bibelstudiums so großes Gewicht legt. Immer innerhalb des durch die Anlage des Kommentars gebotenen Rahmens und mit der gedrängten Kürze von sachlichen Anmerkungen bietet hier P. Lagrange doch in den meisten Fällen einen völlig befriedigenden und auf der Höhe der Forschung stehenden Aufschluß. Auch hinsichtlich der Chronologie der Richterzeit dürften seine Ausführungen auf ziemlich allseitige Zustimmung rechnen können.

Mit Bezug auf die literarischen Hilfsmittel bittet der Verfasser im Vorwort um eine nachsichtige Beurteilung, weil man in Jerusalem nur jene Bücher benutzen könnte, die man selbst dorthin gebracht. Ich bin gewiß gerne bereit, in dieser Beziehung die größte Nachsicht walten zu lassen, und ich möchte in keiner Weise aus den Folgen dieser Notlage einen Vorwurf gegen den Verfasser machen. Aber im Interesse der Sache muß ich es sehr bedauerlich finden, daß bei einem so groß angelegten Werke, das als echt modern und musterhaft gepriesen wird, so wenig die berechtigte Hauptregel der modernen historischen und kritischen Methode eingehalten werden konnte, die wichtigere einschlägige Literatur aus erster Hand und nicht aus den Zitaten von Handbüchern und Kommentaren zu benützen. Es macht in der Tat einen wenig günstigen Eindruck, wenn man häufig Verweise solcher Art findet, wie z. B. Bonfrère bei Hummelauer, Winckler bei Budde, Noeldeke bei Budde, Niebuhr bei Budde, Klostermann bei Budde, Conder bei Moore, Kassel bei Hummelauer, Batable bei Hummelauer u. a. Es ist ja freilich sehr zu loben, daß P. Lagrange mit großer Gewissenhaftigkeit stets diese Angaben beifügt; aber bei einem Werke, das ganz auf der Höhe moderner Forschung stehen soll, müßte eben die Benützung der Literatur aus erster Hand ermöglicht werden können.

Es wäre dies um so mehr zu wünschen, als P. Lagrange die gesamte exegetische Literatur vom Ende der Väterzeit bis zum Beginn der kritischen Periode um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ziemlich

Digitized by Google

geringschätzig behandelt. Schon im Programm seines Kommentars hatte er es als leitendes Prinzip ausgesprochen, daß bei der Erklärung der hl. Schrift zwar die hl. Väter, wenn auch nicht wegen ihrer exegetischen, so doch wegen ihrer dogmatischen Bedeutung zu berücksichtigen seien, die späteren Erklärer aber mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, von denen er allein den Kommentar des hl. Thomas zu den Paulusbriefen nennt, ruhig unbeachtet bleiben könnten. Ganz diesem Prinzip entsprechend hält er es in der Einleitung zum vorliegenden Kommentar nicht einmal der Mühe wert, vom hl. Isidor von Sevilla († 636) an bis auf den ersten kritischen Kommentar von Studer (1835) außer den beiden gelehrten Juden Raschi und Kimchi irgend einen Erklärer zu nennen, obwohl es deren eine ganze Reihe und darunter Exegeten ersten Ranges gegeben hat. Auch im Kommentar selbst kommt außer Calmet kaum ein einziger zum Wort. Ein solches Vorgehen scheint doch auf einer allzu aprioristischen und unberechtigten Geringschätzung der früheren katholischen Arbeiten und einer Überschätzung der modernen kritischen Leistungen zu beruhen.

Daß bei der erwähnten Benützung aus zweiter Hand, zumal nach einem Auktor, der selbst wieder nicht die erstklassigen Quellen zu Rate gezogen hat, mancherlei kleinere Unrichtigkeiten von einem Buch zum andern und selbst von einem Jahrhundert ins andere ihr berechtigungsloses Dasein weiter fristen, zeigen die folgenden Beispiele aus der biblischen Flora: Im 8. Kapitel des Richterbuches (V. 7 und 16) findet sich zweimal der Ausdruck *barqânim*, den die Vulgata mit *tribuli* übersetzt, und der nach dem Zusammenhang wohl auch eine Dornen- oder Distelart bezeichnen muß. P. Ascherson hatte nun bei J. Löw, Aramäische Pflanzennamen (S. 429) unter Berufung auf Boissier und Schweinfurth bemerkt, daß der arabische Name *berqân* eine Kompositе mit dornigen Köpfen, *Phaeopappus scoparius* Boissier, bezeichne, und J. Löw hatte dabei auf die Wichtigkeit dieser Angabe für das biblische *barqân* hingewiesen. Durch irgend einen Zufall war aber aus dem *Phaeopappus* ein *Phaceopappus* geworden und J. Löw hatte übersehen, daß diese dornköpfige Kompositе nur vom Sinai bis nach Oberägypten vorkommt und deshalb für den Text der Gedeonerzählung nicht in Betracht zu ziehen ist. Der neueste englische Erklärer des Richterbuches, G. F. Moore, nimmt nun (S. 220) den Phaceopappus ganz unbesehen herüber und freut sich, daß diese Dornköpfe so ‚admirably' gut zu Gedeons Vorhaben passen. Auf dem Umweg über England taucht dieser selbe Pseudo-Phaceopappus auch wieder bei P. Lagrange auf, obwohl ein Blick in Boissiers klassische ‚Flora orientalis' (III, 602) oder in Posts treffliche ‚Flora of Syria, Palestine and Sinai' (S. 472) leicht den doppelten Irrtum ferngehalten hätte.

Digitized by Google

Ein anderes lehrreiches Beispiel bietet der *âṭâd* im 9. Kapitel (V. 14 f.), den die Septuaginta und Vulgata übereinstimmend und wahrscheinlich richtig als *rhamnus* oder Wegdorn erklären. Ich hatte in meinen ‚Streifzügen durch die biblische Flora' (S. 96) dazu bemerkt: ‚Jedenfalls sollte man auch hier hinsichtlich des Rhamnus nicht Wahres mit Falschem mengen und nicht mehr mit Tristram wiederholen, es gäbe in Palästina zwölf Wegdornarten und sechzehn Rhamneen (Gesenius-Buhl), da sich in Palästina nur drei Arten von Wegdorn und sieben Rhamneen finden', von welchen ‚wir fast ausschließlich den in Palästina gemeinen Wegdorn *Rhamnus punctata* Boissier und seine Varietät *palaestina* als biblischen *âṭâd* zu berücksichtigen brauchten'. Trotz dieser Warnung spazieren auch bei P. Lagrange, allerdings nur in einer bescheidenen Klammer, die zwölf Wegdornarten Tristrams wieder auf und es wird die Wahl zwischen diesen und dem Rhamnus palaestina freigelassen, welch letzterer als eine bloße Varietät keinen Anspruch auf die Ehre einer Spezies erheben kann. Auch hier hätten Boissier und Post gute Dienste getan.

Doch ich will auf solche Nebensachen keinen größeren Wert legen, als ihnen zukommt. Auch die paar Dutzend Fehler in griechischen Wörtern und in deutschen Eigennamen sollen bei der Beurteilung nicht weiter in Rechnung gestellt werden. Dagegen darf ich ein Hauptbedenken nicht verschweigen, das sich gegen den wesentlichsten Charakterzug des neuen Kommentars richtet. Als solchen wird man wohl mit Grund die Stellung desselben zur niederen und höheren Kritik bezeichnen müssen. Ich verkenne durchaus nicht das Bestreben des Verfassers, durch die Befolgung der von den modernen Kritikern innegehaltenen Weise in der Behandlung des Textes und in der Scheidung der Quellen auch die katholische Exegese ganz auf die Höhe moderner Wissenschaftlichkeit zu bringen und zugleich eine friedliche Verständigung mit den Gegnern zu erzielen. Alle Achtung vor diesen lobenswerten Absichten, die ich in keiner Weise verdächtigen oder herunterſetzen möchte. Ich bin auch weit davon entfernt, aus angeborenem oder anerzogenem Hyperkonservativismus schon beim Anblick der quellenkritischen Zeichen J und E und P und D und R und RD und RJE und dergleichen in nervöse Zustände zu geraten. Aber ich kann mich beim besten Willen nicht davon überzeugen, daß die Bemühungen der sogenannten fortschrittlichen und freien Exegese in dieser Beziehung einen wirklichen Fortschritt bedeuten. Im Gegenteil, ich erachte diese Bemühungen als bedenkliche Symptome einer zum Rückschritt führenden Richtung, und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen. Erstlich wird dabei an die Stelle einer objektiven und sachlichen Behandlung des

Digitized by Google

überlieferten Textes das auf protestantischem Boden erwachsene Prinzip der Willkür und des Subjektivismus eigener Werturteile gesetzt, welche eben wegen des subjektiven und daher notwendig variierenden Elementes kaum bei zwei Kritikern in irgend einem größeren Texte zu den gleichen Resultaten geführt haben noch auch führen können. P. Lagrange selbst kann sich diesem Eindruck in manchen Fällen nicht entziehen. So bekennt er z. B. mit Bezug auf die von Budde und Nowack in verschiedener Weise vorgenommene Zerstückelung und Verteilung der Gedeon-Erzählung an J und J^2 und E und E^2 und RJE und RD^2 und RP: ‚Il est difficile de ne pas éprouver un certain scepticisme en présence d'un pareille morcellement' (S. 155). Aber wenn man z. B. die Zerlegung und Aufteilung der Jephte-Geschichte unter die kritischen Faktoren J und E und D^2 und RP und RD und RJE vergleicht, in welcher P. Lagrange ‚à peu de changements près' mit Budde übereinstimmt (S. 212), so wird man doch ebensowenig den gleichen Skeptizismus unterdrücken können. Allerdings bemüht sich P. Lagrange, in der Kritik etwas gemäßigter vorzugehen als die modernen protestantischen Erklärer. Aber auch der um 10 oder 20 Prozent reduzierte und gemäßigte Subjektivismus bleibt doch immer, was er seinem Wesen nach ist, und kann für den Fortschritt der katholischen Exegese nicht förderlich, sondern nur hinderlich sein.

Noch bedenklicher scheint mir dieses Vorgehen aus einem zweiten Grunde. P. Lagrange bemüht sich, die Geschichtlichkeit der Erzählungen des Richterbuches gegen die Einwürfe der modernen Gegner zu verteidigen, und dieses Bestreben verdient wiederum die vollste Anerkennung. Aber was bleibt denn von dem Beweise für die Geschichtlichkeit der Erzählungen tatsächlich noch in seiner vollen Kraft erhalten, wenn wir auf Grund der subjektiven Abschätzung der inneren Momente eine drei- oder viermalige oder auch noch öftere Bearbeitung der ersten Berichte und schließlich einen ‚Auteur-Rédacteur inspiré' aus der Zeit des Esdras annehmen sollen? Es fordert doch schon eine große Genügsamkeit, um mit dem übrig bleibenden Rest als geschichtlichem Kern sich zufrieden zu geben. Gerade den Gegnern gegenüber muß die Beweiskraft der Argumente für die Geschichtlichkeit des Buches bei diesem Verfahren ihre ganze Wirksamkeit einbüßen.

Aus diesen Gründen scheint mir die kritische Methode, wie sie von P. Lagrange in diesem Kommentar zum ersten Male von katholischer Seite in solchem Maße befolgt wird, nicht geeignet, in Wirk

Digitized by Google

lichkeit dem Fortschritt der Exegese zu dienen. Trotzdem möchte ich damit nicht auf den ‚Geist unbeirrter Forscherehrlichkeit' verzichten, den man so gerne den Vertretern der freien Richtung nachrühmt.

2. Hinsichtlich der beiden anderen Teile der ‚Études bibliques' muß ich mich mit wenigen Bemerkungen begnügen. Bei der Durchsicht der inhaltreichen ‚Études sur les religions sémitiques' wird jedermann billig staunen über das gewaltige Material, das P. Lagrange hier verarbeitet hat, und zwar auf einem Gebiete, wo ihm nur wenige Vorarbeiten anderer Forscher den Weg erleichtert hatten. Es sind zwar meistens Fragen, die nur indirekt mit den biblischen Studien zusammenhängen. Aber gerade bei der Arbeit am Alten Testament wird man doch an denselben nicht vorbeigehen können. Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß wir an diesem Werke einen guten Führer auf dem schier unabsehbaren Gebiete der semitischen Religionsgeschichte haben.

3. Viel kleiner an Format und Umfang, aber sicherlich nicht weniger interessant in ihrem Gegenstand ist die dritte dieser biblischen Studien, welche von der historischen Methode unter besonderer Berücksichtigung des A. T. handelt. Nach der schweren Arbeit mit wissenschaftlichem Geschützapparat in den beiden vorausgehenden Teilen wird manch einer hier erleichtert aufatmen bei den angenehm zu lesenden und vielfach recht geistreichen ‚Causeries' dieser sechs Konferenzvorträge, welche P. Lagrange am Institut catholique von Toulouse anfangs November 1902 gehalten hat.

Doch auch diese wissenschaftlichen Plaudereien behandeln hochwichtige und tief einschneidende Fragen aus dem ganzen Gebiet der Exegese. Der kritische Standpunkt, den P. Lagrange auch in diesen Vorträgen nirgends verleugnet, fordert in vielen Stücken zum Widerspruch heraus, und dies umso mehr, als die Beweise für viele Behauptungen, wie es bei Konferenzen über ein so ausgedehntes Feld kaum anders sein kann, nur in rednerischer Form leise angedeutet oder auch nur durch eine geistreiche Bemerkung insinuiert werden, wenn sie nicht ganz fehlen. Insbesondere wird dies von der Behandlung der Urgeschichte im sechsten Vortrag gelten; doch auch die kurze Erörterung über wichtige Fragen der neutestamentlichen Kritik und manche andere Punkte scheinen mir weit entfernt davon zu sein, auf allgemeine Zustimmung rechnen zu können. Allerdings bemerkt

Digitized by Google

der Verfasser am Schluß des Vorwortes mit Bezug auf Loisys ‚L' Évangile et l' Église', daß, wenn die historische Methode auf beiden Seiten (bei Loisy und bei Lagrange) mit einigen ähnlichen Formeln empfohlen werde, doch wesentliche Unterschiede beständen hinsichtlich der Behandlung des Neuen Testamentes. Ich will dies durchaus nicht leugnen und auch nicht weiter betonen, daß man aus den angeführten Worten vielleicht den naheliegenden Schluß ziehen könnte, in Bezug auf das Alte Testament beständen keine wesentlichen Unterschiede zwischen den beiderseitigen Anschauungen. Aber schon die wenigen Andeutungen über das Neue Testament im ersten dieser Vorträge und noch viel mehr die ausführlicheren Darlegungen im letzten Heft des ‚Bulletin de littérature ecclésiastique' des Toulouser Instituts und andere gelegentliche Äußerungen scheinen mir ein eigentümliches Licht auf die Ansichten des Verfassers über die neutestamentliche Kritik zu werfen. Ich hoffe, bei anderer Gelegenheit näher darauf eingehen zu können.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Nach den vier Evangelien ausgelegt von Dr. Johannes Belser, ord. Professor der Theologie an der Universität zu Tübingen. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1903. VIII und 524 S.

Es ist wiederum eine reife Frucht langjähriger Arbeit, welche Professor Belser in dieser Geschichte des leidenden und verherrlichten Heilandes uns bietet. Seit vierzehn Jahren hatte er diesen Stoff in seinen Vorlesungen behandelt und namentlich mit Rücksicht auf die viel erörterte Frage über den Tag des letzten Abendmahles und die damit zusammenhängenden Untersuchungen sich zur Drucklegung derselben entschlossen, um die Ergebnisse seiner Forschungen hier in weiterem Rahmen vorzulegen.

Wer sich mit der trefflichen ‚Einleitung' Belsers vertraut gemacht hat, wird hinsichtlich der Art und Weise der Behandlung in diesem neuen Werke einen alten Bekannten begrüßen. Es sind in der Tat zwei würdige Geschwister von gleich edler Art und mit gleich hohen Vorzügen ausgestattet. Ich möchte dazu vor allem jene zwei

Digitized by Google

Punkte rechnen, an welche der Verfasser selbst in der Vorrede erinnert: die Gründlichkeit, die über keine Schwierigkeit mit Stillschweigen hinweggeht, und die Klarheit, die bei Entscheidung von Streitfragen stets eine bestimmte Antwort zu geben sich bemüht.

Der Inhalt des Werkes gliedert sich nach den kurzen einleitenden Bemerkungen in drei Hauptteile: 1) Die Vorgeschichte des Leidens (S. 3—123) von der ersten förmlichen Beschlußfassung des Synedriums betreffs der Tötung Jesu (Joh. 11, 47) bis einschließlich zur Rede des Herrn über das letzte Gericht (Matth. 25, 31—46); 2) Die Leidensgeschichte im engeren Sinne (S. 124—453); 3) Auferstehung, Erscheinungen des Auferstandenen und Himmelfahrt (S. 454—524). Welch eine Fülle von schwierigen und wichtigen und auch für die Betrachtung und Predigt hochbedeutsamen Fragen in diesen drei Teilen behandelt werden, wird jeder begreifen, der sich etwas eingehender mit diesem erhabenen Abschluß des Lebens unseres göttlichen Erlösers beschäftigt hat. Um so schwieriger ist es freilich für den Kritiker, sich zu den Ausführungen des Buches auch hinsichtlich der verschiedenen zur Behandlung kommenden Punkte zu äußern. Teils wird er selbst die langwierige Arbeit noch nicht zu Ende geführt haben, die zur Bildung eines selbständigen Urteils in vielen Stücken erforderlich ist; teils wird auch die Darlegung der Gründe für eine abweichende Meinung innerhalb des engen Rahmens einer kurzen Besprechung gar nicht durchführbar sein.

Zu diesen letzteren Fragen, in welchen ich den Ausführungen des verehrten Herrn Verfassers nicht beipflichten kann, ohne daß ich hier die Gründe des näheren zu erörtern in der Lage wäre, rechne ich unter anderen fünf nicht unwichtige Punkte: die einjährige Dauer des öffentlichen Lebens Jesu, die Feier des letzten Abendmahles am 14. und den Kreuzestod am 15. Nisan, den Beginn des Kreuzweges von Sion aus, die Bestimmung der Zeit der Kreuzigung, nach welcher der Heiland etwa sechs Stunden am Kreuz gelitten hätte, und die Erklärung des Todes Jesu. Ich will mich hier mit einigen Bemerkungen zum ersten Punkte begnügen. Die von Pfarrer J. van Bebber neuerdings vorgelegte, allerdings schon recht alte Meinung, daß die öffentliche Tätigkeit des Herrn nur wenig mehr als ein Jahr gedauert habe, hat an Professor Belser einen warmen Verteidiger gefunden; er veröffentlichte darüber eine längere Abhandlung in der ‚Biblischen Zeitschrift' (I. 1903, 55—63. 160—174) und kommt auch in seinem neuen Werke wieder darauf zurück (S. 145 f.). Freilich geht er darin viel besonnener und zu-

Digitized by Google

rückhaltender vor, als es von anderen geschehen ist, die es schon an der Zeit erachteten, dem breiten Publikum diese Meinung als die einzig mögliche Lösung eines angeblichen Widerspruches zwischen Johannes und den Synoptikern vorzulegen (vgl. die gewöhnliche ‚Beilage' [nicht die ‚Wissenschaftliche Beilage'] zur Germania vom 2. Februar d. J.). Im wohltuenden Gegensatz dazu will Belser nur erst von einer ‚Hypothese von der einjährigen Wirksamkeit Jesu' reden und für diese nur in einer Fachzeitschrift die Gründe der Prüfung anderer vorlegen. Ich möchte diesen Gründen hier nur die beiden schon von Edersheim und Knabenbauer betonten naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten entgegen halten, die mir trotz der Entgegnung van Bebbers ihre volle Beweiskraft zu behalten scheinen, nämlich das grüne Gras bei der ersten wunderbaren Brotvermehrung und die vier Monate bis zur Ernte in den Worten des Heilandes am Jakobsbrunnen. Die Verteidiger der einjährigen Wirksamkeit müssen für das grüne Gras auf der Ebene am See Genesareth gegen Ende September oder Anfang Oktober eine annehmbare Erklärung finden und vom Mai oder Juni an noch vier Monate bis zur Ernte herausbringen: beides scheint aber nach den natürlichen Verhältnissen des Landes gänzlich aussichtslos. Van Bebber glaubte für das grüne Gras ein Plätzlein zu entdecken, indem er die Szene der Brotvermehrung in eines der Wadi zwischen den Bergen des Dscholan verlegte, während er bei der Ernte an eine Sommerernte dachte. Mir scheint aber in beiden Fällen diese Auskunft wirklich die allergrößte Verlegenheit zu bereiten. Denn zunächst gilt das, was der Gewährsmann van Bebbers, Ingenieur Schumacher, über die Witterungsverhältnisse des Dscholan ‚im geraden Gegensatz zu Westpalästina' sagt, nicht von der tiefliegenden Gegend in der Nähe des Seeufers, auf welche wir durch den Bericht aller Evangelisten bei der Brotvermehrung verwiesen werden. Sodann wird vielleicht gegen Ende September oder Anfang Oktober die Talsohle eines solchen Wadis wohl einen schmalen Streifen grünen Grases zeigen, soweit eben das spärliche Wasser der meistens versiegenden Quellen die Wurzeln der einzeln und nicht in Form von Rasen aufsprießenden Gräser erreichen kann, aber niemals eine größere Fläche mit üppigem Graswuchs. Endlich, und das scheint mir die allergrößte Verlegenheit, dürfte kein einziges der in Aussicht genommenen Täler am Nordostende des Sees Genesareth auch nur annähernd Raum genug für die schön geordnete Lagerung der ungeheuren Volksmenge von 5000

Digitized by Google

Männern und sicher ebensoviel Frauen und Kindern bieten. Wer jene Gegend besucht hat, wird in der Tat für diese Reihen von fünfzig und hundert nur am Südende der Ebene von El-Battecha einen geeigneten und den Angaben der Evangelien entsprechenden Platz finden. Ebensowenig wird man in den Worten Christi, die einfach von der allgemeinen Ernte reden, in Anbetracht der palästinensischen Verhältnisse an die kaum nachweisbare und neben der Haupternte völlig verschwindende Sommerernte denken können.

Doch ohne jetzt auf andere Fragen näher einzugehen, möchte ich das überaus reichhaltige und anregende Werk angelegentlichst zu eingehendem Studium empfehlen. Von dem Streben gewisser moderner Exegeten, der hohen Kritik möglichst weit entgegen zu kommen, ist Belser ebensoweit entfernt wie von einseitigem Festhalten an den herkömmlichen Meinungen ohne genaue Prüfung der Gründe ihrer Haltbarkeit. Dabei ist seine ganze Darstellung von einem tief gläubigen und aufrichtig frommen Geiste beseelt, so daß er bei seinen Lesern sicherlich nicht bloß das erreichen wird, was er selbst sich wünscht, ‚ut cognoscas eorum verborum, de quibus eruditus es. veritatem' (Luk. 1, 4), sondern auch eine Mehrung der Liebe und Hochschätzung dieser Wahrheit.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog In dritter, verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten herausgegeben von D. Albert Hauck, Professor in Leipzig. 11. Band: Konstantinische Schenkung — Luther; 12. Band: Lutheraner — Methodismus; 13. Band: Methodismus in Amerika — Neuplatonismus. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902—03. II und 763 S.; IV und 820 S.; II und 804 S.

Die wichtige und für die wissenschaftliche theologische Arbeit unentbehrliche Veröffentlichung der dritten Auflage von Herzog-Hauck's Realencyklopädie schreitet rüstig voran. Von den angekündigten 18 Bänden würden zur Vollendung des Werkes nur mehr 5 fehlen, wenn der Umfang der vorhergehenden Ausgabe eingehalten werden kann. Freilich dürfte dies wohl mehr als fraglich erscheinen, falls die Verbesserung und Vermehrung in den noch übrigen Teilen gleichen Schritt halten wird mit der Umarbeitung der bisher erschienenen

Digitized by Google

Bände. Man wird jedoch dem Herausgeber dafür nur dankbar sein können, daß er in so gründlicher Weise bestrebt ist, dieses Nachschlagewerk ersten Ranges wiederum ganz auf die Höhe der heutigen Forschung zu bringen.

Der Charakter und die Tendenz des Werkes ist aus den Besprechungen der früheren Bände genügend bekannt. Auch in den vorliegenden Teilen macht sich in vielen Artikeln das Bestreben geltend, einen vermittelnden Standpunkt zwischen der fortgeschrittenen modernen Kritik und der rechtgläubigen Orthodoxie von ehemals einzuhalten. Hinsichtlich der Evangelien verteidigt daher z. B. Paul Ewald entschieden die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Lukasevangeliums (XI, 690—704), während bei Markus und Matthäus Adolf Jülicher seine aus der Einleitung genugsam bekannten kritischen Theorien entwickelt (XII, 288—297. 428—439). In ähnlicher Weise sprechen sich die Bearbeiter der alttestamentlichen Artikel (W. Baudissin, Buhl, A. Jeremias, Kittel, Klostermann, v. Orelli, Volck u. a.) je nach ihrem verschiedenem Standpunkt bald in mehr konservativem, bald in mehr kritischem Sinne aus. Im allgemeinen kommt aber in diesen Bänden vielmehr die Kirchengeschichte als die biblische Wissenschaft zum Wort.

In Bezug auf katholische Dinge beweist auch in diesen Teilen wieder mehr als ein Beitrag die Wahrheit der Worte Kreitens, die gelegentlich einer früheren Besprechung angeführt wurden (vgl. diese Zeitschrift XXV. 1901, 710 f.), daß wir uns nämlich in ‚Deutschland seit der Reformation auf theologischem Gebiet einfach gar nicht mehr unter einander verstehen'. Am meisten tritt dies natürlich in den Artikeln ‚Luther' von Julius Köstlin (XI, 720—756) und ‚Maria' von Otto Zöckler (XII, 309—336) hervor; doch lassen auch manche biographische und sonstige Artikel in dieser Beziehung viel zu wünschen übrig, selbst wenn sie nicht gerade vom h. Alfons von Liguori handeln. Was man von Professor Zöckler in dieser Beziehung erwarten kann, dürfte aus den früher angeführten Proben seiner krankhaften Jesuitophobie bekannt sein. Jesuitismus, Marianismus, Katholizismus sind ihm gleichwertige, freilich größtenteils auch gleich unbekannte Größen. Man wird nur mit Bedauern die Antwort lesen, welche derselbe Verfasser nach einer ausführlichen Erörterung über die Verherrlichung Marias durch die verschiedenen Zweige der Kunst auf die Frage gibt: ‚Soll nun evangelischerseits noch weiter gegangen und zur Gemeinsamkeit des Kunstinteresses eine

Digitized by Google

Beteiligung auch am kultischen Verhalten der Katholiken zu ihrer Maria hinzugefügt werden?'. Seine Erwiderung lautet: ‚Die Sache ist schlechthin unausführbar. Nicht einmal in der Theorie würde eine derartige Annäherung an den katholisch-mariologischen Standpunkt sich vollziehen lassen, noch viel weniger aber in der Praxis': denn dieser ‚katholisch-mariologische Standpunkt' ist für ihn gleichbedeutend mit ‚Vergöttlichung der Maria' und Betrachtung der Maria als ‚Gegenstand religiöser Adoration'. Wie hier nicht einmal mehr die elementarsten Unterscheidungen beachtet werden, zeigt die von dem Greifswalder Professor gegebene Übersetzung der Worte des h. Epiphanius, aus denen hervorgehen soll, daß man ‚trotz der verherrlichenden Züge, womit man ziemlich frühzeitig das Bild und die Geschichte der Maria ausstattete, bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts noch nicht geneigt war, ihr einen Kult zu widmen oder gar Gebete an sie zu richten'. Zöckler übersetzt: ‚Maria, sagt Epiphanius, werde in Ehren gehalten, aber nicht angerufen, dem Herrn allein gebührt Anrufung', wozu er der wissenschaftlichen Genauigkeit halber das Wort προσκυνείσθω hinzufügt. Wollte man dieses Verbum entsprechend dem neutestamentlichen und klassisch-griechischen Sprachgebrauch mit ‚anbeten' übersetzen, so würde das Argument allerdings seine Beweiskraft, aber auch der Vorwurf gegen die katholische Marienverehrung seine Berechtigung verlieren.

Von der vielfachen Unkenntnis katholischer Lehren und Einrichtungen, von welchen gar manche dieser Artikel zeugen, will ich hier nicht weiter reden. Man könnte es trotzdem fast bedauern, daß über Lourdes außer den paar abfälligen Bemerkungen Zöcklers im Artikel ‚Maria' nichts weiter in der Encyklopädie gesagt wird; es wäre jedenfalls ein recht dankbares Thema auch für einen Professor der protestantischen Theologie, sich mit diesen auffälligen Tatsachen der neuesten Kirchengeschichte etwas eingehender zu befassen. Freilich wird manch einer nach dem Artikel ‚Loreto' von demselben Verfasser kaum noch großes Verlangen nach ähnlichen Ausführungen haben.

Es bleibt immerhin sehr zu bedauern, daß auch sonst gut unterrichtete Mitarbeiter infolge der Unkenntnis der katholischen Literatur recht lückenhafte Darstellungen ihres Gegenstandes der Realencyklopädie einverleiben. So scheint für den als Koptologen bekannten W. E. Crum, um nur dieses Beispiel noch anzuführen, in dem Nachtrags-Artikel über ‚Koptische Kirche' (XII, 801—815) eine katholische koptische Kirche mit ihrem von Leo XIII. eingesetzten

Digitized by Google

Patriarchen und seinen Suffraganbischöfen überhaupt noch nicht zu existieren. Er hat für dieselbe nur den Satz, den er wohlweislich in Klammer setzt: ‚Über neuere angebliche Erfolge der Lateiner im Proselytiren, s. Bessarione III, 217, auch verschiedene Berichte der Freiburger „Katholischen Missionen". Kontrollierende Nachrichten von nichtkatholischer Seite scheinen zu fehlen' (S. 808).

Doch wenngleich so mancher Wunsch unerfüllt bleibt, so wäre es doch Unrecht, den Wert des bedeutsamen Werkes nur nach seinen Schattenseiten zu bemessen. Es ist und bleibt eines der wichtigsten theologischen Nachschlagewerke, das in vieler Beziehung zum katholischen Kirchenlexikon das ergänzende Seitenstück bildet. Wir wünschen ihm von Herzen eine baldige glückliche Vollendung der gründlichen neuen Bearbeitung.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Zur Geschichte des Gebetsläutens. I. Seit wir in dieser Zeitschrift 25 (1901) 348 ff. einige Bemerkungen zur ältesten Geschichte des Angelusläutens zusammenstellten, sind zwei sorgfältige Arbeiten erschienen, welche die Kenntnis dieses Gegenstandes bedeutend fördern. Die umfangreiche und von großer Belesenheit zeugende Abhandlung von P. Th. Esser O. P. im historischen Jahrbuch 1902 bietet eine reiche Sammlung der bezüglichen Quellentexte, durch welche die bisher vollständigste Zusammenstellung der Bollandisten in Schatten gestellt wird. Das älteste einwandfreie Zeugnis für das Aveläuten am Abend ist bei ihm die Verordnung einer ungarischen Synode vom J. 1307; denn die Anordnung des hl. Bonaventura aus dem J. 1263 hat nach seiner Ansicht nichts mit der Aveglocke zu tun, eine Erwähnung aus dem J. 1239 in einer Tiroler Urkunde aber ist ihrem Datum nach zu unsicher, als daß sie sich verwerten ließe. Das Morgenläuten ist nach P. Esser zuerst nachweisbar in Parma 1317, das Mittagläuten zu Ehren der seligsten Jungfrau findet sich zuerst in Imola 1506. Die jetzt beim Angelus gebräuchlichen Gebete sind zuerst im J. 1560 erwähnt. Eine andere Arbeit über den gleichen Gegenstand lieferte H. Thurston in der englischen Zeitschrift The Month, London 1901 und 1902. Er beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage, ob die Aveglocke ihren Ursprung in dem rein bürgerlichen Gebrauch habe, den Schluß des bürgerlichen Tages durch ein Glockenzeichen anzuzeigen, und ist geneigt, diese Frage zu verneinen. An bisher unbekannten Texten bietet Thurston namentlich die wichtige Verordnung des Bischofs von Lerida, Ponce de Aquilanido (1308—1313), welche dem J. 1308 zu-

Digitized by Google

gewiesen wird. Außerdem macht er auf eine bisher kaum benutzte Fundstelle für Texte über das Angelusläuten aufmerksam. Da zur Zeit des Interdiktes das Glockengeläute verboten war, so fragen die mittelalterlichen Kanonisten, ob auch das Angelusläuten unter dies Verbot falle. Bereits Joh. Calderini († 1365) spricht sich bei dieser Gelegenheit über den frommen Gebrauch aus, ebenso der hl. Antoninus. Pulsare autem campanam pro Ave Maria, ut solet fieri laudabiliter de sero et de mane in quibusdam locis, tempore interdicti non inducit irregularitatem, quod illa salutatio Virginis gloriosae non est officium ordini annexum... S. Antoninus Pars III tit. 26 cap. 4; Cf. Pars IV. tit. 15 c. 24 § 3.

Somit wäre also das Ergebnis der bisherigen Forschungen, daß die Sitte des Aveläutens vor dem J. 1307 sich nicht nachweisen läßt[1]). Doch kaum sind die beiden erwähnten Arbeiten abgeschlossen, als ein neuer Text ans Tageslicht tritt, der noch weiter zurückreicht und wohl der erste sichere aus dem 13. Jahrhundert sein dürfte. Es handelt sich um die Verordnung eines Provinzialkapitels des Franziskanerordens aus dem J. 1295, erlassen für die Provinz vom hl. Antonius, welche die Kustodien von Padua, Venedig, Verona, Friaul mit zusammen 30 Klöstern umfaßte. Für diese Provinz beschloß das Kapitel zu Padua im genannten Jahre: Inprimis, quod pulsetur in locis singulis de sero campana ter paulatim ad honorem Virginis gloriosae et tunc frates omnes genuflectant et dicant ter Ave Maria gratia plena. S. The English Historical Review. 18 (London 1903. 495. Der Herausgeber A. G. Little benutzte eine Handschrift der Bodleianischen Bibliothek (Canonici Miscell. 75), welche auch von F. Ehrle im Archiv f. Lit.- und Kirchengesch. des M.-A. 6, 76 beschrieben ist. Sie enthält 1) die Generalkonstitutionen des Franziskanerordens von 1260 in der Überarbeitung von 1292, 2) Rubriken für das Brevier von Haymo von Faversham, 3) die Provinzialkonstitutionen der Provinz vom hl. Anton von 1290, 4) die Provinzialkapitel dieser Provinz

[1]) J. Zaun, Beiträge zur Gesch. des Landcapitels Rheingau, Wiesbaden 1879, S. 134 f. erwähnt eine Urkunde der Kirche von Erbach vom 3. Dezember 1304, in welcher 5 Bischöfe je 40 Tage Ablaß unter anderm auch jenen erteilen, welche ter Ave Maria flexis genibus in serotina pulsatione campanarum devote dixerint. Hier hätten wir also ein noch früheres Datum. Allein 1304 bei Zaun scheint verschrieben für 1324; s. W. Sauer, Nassauisches Urkundenbuch I, 3 (Wiesbaden 1887) S. 132 n. 1796.

Digitized by Google

1290—1296, 5) Inhaltsverzeichnis, 6) die Konstitutionen von 1337, 7) Nova compilatio statutorum generalium O. Min., 8) ein Obituarium. Da nach N. 4 ein Inhaltsverzeichnis folgt, so wird ursprünglich die Handschrift nur die vier ersten Nummern umfaßt haben und ins 13. Jahrhundert zurückreichen.

Schon das Generalkapitel zu Pisa vom J. 1263 hatte den Minderbrüdern vorgeschrieben, quod fratres in sermonibus populum inducerent, ut in completorio pulsante campana b. Mariam aliquibus vicibus salutarent (Chronica XXIV Generalium, Analecta Franciscana 3, 329). Es enthält diese Verordnung des hl. Bonaventura zwar noch nicht die Vorschrift der Aveglocke in aller Form, aber sie ist doch eine unverkennbare Vorstufe derselben. Da nunmehr die zweitälteste Spur der frommen Übung, eben der Text vom J. 1295, uns ebenfalls auf den Franziskanerorden hinweist, so wächst unseres Erachtens die Wahrscheinlichkeit nicht unbedeutend, daß Ursprung und Verbreitung der Aveglocke auf Rechnung der Minderbrüder zu setzen ist. Wenn das Abendläuten zu Ehren der seligsten Jungfrau schon im ersten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts sich als so verbreitet erweist, daß es 1307 in Ungarn, 1308 in Spanien sich aufzeigen läßt, so muß ohnehin diese rasche Verbreitung auf Rechnung einer Macht geschrieben werden, die über ganz Europa sich ausdehnte und überall in einheitlichem Geiste wirkte. Sollte es zu gewagt sein, im Orden des heiligen Franz diese still wirkende Macht zu erblicken? Daß in den gleichzeitigen Quellen nicht viel von einer solchen Tätigkeit der Franziskaner die Rede ist, braucht nicht zu verwundern und begründet keine Einrede. Im Verhältnis zu den vielen andern wichtigeren Dingen, die dem Orden am Herzen lagen, war die Einführung einer einfachen Andachtsübung nicht so bedeutend, daß man viel davon hätte reden müssen.

II. Nachdem Johannes XXII. am 13. Oktober 1318 einen Ablaß für das Gebet beim Abendläuten erteilt hatte, folgten bald eine Reihe von anderen Ablaßverleihungen. Die Urkunden sind meist im Namen einer größeren Anzahl von Bischöfen ausgestellt, von welchen jeder 40 Tage Ablaß gibt[1]).

1) Vom Februar des dritten Jahres Johannes XXII., also vom J. 1319 [der Abdruck hat irrtümlich 1317] ist eine Urkunde für die

[1]) Die unter Nr. II gesammelten Texte entnehmen wir fast alle den Kollektaneen des verstorbenen P. D. Rattinger S. J.

Digitized by Google

Kirche von Scorp (d. h. Skaarup) datiert. 12 Bischöfe erteilen in derselben Ablaß für alle, welche an bestimmten Festen diese Kirche besuchen oder andere gute Werke verrichten, z. B. denen, qui corpus Christi devote secuti fuerint, cum portatur infirmis, seu qui missis, praedicationibus et aliis divinis officiis ... interfuerint, seu qui in serotina pulsatione campanae salutationem angelicam ter devote dixerint etc.[1]).

2) In einem aus Avignon vom Juli 1319 datierten Aktenstück erteilen 12 Bischöfe je eine Quadragene Ablaß für diejenigen, welche an bestimmten Tagen die Pfarrkirche von Hagenau besuchen, item comitantibus corpus Christi et oleum sanctum ad infirmos, vel qui in serotina pulsatione campanae flexis genibus ter Ave Maria devote dixerint etc.[2]).

3) Ebenfalls zu Avignon am 11. Nov. 1321 erteilen 12 Bischöfe 40 Tage Ablaß für den Besuch der Martins-Pfarrkirche zu Halberstadt und für andere fromme Übungen. Qui in serotina pulsatione campanae flexis genibus ter Ave Maria dixerint, werden wiederum unter den mit Abläſſen ausgezeichneten genannt[3]).

4) Zu Avignon am 26. Oktober 1323 erlassen 12 Bischöfe eine Ablaßurkunde zu Gunsten des Klosters Broda (O. Praem.) in der Diözese Havelberg. Die erwähnte Formel: qui ad serotinam p. fl. g. ter A. M. devote dixerint findet sich auch hier[4]).

5) Avignon, 31. Mai 1325. Zu Gunsten der St. Marien-Pfarrkirche zu Gerhardshausen ausgestellt von 15 Bischöfen. Den Besuchern der Kirche an gewissen Festen und denen, qui in serotina pulsatione secundum modum curiae Romanae flexis genibus ter Ave Maria dixerint wird Ablaß zu teil[5]).

6) Avignon, 29. Juni 1325. Ablaß wird erteilt von 14 Bischöfen zu Gunsten des Klosters Amorbach, unter andern auch denjenigen, qui in serotina p. campanae tria Pater noster et totidem Ave M. devote dixerint[6]).

[1]) Pontoppidan. Anal. ecclesiae Dan. 2, 118.

[2]) Freiburger Diözesan-Archiv 9 (Freiburg 1875) 367 ff.

[3]) G. Schmidt, Urkundenbuch der Stadt Halberstadt I (Halle 1878) 309.

[4]) Mecklenburgisches Urkundenbuch 7 (Schwerin 1872) 154.

[5]) Würdtwein, Dioecesis Moguntina in archidiaconatus distincta 3 (1777) 340.

[6]) Gropp O. S. B., Hist. monasterii Amorbacensis (1736) p. 248.

Digitized by Google

7) Avignon, 23. Juni 1328. 10 Bischöfe verleihen Ablaß für den Besuch der Martinskirche zu Heiligenstadt, für das Beten von 3 Ave beim Läuten der Abendglocke ꝛc.[1]).

8) Avignon, 14. Sept. 1329. Urkunde von 10 Bischöfen zu Gunsten der St. Dimphna-Kirche in Gheel; Ablaß auch für diejenigen, welche in serotina pulsatione secundum modum curiae Romanae flexis genibus unum (sic) Ave Maria dixerint[2]).

9) Avignon, 8. Okt. 1329. Ablaßverleihung von 11 Bischöfen für das Augustiner-Kloster SS. Virginis Mariae in Augea (Au bei Gries, Diözese Trient). Auch diejenigen, welche in serotina pulsatione secundum modum Curie Romanae flexis genibus ter Ave Maria dixerint, sind in die Verleihung wieder einbegriffen[3]).

10) Avignon, 15. Jan. 1330. Von 16 Bischöfen ausgestellte Urkunde mit Erwähnung des Abendläutens[4]).

11) Rom, 5. April 1332. Angelus, Bischof von Viterbo und Toscanella, päpstlicher Vikar von Rom, erteilt mit 5 andern Bischöfen Ablaß visitantibus ecclesiam Cellae s. Mariae in Schopfloch, dioec. Ratisbonensis. Erwähnung des Abendläutens[5]).

12) Avignon, 12. April 1337. Kollektivverleihung zu Gunsten der St. Veits-Pfarrkirche und der Frauenbergkirche in Krems. Erwähnung des Abendläutens[6]).

13) Avignon, 15. Mai 1337. Verleihung von 13 Bischöfen für die Paulskapelle der Schottenmönche in Wien. Qui ... in serotina pulsatione campanae secundum modum curiae Romanae genibus flexis ter Ave Maria dixerint, sind wieder bedacht[7]).

14) Eine Urkunde vom 7. Februar 1351, ausgestellt von 12 Bischöfen

[1]) Acta Sanctorum Juni III, 83 (in der Pariser Ausgabe 1867: Juni IV, 70) cf. Oct. III, 861.

[2]) P. D. Kuyl, Gheel, vermaerd door den eerdienst der Heilige Dimphna. Antwerpen 1863. Anhang S. 25 f.

[3]) Bonelli, Notizie istorico-crit. della chiesa di Trento. Trento 1762. Vol. III. P. I. p. 216.

[4]) Flam. Cornelius, De eccl. Venetens. 17, 150 Suppl.

[5]) Hund, Metropolis Salisburgensis 2, 326.

[6]) Aus einer Abschrift des 18. Jahrh. im Pfarrarchiv zu Krems, mitgeteilt von hochw. P. B. Söllinger O. Cist.

[7]) Fontes rerum Austriacarum II, tom. 18, pag. 210; vgl. II. tom. 10, 218. 225.

Digitized by Google

zu Gunsten einer Kapelle bei Königsbach, als echt anerkannt 1441 von Reinhardt, Bischof von Speier[1]).

Erwähnung des Abendläutens findet sich noch in folgenden Urkunden:

15. Avignon, 3. März 1354. Verleihung von 13 Bischöfen für die capella curata s. Maria V. in Niklashausen, Diözese Mainz[2]).

16. Avignon, 4. April 1354. Kollektivverleihung Ecclesiae s. Servatii in castro extra muros oppidi Quedelingeburg[3]).

17. Abt Heinrich des Blasius-Klosters zu Nordheim und das ganze Kloster machen in die beati Dionysii 1357 eine Stiftung pro cottidiano pulsu indulgencie, qui vulgariter dicitur de bedeklocke[4]).

18. Avignon, 31. August 1358. Kollektiv-Verleihung für die Pfarrkirche St. Georg in Schwabenheim bei Kreuznach und die Kapelle in Bleitersheim. Ablaß für diejenigen, welche in serotina pulsatione causa pacis genibus flexis ter Ave Maria dixerint etc.[5]).

19. Avignon, 6. Oktober 1358. Ut cimiterium ecclesiae parochialis s. Joannis B. in oppido Werben, Halberstadensis dioecesis frequentetur, erteilen 14 Bischöfe Ablässe[6]).

20. Udine, 10. Juli 1362 und 14. April 1363. Kollektiv-Verleihung für die Marienkirche in Laibach[7]).

21. Avignon, 6. September 1363. Kollektiv-Verleihung für das hospitale leprosorum, in honorem s. Johannis B. fundatum extra muros Revalienses; das dreimalige Beten von Pater noster und Ave Maria wird gefordert[8]).

22. Das älteste Stadtbuch von Luzern, aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts stammend enthält die Bestimmung: ‚Doch ist der Rat

[1]) F. X. Remling, Urkundenbuch zur Gesch. der Bischöfe zu Speyer 2 (Mainz 1853) 228.

[2]) Archiv des hist. Vereins v. Unterfranken 14, 3 (Würzburg 1858) 50 (vgl. S. 8). — Eine Stiftung zum Ave-Läuten, Urkunde von Bischof Albert von Freisingen vom Jahre 1353 in Oberbayrisches Archiv 3, 415.

[3]) Erath, Cod. diplomat. Quedlinburgensis 1764 p. 488.

[4]) Joh. Wolf, Eichsfeldisches Urkundenbuch 2 (Göttingen 1819) pag. 81 n. 75.

[5]) (Würdtwein), Monasticon Palatinum 5 (1796) 154.

[6]) Riedel, Cod. diplom. Brandenburg 1, t. 6, 34 (vgl. S. 4, wo unter vielen Thorheiten die Notiz steht, daß 1392 ein Priester aus Quedlinburg eine Stiftung zu Gunsten des Läuters der Abendglocke machte).

[7]) E. G. v. Pettenegg, Die Urkunden des Deutsch-Ordens-Centralarchives zu Wien (Prag u. Leipzig 1887). N 1367; vgl. Nilles in dieser Zeitschrift 11 (1887) 580.

[8]) Bunge, Lievländisches Urkundenbuch 2, 710.

Digitized by Google

vber ein komen, daz nieman sol in der Stat nach der Ave Marie gloggun tanzen noch gigen' ꝛc.[1]).

23) Ein Ablaßbrief des Bischofs Johannes von Halberstadt vom 27. März 1430 ordnet das Läuten zu Ehren der Mutter Gottes circa ortum solis an, welches schon ‚in einigen Provinzen, Städten und Bisthümern' gebräuchlich ist[2]).

Eine systematische Durchsicht der verschiedenen Urkundenbücher würde ohne Zweifel noch viele derartiger Stellen zu Tage fördern. Allein man kann zweifeln, ob die darauf verwandte Mühe sich lohnen würde. Die Ablaßbriefe wurden nach gewissen, ziemlich feststehenden Formularen ausgefertigt. Nachdem es also (etwa seit 1319) allmählich Sitte geworden war, auch das Abendläuten in diesen Formularen aufzuführen, konnte es formelhaft auch in Urkunden für diejenigen Orte erwähnt werden, in welchen die Aveglocke nicht geläutet wurde. Ein in Avignon z. B. für Gheel in den Niederlanden ausgestellter Ablaßbrief beweist also trotz der Erwähnung des Aveläutens nicht, daß letzteres in den Niederlanden gebräuchlich war[3]). Allein die Tatsache, daß unter den gewöhnlichsten mit Ablässen ausgestatteten Andachtsübungen auch das Gebet bei der Abendglocke erwähnt wird, ist dennoch bezeichnend genug und beweist die Allgemeinheit des Gebrauches.

III. Das Läuten der Türkenglocke ist nicht dasselbe mit dem Angelusläuten am Mittag, aber es ist verwandt damit und gab letzteren den Ursprung. Zur Ergänzung der Nachweise von P. Esser (bezw. P. Pastor) darf darauf hingewiesen werden, daß auch die weltliche Obrigkeit, oder besser gesagt, die Reichstage, auf welchen weltliche und geistliche Fürsten vertreten waren, nicht selten durch das Läuten der Glocken um Mittag zum Gebet gegen den Erbfeind auffordern ließen. Kaiser Ferdinand I. ermahnt zwar in einem Ausschreiben von 1529 nur zu eifrigem Gebet in der Türkennot und verweist auf die Ablässe, welche der Papst mit diesem Gebet verbunden habe[4]). Die Abschiede der

[1]) Der Geschichtsfreund 30 (Einsiedeln 1875) 161.

[2]) Riedel, C. D. Brandeburg. 1 tom. 6, 481.

[3]) Der Niederländer Fr. Coster redet indes in seinem Libellus sodalitatis (Ingolstadii 1588) lib. I cap. 22 p. 131 von dem Angelusläuten als von etwas ganz Gewöhnlichem: signum campanae ter interdiu dari solet ad orationem. Es scheint also Belgien keine Ausnahmestellung eingenommen zu haben.

[4]) Joh. Christ. Lünig, Des Teutschen Reichs-Archivs Partis generalis Continuatio (Leipzig 1713) S. 495 f.

Digitized by Google

Speyerer Reichstage von 1542 und 1544 gehen indes einen Schritt weiter. Der erstere bestimmt unter n. 42[1]):

‚Und dieweil denn aller Sieg allein von dem Allmächtigen Gott verliehen wird, so haben sich gemeine Stände mit uns, und wir mit ihnen vereiniget und entschlossen, daß durch das ganze Reich auß, die Prediger das Christlich Volck in allen Predigen unterweisen, und ermahnen sollen, daß sie den Allmächtigen umb Gnad und Sieg dem Christlichen Heer, wider den grausamen Feind den Türken zu verleyhen, hertzlich und fleißig bitten, und daß auch derwegen in einer jeden Pfarr-Kirchen alle Tag ein Glock umb zwölff Uhr geleut, und das Volck durch die Prediger unterwiesen werde, sich alsdann deß Christlichen Kriegs-Volcks zu erinnern, und den Allmächtigen umb Abwendung seines Zorns, und Verleyhung seiner Gnaden und Siegs in ihren Gebetten anzuruffen‘.

In dem Abschied des Reichstages von 1544 erklären unter n. 57 die versammelten Stände es als ‚unser Will und Meinung‘ daß die Pfarrherrn und Prediger zum Volk reden sollen von der ‚grausamen, viehischen Dienstbarkeit und Beschwerde‘ darin der Türken eigene Untertanen,

‚sonder aber gemeinlich alle Christen-Menschen gehalten werden, die in deß Türken Gewalt seynd, und darauff ihr Pfarr-Verwanten trewlich vermahnen, Gott den Allmächtigen umb Abwendung seines Göttlichen Zorns, und Besserung unsers sündlichen Lebens, auch zu Erledigung so viel gefangner armen Christen-Menschen, seine Gnad und Sieg zu verleyhen, von Hertzen anzuruffen und zu bitten‘[2]).

Unter Nr. 58 schließt sich dann an diese Mahnung folgender Passus an[3]):

‚Vnd zu mehrer Begebung deß gemeinen Christlichen Volcks Andacht, ordnen und wollen wir, daß durch das gantze Reich auß, alle Tag zu zwölff Vhren, ein Bet Glocken geleut werde, und alle und jede Christen-Menschen zu Zeiten, wann dieselbig Glock geleut wird, ihr andächtige Gebett zu dem Allmächtigen sprechen, auch das also zu thun von ihren Pfarr-Herrn und Predigern, fleissig unterwiesen und vermahnt werden‘.

In der Folge wird die gleiche Vorschrift noch öfter erneuert. So z. B. im Abschied des Augsburger Reichstages 1566 Nr. 68[4]):

---

[1]) Ebenda S. 674.

[2]) Ebenda S. 731—732.

[3]) Ebenda S. 732.

[4]) Lünig, Reichs-Archiv, Erste Fortsetzung der Continuation des Partis generalis S. 128.

Digitized by Google

‚Wir wollen und gebieten auch, daß täglich in Städten, Flecken, Märckten und Dörfern, zu Mittags-Zeiten ein Glocken geleutet, und das Volck von den Cantzeln unterwiesen und vermahnet werde, zur selbigen Zeit, wie auch sonst Gott dem Allmächtigen umb Sieg und Überwindung gegen den Erb-Feind, auch Abwendung Gottes gerechten Zornes und der vorstehenden grausamen Straff, mit hertzlicher Andacht anzuruffen und zu bitten‘.

Die Regensburger Reichstage 1594 und 1598 wiederholen in ihren Abschieden (1594 Nr. 20, 1598 Nr. 46) dieselbe Anweisung[1]). Bezeichnend für den religiösen Sinn der Zeit ist dabei die Begründung der Vorschrift.

‚Dieweil auch der Allmächtige ohne Zweiffel unserer vielfältigen sündlichen Übertrettung halben, diesen grausamen und mächtigen Feind fürbrechen läßt: so wollen und ordnen wir, daß alle Oberkeiten in ihren Gebieten den Pfarr-Herrn und Predigern auflegen und befehlen sollen, die Unterthanen zur Buß und Besserung ihres sündhafftigen Lebens und innerlichem Gebett trewlich zu vermahnen und anzuweisen, daß auch derohalben täglich in Stätten . . . ein Glocken geleutet . . . werde ꝛc.‘ Seiner Erneuerung dieser Anweisung von 1594 wird vom Reichstag 1598 beigefügt, dies Gebet sollten ‚alle und jede Obrigkeiten in ihren Gebieten darumb desto eifferiger und ernster anstellen, weil ohne dasselbig, und da kein Besserung, Buß, Rew und Leid vorhanden, man sich auch keiner glücklichen oder sieghafften Überwindung zu versehen hat‘.

Wie verschieden das Läuten der Türkenglocke vom Angelusläuten war, sieht man z. B. aus einer Verfügung vom 26. Aug. 1591 für Regensburg:

‚Zur Erinnerung an die gegenwärtig obwaltenden Gefahren soll täglich um 12 Uhr Mittags bis zum Ende des Advents in allen Kirchen die größere Glocke eine Viertelstunde lang geleutet werden, und auf dieses Zeichen soll jeder, er mag sich außer oder im Haus oder auf dem Feld befinden, in Demuth niederknieen und Gott mit aufgehobenen Händen eifrig um Abhilfe anflehen‘[2]).

In Bremen ordnete der Rat 1633 an, im Gebiete der Stadt die Türkenglocke zu läuten: ‚daß sie (die Glocke) zur Erregung gottseliger Andacht in jedem Kirchdorf jeden Tag um Mittag eine Viertelstunde lang angezogen werden solle, damit ein jeder durch dieses Zeichen erinnert werde, ein andächtiges Gebet, er sei daheim oder auf dem Felde gegen Gott abzulegen‘[3]). Noch bei der Türkengefahr des Jahres 1683

[1]) Ebenda S. 342. 384.

[2]) (Lipf) Geschichte der Bischöfe von Regensburg. S. 213.

[3]) Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte 1873 (Neue Folge Bd. 2) 477.

Digitized by Google

erging in Einsiedeln die Anordnung, es solle nach dem Mittagzeichen eine ‚sonderbahre Glocke' geläutet und dabei drei Vater unser und Ave Maria gebetet werden[1]).

IV. Ein längst nachgewiesenes, aber vergessenes Zeugnis für das dreimalige Aveläuten und folglich auch für das Läuten am Mittag stammt bereits aus dem J. 1460, ist also älter als die von P. Esser beigebrachte Nachricht über Imola. In der Gallia christiana heißt es nämlich: Sub eodem praesule (Joanne V. episcopo Aniciensi) anno 1460 Agnes de Montilio vidua Johannis Jourda civis Aniciensis, praedium donavit maiori ecclesiae, ut ter in die pulsaretur maior campana, ad cuius sonitum salutatio angelica recitaretur; quae consuetudo nondum forte alibi erat recepta[2]).

Wenn für Italien der älteste Nachweis für die Aveglocke auf Imola um das Jahr 1506 weist, so bietet für Rom die älteste Nachricht die Selbstbiographie des hl. Ignatius von Loyola. Als der Heilige von Paris aus im J. 1535 seiner geschwächten Gesundheit halber eine Reise nach seiner Heimat Azpeitia unternahm, brachte er es zu stande, daß dort, wie es zu Rom Sitte ist, dreimal täglich das Zeichen zum englischen Gruß gegeben wurde: Curavit etiam et effecit, ut ter interdiu, sicut Romae fit, ad salutationem angelicam signum campanae pulsu daretur, populusque oraret, mane nimirum, meridie ac vesperi[3]).

Im J. 1573 spricht der hl. Karl Borromäus auf seinem dritten Konzil ebenfalls von einem Ave-Läuten um Mittag. Ut cum datur et vesperi et mane et meridie signum salutationis angelicae, genibus flexis ubiubi sit oret, ut sanctissimi instituti est[4]). Ebenso unter dem 28. August 1623 der Bischof von Bamberg: ‚Parochiani debent instrui de salutatione angelica ut ad signum campanae, quod ter de die dari debet, genuflectant et ter per Ave Maria, ut habetur in parvo Catechismo, B. Virginem Mariam salutent. Similiter diebus Veneris ad signum passionis Domini ut venerentur per 5 Pater et Ave 5 vulnera Christi'[5]). Dagegen unter-

[1]) O. Ringholz in Katholische Schweizerblätter 1 (Luzern 1885) 132.

[2]) Gallia christiana 2 (Paris 1720) 734 b.

[3]) Autobiographie n. 89 Acta SS. 31 Juli (Pariser Ausgabe p. 663b) cf. J. A. de Polanco, Chronicon I Matriti 1894, p. 53.

[4]) Actorum S. Mediolanensis ecclesiae pars IV, Mediolani 1599, 488.

[5]) Berichte des Histor. Vereins für Bamberg, 14, 194.

Digitized by Google

scheidet Bischof Julius von Würzburg in seinen Statuta ruralia vom 2. Januar 1584[1]) noch das Mittagsläuten zu Ehren des Leidens Christi vom Aveläuten am Morgen und Abend: Campanarum benedictarum usus, mane et vesperi et (sic) Deiparam V. M. salutandam; meridie ad renovandam Dominicae passionis memoriam ... retineatur. Die Visitatoren des Bischofs Jakob Fugger von Konstanz hinterlassen 1614 im Kanton Luzern eine Verfügung, die im deutschen Auszug lautet: ‚Das Mittagsgeläute und das Beten von drei Pater noster und Ave Maria soll da, wo es noch nicht in Übung, eingeführt werden'[2]).

V. Bekanntlich knüpft sich an die Einführung des Mittagsläutens eine oft erzählte Geschichtsfabel. Im J. 1456 erschien der berühmte Halley'sche Komet mit außergewöhnlichem Glanz am Himmel. Papst Kalixtus III. soll nun denselben als ein übles Vorzeichen für den Ausgang des Türkenkrieges angesehen, den Kometen in den Bann getan und das Läuten der Mittagsglocke gegen ihn angeordnet haben. Es sind angesehene Gelehrte, welche die Fabel als Geschichte erzählen. So berichtet z. B. Laplace: La longue queue de la comète de 1456 repandit la terreur dans l'Europe, déjà consternée par les succès rapides des Turcs, qui venaient de renverser le Bas-Empire, *et le pape Callixte ordonna des prières publiques dans lesquelles on conjurait la comète et les Turcs*[3]). Es ehrt Laplace, daß er in spätern Ausgaben seiner Schrift den von uns unterstrichenen Satz ausließ[4]). Das hinderte indes Fr. Arago nicht, in seiner weitverbreiteten populären Astronomie den von Laplace verworfenen Satz wörtlich zu wiederholen[5]). R. Wolf sagt in seiner Geschichte der Astronomie von

---

[1]) Pars 2 cap. 5 F. X. Himmelstein, Synodicon Herbipolense. Würzburg 1855, 350.

[2]) Der Geschichtsfreund 28 (Einsiedeln 1873) 59.

[3]) Essai philosophique sur les probabilités 3ème éd., Paris 1826, pag. 5.

[4]) Oeuvres de Laplace VII, Paris 1847, pag. VII. Nach pag. 691 ist in dieser Ausgabe der genannte Essai in der letzten Redaktion von Laplace abgedruckt.

[5]) La comète de 1456 inspira une grande terreur, bien moins encore à raison de son éclat et de la longeur de sa queue que comme un présage supposé des succès des armées ottomanes. Les Angelus ordonnés par le pape Calixte, et dans lesquels ou conjurait en même

Digitized by Google

dem Kometen von 1456[1]): ‚gegen den nach einer, allerdings von andern als irrig bezeichneten Sage, Papst Kalixtus den Bann ausgesprochen haben soll', scheint also die ‚Sage' nicht ganz preisgeben zu wollen. Wie vollends andere, weniger sorgfältige Schriftsteller die Fabel weiter ausgesponnen haben, bedarf keiner näheren Ausführung.

Geschichtsfabeln, die sich einmal eingebürgert haben, pflegen von Zeit zu Zeit immer wieder aufzutauchen. Ein paar Worte über die Kometenfabel dürften also am Platze sein.

1) Ihre einfache Widerlegung findet dieselbe darin, daß in den gleichzeitigen Quellen mit keinem Wort die Kometenfurcht als Anlaß jener Maßregel des Papstes Kalixtus angedeutet ist. Die Bulle, in welcher Kalixt das Mittagsläuten eingeführt, ist ja im vollen Wortlaut in Raynalds Annalen abgedruckt[2]). Es steht in derselben kein Wort von Kometen.

2) Daß im 15. Jahrhundert und noch lange darüber hinaus die Kometen als Ankündiger von Unglücksfällen, Pest, Sturmwind, Krieg ꝛc. galten, und zwar nicht etwa nur beim ungebildeten Volk, sondern auch bei den Gelehrten, ist eine unleugbare Tatsache. Es war diese Ansicht ein Erbstück aus dem klassischen Altertum. Bei den alten Römern sah nicht nur der gewöhnliche Mann in den Kometen Unglücksboten, wie das Tacitus und Suetonius bezeugen[3]). Auch Cicero sagt von den Schweifsternen: nuper bello Octaviano magnarum fuerunt calamitatum praenuntii. Der im Mittelalter so hoch verehrte Vergil huldigte derselben Meinung[4]). Und was mehr zu bedeuten hatte, die beiden Autoritäten, auf welche das Mittelalter in naturgeschichtlichen Dingen sich zu verlassen pflegte, Plinius und Aristoteles, leisteten der Kometenfurcht

temps la comète et les Turcs, n'étaient certainement pas de nature à calmer les esprits faibles. Astronomie populaire livr. 17 chap. 19 (Oeuvres II, Paris 1855, 368; vgl. chap. 35 pag. 464).

[1]) München 1877, S. 703.

[2]) Ad a. 1456 n. 19 sqq.

[3]) Sidus cometes effulsit, de quo vulgi opinio est, tanquam mutationem regis portendat. Tacitus ann. 14, 22. cf. 15, 47. Ebenso Sueton. Nero 36.

[4]) Cic. de nat. deorum lib. 2 cap. 5 n. 14. Non diri toties arsere cometae Verg. Georg. 1, 488. Auch Lucanus kennt den mutantem regna cometen (Phars. 1, 529), und Silius Italicus sagt 8, 638: non unus crine corusco Regnorum eversor rubuit letale cometes. Stobäus (eclog. 1, 21, 9) nennt die Kometen geradezu μάντεις.

Digitized by Google

Vorschub. Der erstere bezeichnete den Schweifstern als terrificum magna ex parte sidus ac non leviter piatum, belegt diese Auffassung durch Beispiele aus der Geschichte und gibt Anleitung, wie man aus den Kometen und ihrer Stellung am Himmel Vorbedeutungen entnehmen könne[1]). Aristoteles hat freilich von derartigen Dingen nichts, aber auf seine Autorität hin fand auf lange hinaus die Ansicht Zustimmung, welche in den Kometen Erscheinungen im Dunstkreis der Erde, nicht aber im Himmelsraum sich bewegende Körper erblickt: diese Ansicht hing aber mit der Kometenfurcht zusammen und war, wie unten näher erklärt wird, deren Grundlage und Stütze. Als Hauptautorität in astronomischen Dingen galt natürlich Ptolemäus; eine Schrift, die man ihm — wie es scheint mit Recht — zuschrieb, war eine systematische Belehrung über Astrologie.

So kam es, daß noch Jahrhunderte nach Kalixtus III. die Kometen als Unglücksverkünder betrachtet wurden. Noch 1619 veröffentlichte der protestantische Superintendent Konrad Dietrich eine Kometenpredigt, ‚in welcher davor gewarnt wird, die Kometen „mehr aus Fürwitz als bewegendem Herzen" zu betrachten, etwa „wie das Kalb ein neu Thor ansiehet", die Hauptsache sei, in dem Kometen, eine von Gott über uns geschwungene Ruthe zu erkennen, „die bald hinter uns her zu wischen träue"'[2]). Noch 1680 ließ die reformierte Züricher Regierung, wiederum bei einer Rückkehr des Halley'schen Kometen, ein Bußmandat ausgehen[3]), und der berühmte Dichter J. Milton vergleicht 1667 in seinem ‚verlornen Paradies' den Satan einmal mit einem flammenden Kometen, der über den halben Himmel sich erstreckt und „aus seinem Schreckenshaar Pest und Krieg herabschüttelt"'[4]). Die Magdeburger Zenturiatoren hatten die angebliche Stiftung des Papsttums unter Kaiser Phokas durch einen Kometen ankündigen lassen.

Wie man auf katholischer Seite mit der Vorbedeutung der Kometen sich auseinandersetzte, kann man z. B. aus den Erklärungen sehen, welche die Philosophieprofessoren des Jesuitenkollegs von Coimbra zu des Aristoteles Schrift de meteoris verfaßten[5]). Die Kometen sind nach ihnen Erscheinungen im Dunstkreis der Erde, entstanden durch

[1]) Hist. nat. 2 cap. 23.
[2]) R. Wolf, Geschichte der Astronomie, München 1877, S. 183.
[3]) Ebd. S. 184.
[4]) ... and from his horrid hair Shakes pestilence and war. 2, 708.
[5]) Tract. 3 cap. 5 (Coloniae 1618 pag. 30).

Digitized by Google

Ausdünstungen aus dem Boden. Sie sind also ein Anzeichen dafür, daß große Veränderungen im Erdreich und im Dunstkreis der Erde vor sich gegangen sind. Dieselben Ursachen aber, welche bei diesen Veränderungen tätig waren, können Stürme, Unfruchtbarkeit des Bodens, Krankheiten ꝛc. zur Folge haben. Wenn man sagt, die Schweifsterne bedeuteten Todesfälle unter gekrönten Häuptern, so ließe sich das nach den genannten Autoren nur so erklären, daß Gott sich solcher Himmelserscheinungen bediene, um derartige Unglücksfälle anzuzeigen. Albert der Große indes erkläre die Sache anders; er meine, quia potentum magis quam vulgarium hominum interitus notari solet, ideo mortem regum ab iis praedici creditum est[1]). Was endlich die Astrologen aus der Stellung der Kometen in diesem oder jenem Sternbild für ein bestimmtes Individuum voraussagten, verdiene keine Beachtung, quia infinitis scatent mendaciis et eorum plurima superstitionem continent. Ähnlich urteilt z. B. Kardinal Petrus Pázmány in seinem kürzlich veröffentlichten Aristoteleskommentar[2]).

Wie man sieht, sind diese Ausführungen zwar naturwissenschaftlich unrichtig, aber keineswegs unvernünftig oder abergläubisch. Wenn also wirklich Kalixtus III. aus Furcht vor dem Kometen Gebete angeordnet hätte, so hätte man trotzdem kein Recht, ihn als abergläubisch zu verspotten. Sein Fehler bestünde nur in allzu großem Vertrauen auf die weltliche Wissenschaft.

3) Übrigens haben die Zeitgenossen den Kometen von 1456 keineswegs ohne weiteres als ein für die Christen ungünstiges Vorzeichen aufgefaßt. Nikolaus von Fara, ein Gefährte des hl. Johannes Kapistran, erzählt von diesem, er habe mit um so größerem Erfolg das Kreuz

---

[1]) Über die Bedeutung der Kometen handelt Albertus im Kommentar zu des Aristoteles libri Meteor. tract. III. cap. 11 (Opp. ed. Borgnet IV, Paris 1890, 507 s.): Nunc quaerendum esset, si possemus comprehendere, quare dicitur cometes significare mortem magnatum et bella futura, hoc enim dicunt philosophi. Nach scholastischer Sitte beginnt er seine Erörterung mit Sammlung der Einwürfe; unter denselben ist der erste: Non videtur ratio, quare hoc sit, cum non magis elevetur in terra, ubi habitat pauper, quam ubi habitat dives, sive sit rex sive sit alius. Er antwortet darauf: dicendum, quod utriusque signat destructionem . . ., sed tamen circa mortem regis propter famas plus observatur.

[2]) Tractatus in libr. Aristotelis de coelo etc. (Budapestini 1897) pag. 471.

Digitized by Google

gegen die Türken gepredigt, als er die Erscheinung des Kometen als ein Vorzeichen des Sieges der Christen betrachtet habe[1]).

Auch Äneas Silvius spricht in seinen Briefen öfter von dem Kometen des J. 1456 in ähnlichem Sinn. So schreibt er am 28. Dezember 1457 an den Kaiser: ‚Von dem Überbringer dieses wirst du vernehmen, welch verwunderliches und unglaubliches Unglück das Erdbeben in Apulien angerichtet hat. Denn viele Städte sind von Grund aus zerstört, andere zum großen Teil zusammengestürzt. In Neapel sind fast alle Kirchen und die größten Paläste eingefallen; mehr als 30.000 Menschen sollen unter den Trümmern begraben sein, die ganze Bevölkerung lebt unter Zelten. Der König von Aragonien, der abwesend war, ist auf die Kunde davon vom Fieber und der Kolik befallen worden. Man hielt ihn für wieder hergestellt, aber er soll einen Rückfall gehabt haben und sein Leben soll in Gefahr schweben. Wenn ein solcher König stirbt, so haben wir nicht umsonst den Kometen gesehen: da ja die Türken in die Flucht gejagt und zum großen Teil niedergehauen wurden, der Statthalter von Ungarn und Frater Johannes [Kapistran] gestorben sind, der Graf [Ulrich II.] von Cilly getötet worden ist ...'[2])

4) Als erster, der die besprochene Anklage gegen Kalixt III. erhoben habe, wird Franz Bruys († 1735), ein abgefallener, später zur Kirche

[1]) Binis enim apparentibus cometis, una ante auroram, quae prae sui magnitudine omnes orbis nationis terruit, altera post solis occasum, quae etiam similem mortis umbram praeferre videbatur, coepit Dei famulus bonae esse spei, quando quidem Christo revelante, illam felicissimam victoriam de Turcis praemonstrare cognovit. Quamobrem omnes exhortabatur et singulis palam praedicabat: Nolite timere pusillus grex, nolite contremiscere; dabit quidem nobis Deus optatam victoriam de inimicis nostris, quam praecurrentia astra designant omnino futuram. Acta SS. Oct. X, 377. Raynald ad a. 1456 n. 26. Einige Briefe von Teilnehmern an der Schlacht (Anzeiger f. Kunde der deutschen Vorzeit 1863, 251. 286; 1864, 371) enthalten keine Anspielung an den Kometen.

[2]) Epist. 220 (Lugduni 1518) o IV v: ... Quia si moriatur tantus rex (quod absit), non frustra cometam vidimus: cum Thurci fugati et magna ex parte caesi fuerunt. Ebenso heißt es in epist. 266: Memorabilis hic annus est, quo Thurci debellati sunt et magnus comes magni regis gubernator obtruncatus est. Cometes, qui visus hoc anno est, opinioni, quae de se fuit, abunde satisfecit. *Apud Thaurinum* (Belgrad) *namque quae dicta sunt patrarit* (nämlich die Niederlage der Türken).

Digitized by Google

zurückgekehrter Priester, genannt[1]). Anlaß zu der Fabel mochte das Mißverständnis einer Stelle Platinas geben, die auch in des Ciaconius Papstbiographien Aufnahme fand. Platina erzählt nämlich: Apparente deinde per aliquot dies cometa crinito et rubro longa cauda, cum mathematici ingentem pestem, caritatem annonae magnamque aliquam cladem futuram dicerent, ad advertendam iram Dei Callistus aliquot dierum supplicationes decrevit, ut, si quid hominibus immineret, totum id in Turcas Christiani nominis hostes converteret. Mandavit praeterea, ut assiduo rogatu Deus flecteretur, in meridie campanis signum daretur fidelibus omnibus, ut orationibus eos iuvarent, qui contra Turcas dimicabant[2]). Das Mißverständnis war hier in der Tat nahe gelegt.

C. A. Kneller S. J.

P. S. Im Januarheft 1904 von The Month pag. 57—66 kommt P. Thurston von neuem auf die Frage nach dem Alter des Angelusläutens zurück und versucht mit Hilfe von Glockeninschriften, es schon vor dem J. 1260 nachzuweisen. Es finden sich nämlich, namentlich in Deutschland, schon im 13. Jahrhundert Glocken mit Inschriften dieser Art: Maria vocor. O rex gloriae veni cum pace (Niedermörmter, Anfang des 14. Jahrh.) — Ave Maria gratie plena; veni cum pace (Brierfeld). — Anno Dni MCCLXXXXIIII in die Iakobi apli. Ave Maria Amen. O rex glorie veni cum pace (Stötterlingenburg bei Halberstadt). Die Gründe, hier Anspielungen auf die Aveglocke zu sehen, sind folgende: 1) ‚Pro pace schlagen', ist im Mittelalter Ausdruck für ‚den Angelus läuten'. 2) Die Verbindung der Mutter Gottes mit dem Kommen des Friedens muß einen Grund haben. 3) die Ankunft des Königs der Herrlichkeit wird in Beziehung zur Mutter Gottes gesetzt. Worin liegt diese bisher unaufgeklärte Beziehung? Vielleicht liegt der Schlüssel darin, daß nach dem hl. Bonaventura der Gruß des Engels und die Menschwerdung, also das erste Kommen des Königs der Herrlichkeit, am Abend stattfand, weshalb man gerade um diese Zeit an die Menschwerdung erinnerte. Die älteste Glocke mit der Inschrift: O rex gloriae Christe veni cum pace findet sich zu Freiburg i. Br. 1258. Auf anderen Glocken findet man die Inschriften: Dum sono signo Christum de ligno clamantem (Essen, 13. Jahrh.)

[1]) De Smedt in Revue des questions scientifiques 1 (1877) 117.

[2]) Ciaconius-Oldoinus, vitae et res gestae Pontificum Rom. II (Romae 1677) 982.

Digitized by Google

— Heli Heli Lema Sabathoni Deus meus Deus meus ut quit dereliquisti me. Anno Domini MCCCCLI (Veringendorf). Bei der Mittagsglocke erinnerte man sich an den genannten Ruf Christi am Kreuz. Die Folgerung liegt auf der Hand.

Schon seit 1758 ist eine Ablaßverleihung Gregors X. aus dem Jahre 1274 gedruckt, in welcher auch für das Gebet von drei Ave beim Läuten der Abendglocke Ablaß erteilt wird. Wenn echt, so ist das Aktenstück sehr interessant. Wir kommen später auf dasselbe zurück.

Zu welcher Stunde im 15. Jahrhundert zu Paris die Abendglocke geläutet wurde, ersieht man aus einigen Versen des französischen Dichters Franz Villon. Im Jahre 1456 schreibt er in seinem poetischen Testament: [1])

Finallement, en escrivant
Ce soir ....
Je ouyz la cloche de Sorbonne
Qui tousjours à neuf heures sonne
Le salut que l'ange prédit. K.

Zur angeblichen Veräußerlichung des mittelalterlichen Beichtinstituts. — In seinem Werke über die christliche Liebestätigkeit (Bd. II. Stuttgart 1884. S. 330) schreibt G. Uhlhorn in Bezug auf das katholische Mittelalter: ‚Das ganze kirchliche Leben hatte seinen Hauptzweck darin, sich die Garantie für den Himmel zu verschaffen. Auch das Beichtinstitut dient im Grunde nur diesem Zwecke. Wie stark dasselbe jetzt veräußerlicht war, mag eine Geschichte zeigen, die in einem Buche des 15. Jahrhunderts, Lavacrum conscientiae betitelt, erzählt wird: Ein reicher Mann kam aufs Totenbett, weigerte sich aber trotz aller Mahnungen, zu beichten. Da ersann ein frommer Geistlicher eine List, um ihn dahin zu bringen. Er schlug ihm einen Kontrakt vor, nach welchem der Geistliche alle seine Sünden auf sich nahm und ihm dafür alle seine guten Werke überließ. Als der Reiche darauf mit Freuden einging, erklärte der Geistliche, nun müsse er auch wissen, welche Sünden er auf sich genommen habe. So beichtete sie ihm der Reiche, und als dieser unmittelbar darauf starb, sah der Geistliche, wie seine Seele von den Engeln direkt in den Himmel getragen wurde. Also selbst eine wider Willen getane, nur mit List

[1]) Oeuvres complètes de Fr. Villon, hrg. von P. Jannet, Paris 1867. p. 17.

Digitized by Google

einem Menschen abgelockte Beicht hat doch die Folge, ihn von allen seinen Sünden zu reinigen und ihm unmittelbar den Himmel aufzutun.'

Der Historiker Fr. v. Bezold fand diese Anekdote so interessant, daß er sie in seine Geschichte der deutschen Reformation (Berlin 1890 S. 108) aufnahm. ‚In kleinen Zügen', bemerkt er dabei, ‚tritt oft das Innerste eines Zeitalters zu Tage. So auch in jenem Triumph heiliger Überlistung, von dem ein Erbauungsbuch des 15. Jahrhunderts, das „Gewissensbad" zu erzählen weiß.' Dann bringt Bezold, im engsten Anschluß an Uhlhorn, den er jedoch nicht nennt, die angeführte Anekdote.

Geht nun aber wirklich aus der betreffenden Anekdote, wie sie sich in den mittelalterlichen Schriften vorfindet, hervor daß man zu jener Zeit eine ohne Reue und guten Vorsatz ‚wider Willen' getane und ‚mit List abgelockte Beichte' zur Nachlassung der Sünden für genügend erachtete? Zur Beantwortung dieser Frage wird es gut sein, den lateinischen Text der Erzählung aus dem von Uhlhorn angeführten Werke wörtlich mitzuteilen. Der Verfasser dieses Werkes, ein frommer, für die strenge Ordenszucht begeisterter Ordensmann, hatte einen Bruder, der als Pfarrer in der Sünde lebte, nun aber sich bekehren wollte. Für diesen Geistlichen und seinesgleichen ist das Buch geschrieben worden. Im elften Kapitel schreibt der Verfasser von dem Seeleneifer, den die Geistlichen haben sollen. Um seiner Ermahnung größeres Gewicht zu verleihen, führt er folgendes Beispiel an:

Reperi in scripturis exemplum: quod erat quidam civis, cui arrisit maxima fortuna in temporalibus, qui etiam consuevit pluries invitare religiosos viros timentes Deum, quamvis ipse per se Deum non haberet prae oculis, quia nunquam fuit confessus multo tempore; qui cepit maxime infirmari, misitque pro certis viris religiosis, qui hortabantur eum ad confitendum, sed nihil profecerunt. Unus tamen eorum maximus amator animarum — o mi frater, utinam tu talis esses et omnes curati! — dixit ad eum: Acquiesce consiliis meis, et da omnia peccata tua mihi pro omnibus bonis operibus meis. Et hic iuramento et fide data coram potioribus civitatis ad huiusmodi cambium firmiter se astrinxit. Et ille infirmus considerans salutiferum cambium consensit. Cui ille religiosus et maximus amator animarum: Nunc scire volo quid et quantum peccaveris, ut sciam illa peccata poenitere in hac vita, quod mihi necessarium erit. Ille vidit se mirabiliter circumventum, timens, si non teneret cam-

Digitized by Google

bium, quod sibi male in articulo mortis succederet, discedentibus omnibus, ipse religioso viro mox cuncta sua crimina publicavit, *sumptis ecclesiasticis sacramentis*, eadem nocte feliciter expiravit. Cuius animam frater ille vidit ab angelis ad coelos elevari. Exinde iste amator animarum cepit corpus suum affligere quotidie vigiliis et orationibus et ieiuniis pro delictis suis assumptis. Et dum continuasset per annum, audivit vocem dicentem sibi: Quia tu pro salute proximi fideliter laborasti, poenitentiam, quam indesinenter per quadraginta annos peragere debuisses, hanc huius anni spacio divina misericordia relaxavit.'[1])

Mit seiner Erzählung wollte demnach der Verfasser seinen Bruder und andere Priester zum Eifer für das Heil der Seelen aufmuntern. Das Beispiel jenes Ordensmannes, der, gestützt auf den Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen, sich erbot, die Bußstrafen, denen der sterbende Sünder verfallen war, zu übernehmen, sollte die lauen Geistlichen zu größerem Seeleneifer anspornen. Dabei lag dem Verfasser nichts ferner, als die Meinung zu erwecken, man brauche bloß äußerlich, ohne Reue und guten Vorsatz, zu beichten, um Verzeihung der Sünden zu erlangen. Er sagt keineswegs, daß der Kranke ‚wider Willen' gebeichtet habe; vielmehr bemerkt er, der Sterbende habe seine Sünden freiwillig bekannt und die heiligen Sakramente empfangen. Auf die Reue, die bei der Beichte erfordert war, geht der Verfasser an dieser Stelle nicht näher ein, da dies hier für seinen besondern Zweck nicht vonnöten war. Wie er aber über die Notwendigkeit der Reue dachte, hat er mit aller nur möglichen Bestimmtheit ausgesprochen. Wiederholt erklärt er in seiner Schrift, daß ohne wahre Reue und festen Vorsatz alles Beichten umsonst sei. Dies tut er besonders im vierten Kapitel; er erklärt hier: *Absque vera contritione* nequaquam valet confessio . . . ad salutem (17a). Wer keine wahre Reue, keinen festen Vorsatz der Besserung hat, der wird keine Verzeihung der Sünden erlangen, möge er auch hundertmal, ja tausendmal beichten und absolviert werden: Ille existit in peccatis ac immundus apud Deum, qui non est vere contritus, *quamvis etiam sit centies confessus*. Nam S. Thomas dicit: Confessio, secundum quod est actus virtutis, non valet sine contritione et caritate, quae est actus et principium merendi. Et ideo talis fructus absolutionis non percipit neque meretur absque vera contritione, *etiamsi millesies absol-*

[1]) Lavacrum conscientie omnium sacerdotum. Auguste 1492 f. 40 b.

Digitized by Google

veretur (15 b). Ohne die Reue könne der Sünder keine Verzeihung erlangen, etiam si papae fuisset confessus (28 a). Die in Sünden lebenden Priester, die sich ohne ernstlichen Vorsatz der Besserung gegenseitig absolvieren, erinnert er daran, daß keiner von ihnen consequitur absolutionem, quia nullus intendit firmissime dimittere quod confitetur, imo quilibet talium sacerdotum duo nova peccata incurrit: Primum, quod ficte et false confitetur, non habens firmum propositum dimittendi quod peccavit; secundum, quod absolvit eum quem scit aut ad minus scire deberet coram Deo non absolutum, ex quo non intendit dimittere id quod confitetur. (13 b). Im Anschlusse an den hl. Bonaventura und den hl. Thomas von Aquin erklärt er auch, was unter wahrer Reue zu verstehen sei: Vera contritio est bona voluntas per gratiam excitata quae de peccato summe doleat, in spe gratiae strenue satisfaciat, nunquam amplius peccare proponat, et omnia quae ad peccatum trahere possunt, a se totaliter removeat (17 a). Unusquisque vere contritus tenetur velle pati magis quantamcunque poenam quam peccare amplius mortaliter. Wer die Sünden nicht lassen will, talis ipse sibi est testis quod eius contritio minime vera et sufficiens est ad salutem. Qui enim per confessionem ablutionis beneficium atque salutis fructum veraciter et indubie consequi voluerit atque percipere, studeat omni conatu totisque suis viribus laboret ut veraciter et non ficte summe doleat de peccatis (17 b). Der Verfasser läßt auch keinen Zweifel darüber bestehen, daß er eine Reue aus bloßer Furcht nicht für genügend halte; denn er erklärt, daß man auf dem Totenbett die erforderte Reue nur schwer erwerben könne, da man dann die Sünden bereue saepius *ex timore mortis* quam *ex amore Dei*. (17 a).

Die Schrift Lavacrum conscientiae beweist demnach gerade das Gegenteil von dem, was man darin hat finden wollen. Weit entfernt, einer Veräußerlichung des Beichtinstituts das Wort zu reden, betont der Verfasser aufs nachdrücklichste, daß ohne wahre Reue und innere Herzensbekehrung die Beichte nichts nütze. Bei der Erzählung der erwähnten Anekdote brauchte er die Notwendigkeit der Reue nicht eigens hervorzuheben, weil dies für seinen besonderen Zweck nicht erfordert war. Andere mittelalterliche Autoren, welche dieselbe Anekdote in einem andern Zusammenhange erzählen, unterlassen nicht hervorzuheben, daß der Kranke mit großer Reue gebeichtet habe. Es wird genügen, hierfür zwei Schriften anzuführen, eine lateinische und eine deutsche.

Digitized by Google

Der Nürnberger Dominikaner Johann Herolt (vgl. über ihn dieſe Zeitſchrift XXVI [1902] 417 ff.) bringt die Anekdote in ſeinem vielverbreiteten Promptuarium Exemplorum[1]). Es ſei hier bloß der Schluß der Erzählung mitgeteilt. Der Ordensmann ſagte zum Kranken:

Ego do vobis omnia mea bona opera quae unquam feci in ordine meo, quae sunt ieiunia, orationes et praedicationes, et omnia quae feci, haec habete omnia pro omnibus peccatis vestris. Modo ostendite mihi peccata vestra. Tunc ille incepit omnia dicere quae fecit. Et cum ille audisset, assignans omnia bona, voluit recedere; quem ille cum lacrimis tenens per plicam rogabat dicens: Domine dilecte, ... audite meam confessionem. Et tunc cepit *cum tantis lacrimis confiteri*, quod omnes stupebant *de tam subita mutatione, quod illud cor tam durum ita cito mollificatum fuit per istum ignem spiritus sancti.*

Ganz ähnlich wird die Anekdote in einem Leipziger ‚Beichtſpiegel' vom Jahre 1495 (Bl. A 4) erzählt und zwar zu dem Zwecke, den Nutzen der Beichte hervorzuheben. Es wird zunächſt erzählt, wie der Ordensmann dem Kranken ſeine guten Werke angeboten habe, um dafür die Buße für deſſen Sünden zu übernehmen. Der Sterbende nimmt freudig das Anerbieten an. Nun ſagt ihm der Ordensmann: ‚Nun ſollt ihr mich berichten, wie viele ihrer (der Sünden) ſind und wie groß ſie ſind, danach mag ich Buße empfangen. Da begann der Kranke vom Kinde auf zu beichten mit großer Reue, das er ſelten kein Wort ſprach, er weinte bittere Tränen.' In der folgenden Nacht ſtarb der Kranke und erſchien dann ſofort dem Prior jenes Ordensmannes, um ihm mitzuteilen, daß er, dank der aufopfernden Liebe des Bruders, gerettet ſei: ‚Der Bruder kam zu mir und gab mir alle ſeine guten Werke und nahm alle meine Sünden auf ſich. Davon ward ich bekehrt und beichtete meine Sünden mit großer Reue.'

Man ſieht, von einer bloß äußerlichen Beichte iſt hier keine Rede; es wird vielmehr die wunderbare Herzensbekehrung ſowie die große Reue des Sünders hervorgehoben.

München. N. Paulus.

[1]) Sermones de tempore et de sanctis cum promptuario exemplorum. Nurembergae 1480. Die Anekdote findet ſich im Promptuarium unter Littera C, Exemplum 28.

Digitized by Google

Die Religion der Kuttäer auf dem Boden des ehemaligen Reiches Israel. Es ist eine alte Schwäche Israels, die sich durch sein ganzes Leben von seiner Geburt im Lande Ägypten bis zu seinem Untergange durch die assyrisch-babylonische Deportation hindurchzieht, daß es sich von Hinneigung zum sinnlichen Götzendienste seiner heidnischen Umgebung, speziell der Kana'anäer, nicht frei machen konnte. Ausrottung der kana'anäischen Anwohner, die durch ihre Sündengräuel längst dieses Strafgericht verdient hatten, dahin lautete Gottes Auftrag, aber noch zu Salomons Zeiten finden sich kana'anäische Enklaven durch das ganze Land. Erst dieser rückt ihnen schärfer zu Leibe, indem er sie zu schweren Frohndiensten bei seinen Bauten verurteilte. Aber mannigfache Verbindungen mit heidnischen Völkern und Mächten haben nichtsdestoweniger diesen moralischen Schaden nicht beseitigt, ja Salomon selbst, der auf der einen Seite gegen die Kana'anäer vorging, hat auf der anderen Seite kana'anäisches Wesen, kana'anäischen Geist genährt. Es ist seine Weiberliebe, die ihn aus Edom, Moab und Ammon, ja aus Phönizien Weiber in seinen Harem bringen ließ, die dem Kana'anäer, oder wie er konkreter zu nennen ist, dem Baals- und Asthart-Kulte wieder das Tor öffnete. In den späteren Regierungsjahren dieses Königs, der den herrlichen Tempel auf Moriah hatte aufführen lassen, erhoben sich angesichts des letzteren Götzenaltäre auf dem südlichen Ausläufer des Ölberges. Und diese Altäre (bamoth) mit ihren maçeben und aŝeren konnten zufolge ähnlicher, politischer Beziehungen, zu denen in späterer Zeit (Achaz) noch Aŝŝurdienerei kam, trotz mancher Reformationen und Gegenkämpfe in vorexilischer Zeit nie ganz ausgerottet werden, im Gegenteile, auf dem Boden des geteilten, nördlichen Reiches, das auf den Abfall vom jahvistischen Tempelzentrum in Jerusalem gegründet war, fanden sie, den einzigen König Jehu ausgenommen, jederzeit liebevolle Pflege. Quo Israel peccavit, eo punitus est. Auf Menschenmacht und Menschenreligion hatte es seine Hoffnung und Zuversicht gesetzt, durch Menschenmacht und Menschenreligion sollte es gezüchtigt werden, das Nordreich Israel voran, weil es auch in der Schuld voranging, und Juda sollte schließlich folgen. 722/1 wurde Samaria nach dreijähriger Belagerung vom Assyrerkönig Sargon (Šarukin, Ptol. Ἀρχέανος) erobert und der vornehmere Teil der Bevölkerung des Reiches in götzendienerisches, assyrisches Gebiet zerstreut. ‚In meinem ersten Regierungsjahre', berichtet Sargon selbst in Illustrierung von 4 Kg 17,6 in einer Inschrift, ‚belagerte und eroberte ich Samaria .. 27.290 Einwohner schleppte ich fort, 50 Streitwägen

Digitized by Google

hob ich dort aus.'[1]) Vom oberen Chabor und von Gozan an im nördlichen Mesopotamien bis nach Medien hinein (Egbatana, Ragae?) erhielten sie Wohnsitze. Götzendienerische Leute von Babylon, Kutta, 'Avvah, Chamath und Sabara'im (die überlieferten Texte fälschlich Sepharvaim) wurde auf dem Boden Israes angesiedelt, um die verdünnte Bevölkerung zu verstärken und das nationale Band der zurückgebliebenen Bevölkerung auf allen Seiten zu lockern. Später kamen zu diesen Ansiedlern, wie uns die assyrischen Monumente belehren, noch Leute von Sukkia, Bâla, Abitikna, Pappa, Lallukna, anscheinend Naïri- (Urartu-) Bewohner von der medischen Grenze her, also aus dem Nordosten von Assyrien, (c. 720)[2]) und c. 715 arabische Stämme[3]). Es kann hier nicht Aufgabe sein, die Deportation all der genannten Völker historisch zu begründen[4]). Einen Fingerzeig für das Verständnis gibt die Fortsetzung des oben zitierten Berichtes Sargon: ‚Leute aus allen Ländern, meine Gefangenen, siedelte ich dort (in Israel) an'[5]). Deportation, zunächst einmal im Sinne von Koloniengründung, war eine alte politische Maßregel Assyriens — schon von Tiglath-Pileser I. (c. 1100) und Assurnaçirbal III. (885—860)[6]) angewendet — die namentlich seit Tiglath-Pileser III. (745—727) immer wieder zur Anwendung kam, um widerspenstige Völker zu bezwingen. So hatte das den Götzendienern freundliche Samaria ständig seine Götzendiener, die sich mit der vorhandenen Bevölkerung vermischten und offenbar wegen des Vorwaltens dieses Elementes Kuttäer (Χουθαῖοι) genannt wurden[7]). Zufolge seiner Zusammensetzung war dieses Volk bei allen wahren Jahve-Verehrern gehaßt und verachtet und sein Name wurde in späterer Zeit geradezu zum ärgsten Schimpfwort[8]). Die Religion dieses Mischvolkes soll uns hier beschäftigen. Sie war begreiflicherweise selbst wieder ein Mischprodukt, zusammengesetzt aus dem auch in Israel nie völlig erstorbenen Jahve-Dienst mit kana'anäischen Allüren (bamoth, aṣeren)

[1]) S. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch z. A. T.[2] 1903 S. 37.

[2]) Keilinschr. Biblioth. v. Schrader II. 61 (cf. 43).

[3]) Keilinschr. Bibl. II. 36 Kl.-Dr.

[4]) Vgl. dazu sowie zum ganzen Gegenstande meine demnächst erscheinende ‚Nachdavidische Königsgeschichte Israels in ethnographischer und geographischer Beleuchtung'.

[5]) Text-Buch S. 37.

[6]) Keilsch. Bibl. I. 21. 23. 27. 67—71.

[7]) Jos. Ant. 9, 14, 3 (vgl. 13, 9, 1)

[8]) S. Is. 8, 48.

Digitized by Google

und den Kulten der verschiedenen Stadtgötter, die den einzelnen Ansiedelungsschichten eigen waren. Gerade nach dieser letzteren Seite hin war die Religion der Kuttäer bisher ein großes Rätsel, indem man mit den meisten Stadtgöttern nichts anzufangen wußte. Ich glaube, nach manchem Nachdenken auf ihre Agnoszierung gekommen zu sein — vielleicht einen ausgenommen — und will nun die bisher rätselhaften Gestalten der Reihe nach vorführen.

Von den **Babyloniern** heißt es, ‚sie machten (עשׂ) Sukkoth-Benoth'. Bei dem Worte ‚machen' ist nach dem Kontexte zunächst an das Verfertigen von Götterbildern resp. ihrer Symbole, aber auch an ihre Verehrung zu denken. Mit Sukkoth-Benoth beginnt das erste Rätsel. E. Schrader faßt Benoth als Abkürzung aus Zarpanit, der oft (schon bei Chammurabi) genannten Gemahlin des Stadtgottes Marduk von Babel. Sukkoth ist nach ihm ein sonst nicht belegtes Epitheton (šak-kut ‚Haupt der Bestimmung') des Gottes Adar, das ihn als Schicksalsvater charakterisieren soll[1]). H. Winckler betrachtet ähnlich Sukkoth-Benoth = Sakkut-Banât[2]), wobei Sakkut auf Grund von Am 5,26 als nomen proprium einer Gottheit gefaßt wird, dem Banât als eben solcher Name etwa nach Art der Kamoš-Aštoret an die Seite gesetzt ist. Winckler ist mit der wesentlichen Ausdeutung der Namen ohne Zweifel auf der richtigen Fährte, wenn auch seine Ableitung wenig Vertrauen erweckend ist, zumal er noch astrologisch-kabbalistische Kunststückchen zu Hilfe nehmen will. Schraders Deutung Sukkoth-Adar befriedigt nicht, weil Adar im babylonischen Pantheon überhaupt nicht so stark hervortritt, daß man ihn in unserem Bibelkontext als charakteristischen (oder Haupt-) Gott erwarten könnte. Mit dem zweiten Teile seiner Erklärung Benoth-Zirbanit hat Schrader ohne Zweifel das Richtige getroffen. Denn so weit genauere Kenntnis reicht (schon Chammurabi), sind als Gottheiten Babels Marduk und seine Gemahlin Zirbanit verehrt. Man kann daher gar nicht zweifeln, daß die beiden auch hier genannt sind. Eine Bestätigung können wir dafür noch dem folgenden Schriftkontexte entnehmen, wo bei den Götterpaaren Nibchaz: Thartaq, Adarmelek: Anamelek der zweite Name sichtlich die Paredros-Gottheit des ersten bezeichnet. Der Vergleich unserer biblischen Bezeichnung mit dem Namen des Mesa-Steines Kamoš-Ašthart ist daher zutreffend. Nur daß der Sakkut bei Amos in Babel verehrte Gottheit war, steht nicht fest; die Ent-

[1]) Keilinschriften u. altes Testam.[3] 282, 442.

[2]) Mittheilg. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1901, 318.

Digitized by Google

wickelung Winckler's, die aus einem appositionellen Appellativ, Šamaš di-kut gal-daiân rabu ‚der große Richter' über Marduk, den Winckler auch ‚mit völliger Sicherheit' an unserer Bibelstelle genannt findet, zu Nebo führt, und seine aus einem anscheinend historischen, arabischen Texte bewiesene, androgyne Banât (Thammûz) sind sehr zweifelhafte Dinge[1]). Es kann daher nichts Auffallendes haben, wenn ich eine andere Erklärung wage. Die Bezeichnung Sakkut-Benoth (vulg. Sochoth-Benoth) kann vielleicht auf dem Wege der jüdischen Volksetymologie entstanden sein. Was die Volksetymologie für seltsame Namengebilde produzieren kann, braucht wohl nicht illustriert zu werden. Sie darf für unsere Namenserklärung umsomehr herangezogen werden, da es bereits anerkannte Tatsache ist, daß man heidnische Götternamen absichtlich umgenannt hat. Die bekanntesten Beispiele dafür liefern die gangbaren Namen Moloch (statt Malk, Milk), und Ašthoret (statt Ašthart). Auf diesem Erklärungswege hat die Entstehung von Benoth (Banath) aus Zarbanit, von der wir schon gesagt haben, daß sie in unserem Texte gemeint sein müsse, gar keine Schwierigkeit: es ist nur eine beim Volke beliebte Namensverkürzung. Der erste Teil des Namens Sukkoth ist vielleicht auf gleiche Weise aus dem Namen Zakmuku entstanden, dem möglicherweise in den Handschriften ein aquivalentes Akitu als Glosse am Rande beigegeben war. Zakmuku ist der Name des Sonnenwendfestes, das in den babylonischen Sonnenstädten (Sirpurla, Sippar, Kutta) — auch Marduk ist Sonnengott — alljährlich mit Prozession gefeiert wurde. In der Zeit nach der Erhebung Babels haben die babylonischen Priester dieses Fest für Marduk als Götterkönig allein in Anspruch genommen, wobei die anderen Götter sich in untergeordneter Weise zu beteiligen hatten. Das Fest war populär[2]) und so dürfte sein Name zur Bezeichnung der Marduk-Verehrung (עזר) keine Bedenken haben. Auch für die nur metonymische Bezeichnung des Gemahles der Benoth-Zarbanit dürfte wohl leicht manche Parallele in der Volksbezeichnungsweise zu finden sein. Aber immerhin ist diese Erklärung nur eine problematische, während ich die folgenden, noch zweifelhaften Namen mit Sicherheit gefunden zu haben glaube.

Der Kult der Kuttäer (Stadt assyr. Kutu jetzt Till Ibrahim nordöstl. v. Babel) hat keine Schwierigkeit. Ihr Gott Nergal und sein Heiligtum in Kutta sind bekannt und der biblische Bericht entspricht

[1]) Winckler, Mittheilg. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1901, 316—318.

[2]) S. F. Jeremias bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. I, 184.

Digitized by Google

vollkommen der sonst bekannten Geschichte. Nergal war der Gott der glühenden und versengenden Südsonne, darum auch der Gott des Krieges, der Pest und der Unterwelt[1]).

Die aus dem altberühmten, schönen Chamath am Orontes (ägypt. und assyr. Chamati, Amatu, im hellenistischen Zeitalter Ἐπιφάνεια, jetzt Chamâ) Deportierten verehrten Ašima. Was für eine Gottheit das sei, darüber hat man sich viel den Kopf zerbrochen. Sayce rät auf eine chettitische Göttin Simi, Tochter des Hadad[2]). An eine semitische Göttin denkt Jensen[3]). Die von Winckler-Zimmern besorgte Neuauflage von Keilinschriften und Altes Testament 1902 f. verzichtet angesichts der bisherigen vergeblichen Versuche überhaupt auf eine Erklärung (S. 484). Nach dem Talmud soll Ašima ‚kahler Bock' bedeuten[4]), offenbar nur eine echt talmudistische Verlegenheitserklärung. Das so viel untersuchte Wort ist nichts anderes, als die altkana'anäische Gottheit Ešmun, die wir in einer Menge semitischer (kana'anäischer) Inschriften[5]) lesen und die sich auch in dem bekannten, çidonischen Königsnamen Ešmun-azar, ‚Ešmun ist Hilfe' findet. Zur Namensform ist philologisch zu bemerken, daß in semitischen Namen öfters chireq und vav wechseln und daß bezüglich der verschiedenen Endsilbe -mun (in): -ma derselbe Fall vorliegt, wie in dem inschriftlich als Magan bezeugten Namen Mago[6]). Ešmun war Gott des Todes und der Wiedererweckung (= Thammuz, also wohl ein alter Sonnengott). Bei den griechischen Schriftstellern wird er dem Heilgotte Ἀσκλήπιος gleichgesetzt[7]). Seine Verehrung in Chamath kann keine Schwierigkeit haben, da uns diese Stadt als kana'anäische Gründung bezeugt ist (Gen. 10, 18)[8]). Die kana'anäische Kultur hat hier zwar manche Wandlung und Mischung erfahren, die aber den altüberlieferten Götterkult schwerlich stark berührte.

Die 'Avviter (vulg. Hevaei) verehrten ‚Nebchaz' (vulg. Nebahaz) und ‚Thartaq'. Diese Namen sind bisher im ganzen Götterkatalog die

---

[1]) Chantepie S. 185.

[2]) Transactions of the Soc. of Bibl. Arch. VII, 270 u. A. S. jetzt dazu auch Roncevalle: Orient. Lit. Z. 1903, 478.

[3]) Hittiter S. 164. 174.

[4]) S. S. Krauß, Leben Jesu n. jüd. Quellen S. 13.

[5]) Corp. Inschr. Semit. 52. 50. 8. 47. 57. 59. 245. Hoffmann, Götting. Abhandlg. XXXVI, S. 31.

[6]) Corp. Inscr. Sem., karthag. Inschriften.

[7]) Chantepie I 232. 236; Pietschmann, Phoeniz. S. 187.

[8]) Vgl. dazu mein schon angezeigtes Buch.

Digitized by Google

unverständlichsten gewesen. Auch die neueste hieher gehörige Arbeit Keilinschr. u. A. T.[3] verzichtet auf eine Erklärung (S. 484). Wenn wir uns zunächst einmal über die Heimat der 'Avviter klar werden, so wird heute ziemlich allgemein 'Avvah mit dem Ptol. 5 15, 15 genannten, zwischen Antiocheia und Bervia gelegenen, Imma (jetzt Dorf Imm an einem schmalen Bache mit alten Ruinen)[1] identifiziert. Diese Identifikation hat nichts Bedeutsames — denn ein Wechsel von m und v hat nach den Gesetzen der Phonetik keine Schwierigkeit — gegen sich, aber sehr viel für sich. Schon der Bibelkontext spricht, wie das Ensemble dieser Ausführungen zeigen wird, dafür. Sie war sodann, wie wir aus der Reton-Liste Thutmose III. (c. 1500. Aumaia) und aus den el-Amarna-Briefen (55. 56. 57. Ammia, Ambi, Ammi, Knudtzon) ersehen können[2], eine alte, historische Stadt. In der jüngeren Zeit mag sie zu dem aramäischen Reiche Ja'di (Ja'udi) oder Arpad gehört haben. Damit haben wir für die Identifikation unserer zwei Göttergestalten schon sehr viel gewonnen: es handelt sich um syrische Gottheiten. Der Name der ersten, der im Masoratext und in der Vulgata als Nebchaz überliefert wird, heißt bei den LXX Ἐβλα(ι)ζέρ. Der Vergleich der beiden Namen zeigt, daß wir es im masorethisch überlieferten Nebchaz mit einer starken Verderbnis zu tun haben: vom zweiten Bestandteile des Namens -azer, -azar ist nichts als die Silbe -az übrig geblieben, der erste Bestandteil aber ist bis zur Unkenntlichkeit verdorben. Das Ursprüngliche können wir aus der LXX-Überlieferung Ἐβλα noch herausfinden. Vergleichung vieler semitischer (kana'anäischer) Gottes- und theophorer Eigennamen ließ mich keinen Moment mehr zweifeln, daß der ursprüngliche Name Ba'al-azer gelautet hat. Letzterer ist uns als Personenname Corp. Inscr. Sem. 1233 (Karth.) überliefert und ist die ganz gleiche Bildung, wie Esmun-azar, Hadad-azar (Hadadezer, ass. Daddidri). Er heißt seiner Zusammensetzung nach ‚Ba'al ist Hilfe' und läßt sich mit den andern Zusammensetzungen Oz-melek, Oz-ba'al[3] (vgl. Nibch-az), resp. Azrat-ba'al[4] vergleichen. Gegen unsere Erklärung kann sich höchstens der Zweifel erheben, ob denn Ba'al-azar ein Gottesname sei; die überlieferten ähnlichen Bildungen sind alle Menschennamen. Eine direkte Antwort können wir darauf nicht geben. Das

[1]) Ritter, Erdkunde XVII 2 1593. 1646
[2]) Tomkins, Academy 1891/2 267.
[3]) C. J. S. 189. 219. 429.
[4]) C. J. S. 88.

Digitized by Google

hat aber nicht viel zu sagen, da wir für die Kenntnis der kana'anäischen Religion größtenteils auf theophore Eigennamen und Vergleichung mit der verwandten semitischen Götterwelt angewiesen sind. Direkte Quellen haben wir nicht. Es mag sich in Ba'alazar immerhin um eine lokal beschränkte Bezeichnungsweise handeln, aber daß es wirklich ein Götter-name ist, dafür darf man sich auf Zusammensetzungen des Gottesnamens, wie Ba'al-Marpe (Ba'al sanator)[1]), Śem-Ba'al, Pen-Ba'al[2]) berufen. Wollte sich jemand mit dieser Erklärung nicht zufrieden geben, so könnte er den Namen etwa als Doppelnamen Ba'al Adar[3]) vgl. Askar Adar C. I. S. 118) fassen. Aber jedenfalls das eine darf nach der ganzen Ex-position als feststehend betrachtet werden, daß es sich bei unseren schönen Namen ‚Nebchaz' um den kana'anäischen Ba'alskult handelt. Daß die kana'anäische Kultur bis nach Nordsyrien gereicht hat, steht zum wenigsten aus den neu aufgefundenen Sengîrli-Inschriften (Panammu der Ältere)[4]) fest. An der großen Namenkorruption, die ich angenommen habe, wird nur derjenige Anstoß nehmen, der noch an das leider schon allzu langlebige Märchen von der großen, auch kritischen Integrität des Masoratextes glaubt. Er möge einige größere Partien von 2. 3 Kg nach textkritischen Grundsätzen lesen und ich glaube, er ist auch davon geheilt. Zum Vorton-E im Griechischen Eblaezer sei das inschriftliche Bodmelek und seine griechische Transkription Ἀβδιμίλκων verglichen[5]). Größer als die Monstruosität von Nebchaz ist wohl die von ‚Thartaq'. Es wollte mir auch lange nicht gelingen, etwas Vernünftiges in diesem Namen zu finden. Doch die Beachtung der mir längst feststehenden Namenskorruption in der alttestamentlichen heiligen Schrift und die Vergleichung des syrischen Götterkataloges gaben das Richtige an die Hand. Thartaq ist offenbar durch Verdrehung aus Thargat ent-standen und so der Name der ‚berühmten' syrischen Göttin Atargatis ursprünglich gemeint gewesen. Zum Abfall des anlautenden griechischen A im Hebräischen ist der durch Ktesias überlieferte griechische Name Derketo derselben Gottheit zu vergleichen. Ihr Name wird in neuester

[1]) C. J. S. 41.

[2]) C. J. S. 180; Pietschm. Phoeniz. 185. 181. 210. Vgl. auch das unten zu Adarmelek Gesagte.

[3]) S. das Folgende.

[4]) S. Lidzbarsky, Handbuch der nordsemit. Epigraphik S. 440; Alter Orient. IV.

[5]) Eine vollständige Analogie ist damit freilich nicht gegeben. S. C. J. S. 89. 124.

Digitized by Google

Zeit mit großer Wahrscheinlichkeit als Zusammensetzung aus Ašthar(t)-Ate ‚die Ašthartḥ des Ate betrachtet'[1]). Diese Erklärung hat an der Ethnographie Nordsyriens die kräftigste Stütze. Hier traten kana'anäische, chettitische und später aramäische Kultur in Berührung. Diese Geschichte spiegelt sich in der Bildung unseres Götternamens wieder. In Ašthart haben wir die bekannte, kana'anäische Göttin, die Paredros-Gottheit des in Nebchaz bereits konstatierten Ba'al. Ate ist eine in Kleinasien verehrte Gottheit (lydisch Ates), die ihrem Charakter nach dem semitischen Thammûz (Adonis) entsprach und deren Verbindung mit der im Thammûz-Kulte verehrten Ašthartḥ darum nicht die geringste Schwierigkeit hat. Diese Verbindung wird das Werk der mit ihrer nationalverwandtschaftlichen Beziehung nach Kleinasien verweisenden Chettiter sein. Dazu stimmt, daß sie auf dem alten Chettiter-Boden zu Bambyke (Hierapolis, Mabug) ihr berühmtestes Heiligtum hatte. Sie galt in späterer Zeit als syrische Göttin κατ' ἐξοχήν (Dea Syra bei Luzian s. Baud.) und zu ihrem Heiligtum wallfahrtete man von weit und breit. Beachte, daß unsere 'Avviter in der Nähe von Bambyke zu Hause sind. Doch war ihr Kult nicht auf Nordsyrien beschränkt. Es wird uns überliefert, daß sie auch zu Aškalon ein Heiligtum hatte. Das ist nichts Merkwürdiges; denn ihr Kult war der schlüpfrige, alte Ašthartḥ-Kult. In ihrem Heiligtume in Bambyke diente eine Menge Entmannter in Weiberkleidung, die der Göttin zu Ehren musikalische Tänze aufführten, wobei sie sich im ekstatischen Zustande blutig verwundeten (vgl. Ba'alstänze, Hosseinfeier). Sie wurde auch als Meeresgöttin verehrt, was sich aus dem Charakter der Ašthart als Prinzip der Lebenskraft und Fruchtbarkeit leicht versteht[2]).

Endlich wird als neu importierter Kult in Israel noch genannt der von Adarmelech und Anamelech, der den Sabariten eigen war. Für das Verständnis dieser Götzen war lange der Weg verschlossen, da man bei den Leuten von Sabaraim an die Bewohner des babylonischen Sippara (h. Ruinen Abu Habba nördlich von Babel) dachte, das als Doppelstadt Sippar ša Šamaš, Sippar ša Anunit mit dem hebräischen Dual (ist in Wahrheit ein Lokativ) gemeint sei. Nun kannte man

[1]) S. Pietschm. Phoen. 148 f. In Kypros ist auch eine Inschrift lautend auf Gad'Ate gefunden worden (Pietschm. 148 A). Ebenso Hommel.

[2]) S. dazu Baudissin, Realencycl. f. p. W. K. I, 187; Chantepie I 225 f. Vgl. auch Jensen, Hititer 172 f.; Riehm. Hdb. I 148 (Atargation); Guthe, Bibelwörterbuch 53.

Digitized by Google

man wohl den babylonischen Gottesnamen Adar und den Personennamen Adarmalik[1]), aber für einen Gott Adarmalik wollte es zufolge seines ganz unbabylonischen Namens nicht gelingen, Bürgerrecht im babylonischen Götterhimmel zu erwerben. Die Lösung der Schwierigkeit bahnte die babylonische Chronik an, die zum Jahre 727 den Fall der Stadt Sabara'in meldet[2]). Letztere wurde auf Grund von Ez. 47,16 als syrische Stadt (סבריים LXX Σαμαρείμ vulg. Sabarim) zwischen Chamath und Damaskus — vgl. heute Gebel Šaumerîje östlich von Hôms — identifiziert[3]) und fügt sich als solche ganz vorzüglich in unseren Bibelkontext. Damit war auch Licht für das Dunkel unserer religiösgeschichtlichen Überlieferung der Bibel gewonnen. Schon Baudissin wies darauf hin, daß die Namen Adramelech, Anamelech kana'anäisches Gepräge haben. Und so ist es tatsächlich. Sie haben ganz dieselbe Bildung wie die inschriftlichen Malakba'al, Ba'almalek, Ozmelek[4]), ja ein König von Gebal trägt direkt unseren biblischen Götternamen Adarmelek[5]). Die Verehrung Adars unter den Kana'anäern steht uns aus theophoren Namen, wie Ba'al Adar, Askun (=Sakun) Adar, Jakun Adar u. a. fest[6]). Sein Wesen läßt sich vielleicht aus den Keilschriften illustrieren, wo er bezeichnet wird ‚als der Mächtige, der die Bösen und die Feinde verdrängt, der die Wünsche des Herzens erfüllt', ‚als der Mächtige unter den Igigi und Anunaki' (Geistern)[7]), wonach er wohl als Kriegsgott zu denken ist. Dazu stimmt die biblische Bezeichnung als Malk, die ihn als Prinzip der feindlichen Naturkräfte und der Unterwelt charakterisiert. Als solchem werden ihm Menschen-, speziell Kinderopfer gebracht. 'Anamelek ist offenbar seine gleichgeartete Paredros und ihr Wesen läßt sich aus der bilinguen Inschrift von Lapithos auf Kypern beleuchten, wo es heißt: לעזת עז חים (‚der A., der Hilfe der

[1]) S. Eponymenliste ad an. 802 KB I 209.

[2]) Keilsch. Bibl. II 277.

[3]) Halévy, Zeitsch. f. Assyriol. II, 397; diese Zeitschr. XII (88) 586; Scheil Rev. bibl. 1895, 202—206. Vgl. Winckler, Forsch. II 65; Jeremias, Tyrus S. 31; Krall, Grundr. 145.

[4]) C. J. S. 123. 189. 219. 1537.

[5]) C. J. S. 216; Baudissin, Realencycl. f. pr. W. K. I 187. Dieser Adarmelek, der uns als Götter- und als Eigenname überliefert wird, kann uns als Bestätigung unseres obigen Götternamens Ba'alazar dienen.

[6]) S. Baudissin l. c. C. J. S. 118.

[7]) Keilsch. Bibl. I, 174.

Digitized by Google

Lebendigen', dem Griechischen entspricht: Ἀθηνᾶ Σωτείρα Νίκη[1]). Sie war wohl ursprünglich in der Semitenwelt nur die weibliche Ergänzung zu dem bekannten, babylonischen Himmelsgott Anu, woraus sich leicht ihr Malk-Charakter versteht. Ihr Kult unter den Kana'anäern steht außer der zitierten kyprischen Inschrift noch durch palästinensische Ortsnamen, wie Beth-'Anath (vgl. Beth-El), 'Anathôth fest.

Heiligenkreuz. Dr. Erasmus Nagl O. Cist.

Auf die Frage, wann und wie oft einem Schwerkranken **die hl. Kommunion als Viatikum** gespendet werden soll, geben die Liturgiker keine einheitliche Antwort. Läßt sich denn in dieser Frage keine Sicherheit gewinnen? Nach meiner Ansicht bietet eine Rubrik des römischen Rituale eine ganz klare und sichere Norm.

Zunächst möchte ich aber betonen, daß es sich hier um einen Punkt von sehr untergeordneter Bedeutung handelt, um eine reine Formelfrage: wann und wie oft nämlich beim Darreichen der heiligen Partikel die Formel *Accipe frater (soror) viaticum corporis D. N. J. Ch., qui te custodiat ab hoste maligno et perducat in vitam aeternam. Amen.* gebraucht werden soll anstatt der gewöhnlichen *Corpus D. N. J. Ch. custodiat animam tuam in vitam aeternam. Amen.* Beide Formeln sprechen denselben Gedanken aus, die erste mehr, die zweite weniger ausführlich. Beide Formeln finden wir daher im Mittelalter auch bei der Kommunion Gesunder. Indes gegenwärtig soll die längere Formel nur dann verwendet werden, wenn die hl. Kommunion einem Schwerkranken als Viatikum ‚per modum viatici' oder ‚pro viatico' gereicht wird; außerdem soll das hl. Sakrament auch ihm mit der gewöhnlichen kurzen Formel gespendet werden[2]).

Die vorliegende Frage entscheidet nun das Rituale durch die meines Erachtens vollständig klare Anweisung: ‚Pro viatico autem (parochus sacram communionem) ministrabit, *cum probabile est, quod eam amplius sumere non poterit*'[3]). Sobald also der Priester mit Grund fürchten muß, die Kommunion, die er eben spendet, könnte für den Kranken die letzte sein, soll er sie mit der Formel *Accipe etc.* reichen. Und wenn der Kranke länger am Leben bleibt

[1]) C. J. S. 95.

[2]) *Rituale rom.* IV. c. 4 n. 16. 17.

[3]) L. c. n. 3.

Digitized by Google

und noch einmal oder wiederholt die hl. Kommunion zu empfangen wünscht, so wird der Priester dieselbe so oft als Viatikum reichen, als die Wahrscheinlichkeit besteht, daß der Kranke den nächsten Termin der hl. Kommunion nicht mehr erleben werde. Mit dieser Regel stimmt der Begriff vollständig überein, den gegenwärtig das christliche Volk und, man kann wohl sagen, die Kirche mit dem Ausdruck Viatikum verbindet: es ist die letzte Kommunion, die den Kranken als Wegzehrung bei dem Übergang in die Ewigkeit stärken soll. Man wird also das hl. Sakrament dem Kranken dann als Wegzehrung reichen, wenn es voraussichtlich das letztemal geschieht, d. h. ‚cum probabile est, quod eam amplius sumere non poterit.'

Bei der praktischen Anwendung dieser Regel muß der Priester nicht bloß die Art und das Stadium der Krankheit berücksichtigen, sondern auch beachten, ob der Schwerkranke die hl. Kommunion nur einmal oder aber öfter empfangen will. Wenn daher der Kranke an einem Übel leidet, das einen mehrtägigen oder noch längeren Verlauf nimmt und wenn derselbe täglich oder öfter in der Woche kommuniziert, wie es in Ordenshäusern oder bei geistlichen Personen vorzukommen pflegt, so wird man mit der Formel *Accipe* so lange warten, bis die Krankheit in ein Stadium getreten ist, das den Eintritt des Todes vor dem Zeitpunkt der nächsten Kommunion befürchten läßt; und von da ab wird man die Kommunion jedesmal als Viatikum spenden. Wenn aber der Kranke die hl. Kommunion nicht öfter empfangen will, wird der Priester sie sogleich als Viatikum spenden, da in diesem Fall die begründete Furcht besteht, diese erste Kommunion könnte auch die letzte sein.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

Zu den deutschen didaktischen Schriften des 12. Jahrh. gehört die gereimte Tugendlehre des Kaplans **Wernher von Elmendorf**[1]). Er hat das Gedicht auf Veranlassung des Propstes Dietrich von Heiligen-

[1]) Der größte Teil des Gedichts, vielleicht das ganze, steht in einer Klosterneuburger Handschrift des 14. Jahrhunderts, abgedruckt in der Zeitschrift für deutsches Altertum 4 (1844) 284—317. Zwei Bruchstücke aus einer Handschrift des 13. Jahrhunderts stehen bei Haupt-Hoffmann, Altdeutsche Blätter 2, 207—210. Wo man Elmendorf zu suchen hat, ist fraglich. Vgl. E. Schröder in dem Anzeiger für deutsches Altertum 17 (1891) 78 f.

Digitized by Google

ſtadt geſchrieben, der für das Jahr 1171 urkundlich feſtgeſtellt iſt[1]). Wenn uns, davon geht Wernher aus, nach Salomo die Ameiſe als Vorbild der Tugend dienen ſoll, ſo müſſen wir auch von den Heiden lernen. Deren Ausſprüche hat Wernher deshalb vorgelegt, damit jene Chriſten ſich ſchämen, welche ihrem Namen Unehre machen. Wer zum Beſten des andern etwas mit der Feder beitragen kann, der ſoll es tun. Mit offenbarer Anſpielung an das Evangelium ſagt Wernher, daß mancher das Licht unter den Scheffel rücke, ſo daß es nicht leuchten könne; ein anderer vergräbt den Schatz in die Erde und wird dadurch nicht reicher. ‚Unſere heiligen Vorfahren' haben ſo viel geſchrieben, daß wir ‚die Seele wohl bewahren mögen'. Der Seele aber kann es nur nützen, wenn der Menſch ſich auch jener Tugenden befleißigt, die bei den Heiden rein natürliche Ehrenhaftigkeit geweſen ſind. Die Hauptſache bleibt allerdings ſtets, daß der Menſch in Gottes Gnade wandle[2]). Da er aber beſtändig Fühlung hat mit ſeinem Nächſten, ſo muß auch dieſes Verhältnis geregelt ſein. Und nun folgt ein Unterricht über jene Tugenden, welche namentlich für das geſellſchaftliche Leben von nöten ſind. Wernher beſchränkt ſich nicht ganz auf dieſe; er ſpricht auch vom Gebet und vom Vertrauen auf die göttliche Vorſehung (V. 558 ff.). In erſter Linie richtet er ſeine Mahnungen an höfiſche Kreiſe, überhaupt an Leute, welche eine hervorragende Stelle einnehmen. Doch gedenkt er auch der Armen und predigt ihnen Genügſamkeit; ſie allein mache wahrhaft reich (V. 1065 ff.). Die im Mittelalter hochgeprieſene Tugend der mâze (V. 807 ff.) oder maßhaltenden Selbſtbeherrſchung, eine Grundbedingung der ‚rechten Stetigkeit', d. h. eines feſten Charakters, und die ‚Milde' oder Freigebigkeit empfiehlt der Dichter auf das wärmſte. Freilich, bemerkt er, wäre das Mein und Dein nicht oder wäre alles ebenmäßig geteilt, dann hätten alle gleich viel. So aber muß der Reiche dem Armen geben — eine herrliche Tugend, die aus liebreichem Herzen kommt (V. 285 ff.). Als ein vernünftiger Menſch verurteilt Wernher die ‚dumme' d. h. die überſpannte, unſinnige Minne, welche er mit einigen Strichen trefflich zeichnet (V. 440 ff.).

Die Sprüche, welche Wernher in mehr oder weniger freier Bearbeitung nicht ungewandt vorträgt, ſind aus Cicero, Seneca, Juvenal,

[1]) Otto Dobenecker, Regesta diplomatica necnon epistolaria Thuringiae 2 (Jena 1900) n. 434.

[2]) Wernher von Elmendorf V. 32.

Digitized by Google

Horaz, Ovid, Lucan, Terenz, auch aus Boethius; zuletzt wird ‚Senofon' erwähnt.

Man hat behauptet, daß die Berufung des Dichters auf Salomos Gleichnis von der Ameise und der Seitenblick auf schlechte Christen, die sich an den Heiden ein Beispiel nehmen sollen, ‚Entschuldigungen' seien, welche ‚nur die notwendige formelle Anerkennung des offiziellen Christentums enthalten, mit welchem Wernher sich abfindet'. So der bekannte Literarhistoriker Wilhelm Scherer[1]). Nichts ist unrichtiger als diese aus der Luft gegriffene Verdächtigung des wackern Kaplans. Das Gedicht bietet nicht den geringsten Anlaß zu einer derartigen Auffassung, widerlegt dieselbe vielmehr auf das bündigste. ‚Der Hauptgesichtspunkt' Wernhers, so wird versichert, ‚bleibt immer die Ehre, die öffentliche Achtung' (Scherer a. a. O. 123). Wäre dem wirklich so, dann müßten Dichter und Dichtung als jedes praktischen Christentums bar gelten. Doch die Sache liegt anders. Unter der Ehre, welche Wernher immer und immer wieder betont, versteht er keineswegs lediglich, selbst nicht an erster Stelle die ‚öffentliche Achtung', trotz deren der Mensch sehr wohl ein richtiger Schurke sein kann. Er versteht darunter die Ehre nicht nur vor den Menschen, sondern ganz besonders vor Gott. Wernher will ‚Bekehrung' vom Unrecht zur Tugend (V. 558 ff.), also innere Bekehrung und keinen bloß äußeren Firnis. Er sagt einem ‚bösen Adeligen', daß Tugend größere Ehre habe als hohe Geburt (V. 914 ff.). Er unterscheidet zwischen wahrer Ehre und eitler Ehre, nach der die Toren gelüstet. Die eitle Ehre nennt er Ruhm. Er tadelt denjenigen, welcher es vorzieht, gelobt zu werden und schlecht zu sein, als alle Tugenden zu besitzen und ‚nimmer zu Preise zu kommen' (V. 1185 ff.). ‚So lebe unter den Leuten', sagt Wernher, ‚als ob Gott es ansehe' (597 f.). Der Mensch soll im Bewußtsein von Gottes Gegenwart wandeln. Wernher verabscheut jeden Schein. Man soll vor allem innerlich so sein, daß man in den Augen der Welt wahre Ehre verdiene. Verweigert die Welt ihr Lob, so genügt das gute Gewissen. Daraus folgt, daß die Ehre, welche Wernher meint, von bloßer ‚öffentlicher Achtung' sehr verschieden ist. Es ist jene Ehre, die jeder Christ anzustreben die Pflicht hat. Wernher steht auf dem Boden echten Christentums. Das ergibt sich aus dem Gedicht.

[1]) Geschichte der deutschen Dichtung im 11. und 12. Jahrhundert, in den Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte XII, Straßburg 1875, 124.

Digitized by Google

Dieselbe Tatsache steht auch durch ein äußeres Zeugnis fest. Der Verfasser hat nicht etwa, wie man einstens geglaubt hat, jene Klassiker, deren Texte er anführt, selbst eingesehen. Er deutet wiederholt an, daß ihm ein ‚Buch' aus der Bibliothek des Propstes Dietrich zur Verfügung gestanden ist, also eine lateinische Schrift; denn eine solche pflegte man schlechthin unter ‚Buch' zu verstehen. Es war dies, wie durch gründliche Forschung nachgewiesen ist, ein moralphilosophischer Abriß, der vielleicht Wilhelm von Conches zum Verfasser hat. Das Werk ist im Mittelalter ein sehr beliebtes Schulbuch gewesen[1]). So wenig nun der Umstand, daß eine solche Schrift in den damaligen Schulen fleißig gelesen wurde, die Überzeugung von dem bisher noch von aller Welt zugestandenen christlichen Charakter der mittelalterlichen Schule erschüttern kann, ebensowenig darf die Verdeutschung desselben Buches als ein Beweis für antikheidnische Gesinnung gelten. Haben doch auch Arnold von Sachsen und Abt Engelbert von Admont im 13. Jahrhundert ethische Vorschriften mit Berufung auf altheidnische Autoren gegeben, ohne Gefahr laufen zu müssen, selbst für halbe oder ganze Heiden gehalten zu werden. Sie bekundeten dadurch nichts weiter als ihr humanistisches Interesse, das während des Mittelalters auch zur Zeit der Scholastik nicht ausgestorben war.

Scherer hätte sich die Tugendlehre des braven Wernher von Elmendorf etwas besser ansehen sollen. Seine Charakteristik des Gedichtes würde anders ausgefallen sein. Vor allem hätte Scherer jene Bemerkung vom ‚offiziellen Christentum' unterdrückt, die in *seinem* Sinne freilich eine Schmeichelei, in Wahrheit aber ein Angriff auf die wohl verstandene Ehre des grundehrlichen Wernher ist.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

[1]) Der Titel heißt: Moralis philosophia de honesto et utili oder Moralium dogma philosophorum. Vgl. Anton Schönbach, Die Quelle Wernhers von Elmendorf, in der Zeitschrift für deutsches Altertum 34 (1890) 55—75. Derselbe im Anzeiger für deutsches Altertum 17 (1891) 344.

Digitized by Google

Der Dominikaner Hugo von Straßburg und das Compendium theologicae veritatis. Auch Kompendien können ihre Schicksale haben. Es gab eine Zeit, wo man über ihren Wert anders dachte als heute, wo die ‚Wissenschaft' etwas verächtlich auf Kompendiengelehrsamkeit herunterblickt. Im Mittelalter war das nicht so. Vielleicht, weil gute, praktische Kompendien, zunächst in der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, der Theologie nicht eben zahlreich vorhanden waren. Nicht jeder, der sich theologisches Wissen aneignen mußte, war in der Lage, sich in die weitläufigen Sentenzenkommentare oder die großen Summen hineinzuarbeiten, ganz abgesehen von der Schwierigkeit des Bücherbeschaffens. Schon große Scholastiker erkannten das Bedürfnis nach kurzen, präzis gefaßten Handbüchern für das theologische Studium; man denke an Bonaventuras Breviloquium. Sodann entstand noch in der Blütezeit der Scholastik ein Kompendium der Theologie, das Jahrhunderte hindurch seine Zugkraft nicht einbüßte und das man mit Recht das klassische Schulbuch des Mittelalters nannte[1]). Es ist das sogenannte *Compendium theologicae veritatis.*

I. In der ganzen mittelalterlichen Literatur gibt es nicht leicht eine Schrift, über deren Autorschaft bis in die allerneueste Zeit so verschiedenartige und unsichere Meinungen umgehen. Denifle, der vorzügliche Kenner der Scholastik und der schriftstellerischen Tätigkeit seines Ordens, nennt als Verfasser des Kompendiums ‚vielleicht' Hugo von Straßburg[2]).

Manche halten den Dominikaner Ulrich von Straßburg für den Urheber[3]). Bach schreibt es einem Straßburger Dominikaner Albert zu, der übrigens nie existiert hat[4]). Seeberg, der Verfasser einer protestantischen Dogmengeschichte, läßt den hl. Bonaventura als Autor

[1]) Math. Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel. Freiburg 1903 (Ergänzungsheft 86 der Laacher Stimmen) S. 79 Anm. 2.

[2]) H. Denifle, Luther und Lutherтum. Bd. I. (Mainz 1904). S. 553 Anm. 3.

[3]) E. Michael S. J., Geschichte des deutschen Volkes bis zum Ausgang des Mittelalters. III. Bd. (1903) S. 123.

[4]) Freib. Kirchenlexikon I, 427. Ich habe vergebens in der gesamten einschlägigen Literatur nach diesem Autor geforscht. Weder Denifle noch Quétif u. Echard kennen ihn. Auch in elsässischen Quellen ist er nicht verzeichnet. Der Artikel Bachs ist somit bei einer Neuauflage des K. L. zu kassieren. Vielleicht ließ sich Bach durch eine unten erwähnte Münchener Hs. des Compendium in die Irre führen.

Digitized by Google

gelten[1]). Ein neuerer Herausgeber des Compendium edierte kritiklos die ältere, anonyme Ausgabe des französischen Minoriten Johannes de Combis[2]), bei welcher Gelegenheit ein Rezensent es mit aller Bestimmtheit dem hl. Bonaventura zuwies[3]).

Man sieht, die Ansichten gehen weit auseinander. Das nimmt nicht so sehr Wunder, wenn man die Schicksale unseres Kompendiums durch das Mittelalter hindurch verfolgt. Es liefert uns ein typisches Beispiel für die Gleichgültigkeit des Mittelalters in Autorfragen und von diesem Gesichtspunkte aus wird es sich verlohnen, etwas genauer die verschiedenen Namen zu verfolgen, unter denen es seinen Weg durch die Schulen Deutschlands, Frankreichs und Italiens antrat.

Die Vortrefflichkeit des Buches, die knappe, präzise und doch gründliche Darstellung, die geschickte, übersichtliche Anordnung des ganzen Stoffes bewirkten, daß man in den weitesten Kreisen, in die der Name des Verfassers, der sich aus Bescheidenheit nicht nannte, nicht gedrungen war, die Koryphäen der theologischen Wissenschaft mit ihm in Verbindung brachte. Zahlreiche noch vorhandene Handschriften bezeichnen den hl. Thomas als Verfasser; so ein Tegernseer Kodex (clm 18354, sacr. XV.), zwei Augsburger (clm 26671 und 4398) und eine Wiener Hs.[4]), desgleichen eine aus Ebersberg stammende deutsche Übersetzung (cgm 242). Auf dem Baseler Konzil betrachtete der hussitische Priester Ulrich das Kompendium gleichfalls als eine Schrift des Thomas[5]). Vielfach galt auch Albertus Magnus als Autor des Kompendium und diese Ansicht war am Ausgang des Mittelalters so allgemein, daß fast alle der zahlreichen Drucke Alberts Namen trugen und das Kompen-

---

[1]) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erlangen und Leipzig 1898. II, 83.

[2]) Compendium totius theologicae veritatis VII libris digestum cum veteribus et approbatis exemplaribus collatum per Fratrem Joannem de Combis O. M. Lugduni 1569. Denuo edidit Fr. *Ephrem*, Abbas B. Mariae de Trappa de Monte Olivarum. Friburgi Brisgoviae MDCCCLXXX.

[3]) F. X. Wildt, Ein Buch des hl. Bonaventura für junge Theologen, Literar. Handweiser 1880, S. 231 f.

[4]) M. Denis, Codd. manuscripti theologici Bibl. Palat. Vindobonensis I. Pars III. (Vindob. 1795) col. 2775.

[5]) *Quétif-Echard*, Scriptores Ordinis Praedicatorum t. I. (Lutetiae Parisiorum 1719) p. 471.

Digitized by Google

dium auch in der großen Lyoner Albertusausgabe, ja noch in der neuen Pariser Edition[1]) der Werke Alberts zum Abdruck gelangte.

Von den andern großen Theologen nannte man, wenn auch nicht so häufig, als Verfasser Hugo von S. Cher, Alexander von Hales, Aureolus, den Oxforder Dominikaner Thomas Sutton, Peter von Tarentaise, den spätern Papst Innozenz V.[2]). Auch Ägidius Romanus, der große Augustinertheologe, sollte es verfaßt haben. Eine ziemlich frühe, aus S. Emmeram in Regensburg stammende Handschrift trägt seinen Namen (clm 14802, Anf. d. XIV. Jahrh.). Noch der Augustiner Johann Paltz behauptete seine Autorschaft[3]).

Daß man auch an Bonaventura dachte, war bei der mehr Bonaventura folgenden Denkweise des Kompendiums[4]) selbstverständlich[5]); in den ältern Katalogen der Werke Bonaventuras wird es stets aufgeführt[6]) und die ältern Ausgaben der Werke dieses Theologen druckten es immer ab[7]). Wadding bezeichnet darum Bonaventura direkt als Verfasser[8]). Die gelehrten Neuherausgeber seiner Werke sind freilich anderer Meinung[9]).

---

[1]) Alberti M. Opp. omnia Lugduni 1651 t. XIII; Paris 1890—99. t. 34.

[2]) Vgl. *Lajard*, Hist. littéraire de France (1847) t. XXI p. 158 sq clm. 7013, saec. XIV, aus Kloster Fürstenfeld hat fol. 1: Huius autor libri quod sit Petrus de Tarantasia aliqui asserunt. S. auch *Hurter*. Nomenclator literarius IV (1899) p. 302, der noch andere angebliche Verfasser erwähnt.

[3]) Supplementum Celifodine. Erphordii 1504. fol. R. IIIb.

[4]) Denifle, Luther, S. 523, Anm. 3: ‚die Lehre geht mehr auf Bonaventura als Thomas zurück'.

[5]) Von Handschriften fand ich in Stift Melk einen Kodex, der Bonaventura als Verf. bezeichnet. cod. mellic. 85.

[6]) Vgl. S. Bonaventurae Opp. omnia. Ad Claras Aquas 1891. t. V. p. LIII, LVII, LIX.

[7]) Edit. Lugdun. VII (1668) 687. Auch die römische Ausgabe von 1588, die Pariser von 1647, die Venediger von 1751—56. Vgl. *Fabricius*, Bibliotheca lat. med. et inf. aet. t. III, p. 288.

[8]) *Wadding*, Scriptores Ord. Min. (1650) p. 81.

[9]) Vgl. P. Jeiler im Kirchen-Lex. II, 1026. Was Wildt im Liter. Handw. a. a. O. für die Autorschaft B.s vorbringt, ist nicht stichhaltig. Es wäre auch seltsam, wenn B. neben seinem Breviloquium noch ein Kompendium verfaßt hätte. Der Lyoner Minorit Johannes de Combis, der 1569, wie oben erwähnt, das Compendium herausgab, schrieb es

Digitized by Google

Die weitaus größte Anzahl der fast in jeder großen Bibliothek vorhandenen Handschriften nennt aber überhaupt keinen Verfasser, so viele Münchener Kodizes. Selbst eine der ältesten Abschriften, vielleicht die älteste der noch vorhandenen, die aus dem Prämonstratenserstift Windberg stammt und nachweisbar zwischen 1281 und 1295, also wohl nicht sehr lange nach der Zeit der Abfassung, angefertigt wurde, gibt keinen Autor an[1]). Was ein Fürstenfelder Zisterzienser am Anfang seiner Abschrift des Kompendiums bezüglich der Verfasserfrage bemerkte, war wohl die Ansicht der meisten mittelalterlichen Benutzer: sed in hac fatua ne moremur rixa, quum non quisque sed quid dicatur percunctemur. Hoc ipsum convenientissimum in humano studio est (clm 7013).

Daneben fehlt es aber auch nicht an Handschriften, die durch ihre Angaben bereits auf den Entstehungsort, wenn auch nicht auf den richtigen Verfasser hinweisen. So wurde der berühmte Ulrich von Straßburg als Autor bezeichnet[2]). Auf dem Konzil zu Basel betrachtete ihn Heinrich Kalteisen als Verfasser[3]). Eine Handschrift von S. Zeno in Reichenhall gibt einen Albertus Argentinensis an, der nie existierte (clm 16464). Cod. 213 der Paulinischen Bibliothek in Münster nennt Thomas von Straßburg, auch einen Theologen von Ruf[4]), als Verfasser, ebenso clm 11288, cod. 661 von Wolfenbüttel und eine daselbst verwahrte plattdeutsche Übersetzung[5]). Auch Jakob Wimpheling, der Verfasser der ersten elsässischen Bischofsgeschichte, ist im Zweifel, ob er das von ihm sehr hochgeschätzte Kompendium dem Thomas von Straßburg zuschreiben soll oder seinem Ordensbruder Hugo[6]).

Albert dem Großen zu, obschon er dem Buche eine Declaratio terminorum theologalium S. Bonaventurae beigab.

[1]) clm. 22224; ein Blatt der schön geschriebenen Hs. ist facsimiliert bei Arndt-Tangl, Schrifttafeln, Heft II. (3. Aufl.) Tafel 25.

[2]) So berichtet clm. 7013.

[3]) Lajard l. c. 158.

[4]) † 1357 zu Wien, vgl. über ihn *Grandidier*, Alsatia literata. ed. Ingold. (Colmar 1898) p. 553 f. Kirchen-Lex.

[5]) Beide aus dem 15. Jahrh. S. O. v. Heinemann, Die Hss. der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel I. 1 S. 135. I. 2 S. 75.

[6]) ‚Sunt qui putant ipsum [i. e. Thomam de Argentina] etiam compendium theologicae veritatis comportasse. Licet alii scribant, librum illum a quodam Hugone Ripelin O. Pr. conventus Argen-

Digitized by Google

II. Da wären wir endlich glücklich beim richtigen Verfasser angelangt, beim Dominikaner Hugo von Straßburg. Auch seinen Namen tragen einige Handschriften. Schon Quétif und Echard, die in ihrem gründlichen Werk über die Dominikanerschriftsteller Hugo entschieden als Verfasser des Kompendiums bezeichnen[1], taten dies hauptsächlich auf Grund früher Handschriften, die Hugos Namen trugen. Wenn auch jetzt ältere Manuskripte dieser Art selten sind — es ist mir keines bekannt — so gibt es doch solche aus späterer Zeit, besonders dem 15. Jahrhundert. So bezeichnet cod. 742 aus Wolfenbüttel das Kompendium als fratris Hugonis de Argentina, ebenso daselbst cod. 744[2]; ferner ein Wessobrunner Kodex des 15. Jahrhunderts[3], eine Handschrift aus Benediktbeuern, (clm 4703) und cod. 78 der Paulina zu Münster. Clm 26917 (saec. XV) nennt sogar den Familiennamen des Autors: aliqui referunt editum esse a fratre Hugone *Rupel* ord. praedicat. convent. Argentinensis. Noch genauer ist ein gegen 1400 geschriebener Kodex, der Hugo als Prior von Zürich angibt, was er, wie unten ersichtlich, auch war[4].

Es hat demnach das ganze Mittelalter hindurch nie an Leuten gefehlt, die an Hugo von Straßburg als dem echten Autor festhielten.

Über seine näheren Lebensumstände ist herzlich wenig bekannt. Er entstammte einer Straßburger Patrizierfamilie Ripelin, auch Rülin, Ripplin genannt, deren Glieder bis ins 12. Jahrhundert nachweisbar sind[5]. Ein Hugo Ripelin ist erwähnt zum Jahre 1225, ein anderer zu 1257[6], beide sind aber kaum mit unserm identisch. Dieser mag wohl in den ersten dreißig Jahren des 13. Jahrhunderts geboren sein[7].

tinensis esse compositum. Uter illorum sit auctor, Argentina tamen, in qua scriptus est, liber suo honore frustrari non potest'. *Wimpheling*, Catalogus Episcoporum Argentinensium, ed. Moscherosch, Argentinae 1651 p. 71.

[1]) Quétif-Echard, l. c. p. 470 ss.

[2]) Heinemann, a. a. O. I, 2. S. 75.

[3]) clm. 22110; er schließt: Explicit Compendium Hugonis de Argentina per me Conradum bernhartt rectorem et plebanum in Oggars anno 1456.

[4]) Hugo de Argentina, Tauregii prior, Katalog XXXI von Rosenthal Nr. 1516.

[5]) S. Urkundenbuch der Stadt Straßburg, Bd. II. im Index.

[6]) Ebenda S. 309.

[7]) So Lajard l. c. 155.

Digitized by Google

Er trat in das Straßburger Dominikanerkloster ein, das sich damals weithin eines glänzenden Rufes erfreute.

Im Jahre 1224 hatten sich die Dominikaner in Straßburg niedergelassen[1]). Nach anfänglichen Schwierigkeiten blühte der Konvent rasch empor und um die Mitte des 13. Jahrhunderts galt ihre theologische Schule, die zugleich das Generalstudium für die oberdeutsche Provinz war[2]), als eine der trefflichsten von ganz Deutschland. War doch kein geringerer als Albertus Magnus selbst einige Zeit Rektor im Straßburger Hause gewesen[3]). Auch als Albert bereits Bischof war, besuchte er den Konvent noch einmal und wohl an diesen Besuch knüpft sich der Dank, den der Ordensgeneral brieflich dem Gelehrten abstattete dafür, daß er die Straßburger Brüder so eifrig in der heiligen Wissenschaft unterrichtete[4]). Die Schüler, die zu seinen Füßen gesessen hatten, machten dem Lehrer Ehre. Unter ihnen ragte besonders der Lektor Ulrich hervor[5]). Einer der bedeutendsten Scholastiker seiner Zeit und mit Albert innig befreundet, ist er der Verfasser einer sehr geschätzten Summa, die leider nur aus den Auszügen im großen Sentenzenkommentar des Dionysius Carthusianus bekannt ist, aber hoffentlich in nicht allzuferner Zeit in ganzer Gestalt an die Öffentlichkeit treten wird[6]).

[1]) Annal. Ellenhardi, M. G. SS. XVII, 101; s. auch Landmann, Aus dem Leben der Straßburger Dominikaner, Straßburger Diözesanblatt 1899, S. 216—221 und Ch. *Schmidt*, Notice sur le couvent et l'église des dominicains de Strassbourg im Bulletin de la soc. pour la conservation des monuments hist. de l'Alsace II. série, vol. 9, p. 175 ss.

[2]) Michael a. a. O. 125.

[3]) *P. de Loë*, De vita et scriptis B. Alberti Magni, Analecta Bollandiana XX (1901) p. 278 verlegt den Aufenthalt Alberts in Straßburg in die Jahre 1240—45. Daß er da war, berichtet Heinrich von Herford. S. Michael a. a. O. 75.

[4]) Der undatierte Brief bei Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts (Paderborn 1189) S. 51, und Straßburger Urkundenbuch IV, 93. Er wird hier auf 1250 angesetzt, von Loë l. c. 301 aber 1268. Michael verlegt ihn auf ‚1267 oder nicht viel später' und zeigt a. a. O. 103 Anm. 1 gegen Finke, daß Albert nach der Anrede dieses Briefes bereits Bischof gewesen sein mußte.

[5]) 1272 ist er noch als Lektor bezeugt, Straßb. Urkundenbuch IV, 154, Zeile 35. Dann wurde er Provinzial. Vgl. über ihn Finke a. a. O. S. 18 f., Michael 123.

[6]) Scheeben, Handb. der kathol. Dogmatik I (Freib. 1873) S. 430 stellt Ulrich von Straßburg neben die größten Scholastiker. Seine Schriften

Digitized by Google

Auch Hugo Ripelin wird im Straßburger Studium seine theologische Ausbildung geholt haben. Nach Trithemius[1]) und andern späteren Schriftstellern hätte er in Paris die Doktorwürde erworben. Allein Echard bezweifelt es und meint, Hugo werde nur in weiterem Sinne der Magister oder Doktortitel zugeschrieben, insofern in den ersten Zeiten des Predigerordens alle von auswärts nach Paris gesandten Brüder, die nach ihrer Rückkehr in den bedeutenderen Studien das Lektorat übernahmen, als Magister bezeichnet worden seien. An seinen Pariser Doktortitel knüpft eine handschriftliche Notiz aus dem 15. Jahrhundert die nicht mehr kontrolierbare Nachricht, Hugo hätte zu jenen Lehrern gehört, welche die unbefleckte Empfängnis verteidigten[2]). Nach ältern Ordensschriftstellern, deren Angaben nicht auf ihre Glaubwürdigkeit nachgeprüft werden können, soll Hugo im Jahre 1268 dem Straßburger Konvent vorgestanden haben[3]). Daß er um diese Zeit in Straßburg Prior war, ist nicht sicher, aber bei seinen hervorragenden Eigenschaften auch nicht ausgeschlossen. Er bekleidete diese Stelle in der letzten Periode seines Lebens, nachdem er aus der Schweiz zurückgekehrt war[4]). Gegen Ende des Jahrhunderts nämlich finden wir ihn als Prior im Züricher Konvente, 1300 und 1303 war er Provinzial[5]), dann wieder Vikar der deutschen Nation[6]). Als Provinzial war er auch Beichtvater der durch ihre mystischen Zustände Aufsehen erregenden Nonne Jütz Schultheß im Kloster Göß[7]).

Damit erschöpfen sich die wenigen zuverlässigen Nachrichten über Hugos Lebensschicksale. Nur eine wurde bisher nicht erwähnt, die für unsern Zweck aber den größten Wert besitzt. In der Aufzeichnung nämlich, welche Jaffé unter dem Titel ‚Über die Zustände des Elsasses

bei Denifle-Ehrle, Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. d. M. A. II, 240. Mit der Herausgabe der Summa Ulrichs ist mein verehrter Lehrer Prof. Dr. Eugen Müller in Straßburg beschäftigt. Eine neue Hs. fand neulich auch mein Freund Pfarrer Dr. A. Postina auf der Löwener Bibliothek.

[1]) Catalogus illustrium virorum. Opp. I, 142. *Grandidier*, Alsatia literata 283.

[2]) Mitgeteilt von Pez, Anecdot. t. V. 324; Grandidier l. c.

[3]) Quétif-Echard l. c.

[4]) S. weiter unten. Wann er Straßburg verließ, ist nicht festzustellen.

[5]) S. Zeitschrift f. hist. Theologie 33 (1869) S. 24.

[6]) S. Mone, Quellen zur badischen Landesgeschichte 4, 2.

[7]) Michael, a. a. O. 173.

Digitized by Google

zu Beginn des 13. Jahrhunderts' veröffentlicht hat[1]) und die von demselben Verfasser herrührt, dem wir die großen und kleinen Kolmarer Jahrbücher verdanken[2]), heißt es über unsern Dominikaner: Frater Hugo Ripilinus de Argentina, prior longo tempore Turicensis, postea factus Argentinensis bonus cantor, laudabilis predicator. dictator scriptorque bonus atque depictor. vir in omnibus graciosus, *summam fecit theologice veritatis*. Hugo wird hier ausdrücklich von einem Zeitgenossen, einem Ordensbruder aus einem elsässischen Konvent, der möglicherweise, ja fast sicher persönlich mit ihm bekannt war, ausdrücklich als Verfasser einer theologischen Schrift bezeichnet, die wir wohl mit dem Kompendium identifizieren dürfen[3]). Dieses bisher noch nicht beachtete Zeugnis genügt wohl in Verbindung mit einer nie erloschenen, durch Handschriften bezeugten Tradition, um Hugo endgiltig als Urheber des Kompendiums zu betrachten. Dazu kommt noch, daß in einem der frühesten Schriftstellerkataloge des Predigerordens unser Dominikaner ebenfalls als Verfasser genannt ist[4]).

Nach obiger Notiz ist Hugo nach seinem Schweizer Aufenthalt — der lange dauerte — nach Straßburg zurückgekehrt, wo er wohl seine Tage beschloß. Er war zugleich ein trefflicher Sänger, ein guter Pre-

[1]) De rebus Alsaticis ineuntis saeculi XIII, M. G. SS. XVII 223—237. Die darin geschilderten Zustände sind die des zu Ende gehenden Jahrhunderts; der Jaffé'sche Titel ist irreführend.

[2]) S. darüber H. Bildhaut, Handbuch der Quellenkunde zur deutschen Geschichte II (Arnsberg 1900) S. 47 f.

[3]) Ob hier ‚summa' für ‚compendium' steht, ist gleichgiltig. — Unser Mitarbeiter P. E. Michael macht hierzu folgende Bemerkung: ‚Es kommt nicht darauf an, ob Hugo von Straßburg eine Summa theologicae veritatis geschrieben hat, ob eine Summa theologicae veritatis auch Compendium theologicae veritatis oder Compendium theologiae (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 229 u. 23) heißen kann, sondern ob das von Hugo stammende Compendium theologiae - Summa theologicae veritatis identisch ist mit dem im Titel vorliegenden Beitrags genannten Compendium theologicae veritatis. Aus den Worten allein läßt sich diese Frage nicht entscheiden. Der hl. Thomas hat eine Summa theologiae und ein Compendium theologicae veritatis geschrieben. Ich kann daher die von Dr. Pfleger behandelte Verfasserfrage nicht für erledigt halten'. Die Redaktion.

[4]) Hugo Argent. scripsit compendium theologiae, bei Denifle-Ehrle, Archiv II (1886) 229.

Digitized by Google

diger und Redner, ein ausgezeichneter Illuminator. Von andern Schriften, die er verfaßt haben soll, ist in dem zeitgenössischen Bericht nicht die Rede. Solche werden ihm aber von spätern Autoren zugewiesen, nämlich vier Bücher über die Sentenzen, ein Band Predigten, Quodlibeta Quaestiones und Disputationes[1]). Wenn er überhaupt solche Schriften hinterlassen hat, dann ist wenigstens nichts davon auf uns gekommen.

Das Kompendium allein genügt, um ihm den Ruf eines sehr beachtenswerten Theologen zu sichern und ihm in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie einen Ehrenplatz anzuweisen. Wenige Bücher haben sich durch Jahrhunderte hindurch so sehr in der Gunst des studierenden Publikums erhalten. Allerdings darf man in unserem Handbuch keine neuen Aufstellungen, kein originelles, überraschendes Lehrgebäude suchen, auch die Sprache ist ohne Schwung, — die Sprache der Kompendien, — knapp, klar, präzis, in der uns das gesamte theologische Wissen des Mittelalters im Abriß dargestellt wird. Einem solchen Werke wird man den kompilatorischen Charakter nicht absprechen können. Hugo sagt in seiner Vorrede selbst, er habe sein Buch aus den Schriften der großen Theologen zusammengetragen[2]). Daß er viel, besonders aus Bonaventura entlehnt hat, ist offenbar[3]). Doch sein Verdienst sinkt darob nicht in unsern Augen. Das literarische Gewissen der mittelalterlichen Schreiber war weiter als das unsere, Entlehnungen waren nicht verpönt. Aber das große Lehrgebäude der Scholastik auf eine so prägnante und nichts Wesentliches außer acht lassende Form zu reduzieren, verrät doch eine vorzügliche theologische Schulung und setzt auch ein beträchtliches Maß wissenschaftlicher Selbständigkeit voraus.

Nun ein summarischer Überblick über die Anlage und den Inhalt des Kompendiums. Es verteilt den Stoff auf 7 Bücher: Buch I. Das Wesen Gottes; über die Existenz, die Einheit und Dreiheit Gottes; die göttlichen Eigenschaften. Buch II. Die Schöpfung, die Werke des

[1]) Trithemius l. c. Grandidier l. c. Quétif-Echard l. c. G. *Eysengrein*, Catalogus testium veritatis Dilingae 1565, f. 124 b.

[2]) De magnorum Theologorum scriptis breve compendium colligere duxi.

[3]) Eine Untersuchung über die Quellen des Compendium sei einem Dogmatiker überlassen, wenn er dazu Lust verspürt. Der Einfluß des Breviloquium von Bonaventura zeigt sich schon bei der Verteilung des Stoffes auf VII Bücher; auch Anknüpfungen an dessen Centiloquium sind unverkennbar, aber nicht in dem Maße hervortretend, wie Wildt im Liter. Handw. a. a. O. annimmt.

Digitized by Google

Schöpfers. Die Verschiedenheit der geschaffenen Creaturen. Himmel und Erde, Gestirne, die vier Elemente, die Zeit. Die Engel, ihr Wesen und ihre Besonderheiten, ihr Fall. Der Teufel. Über die menschliche Seele, Wesen, Begriff, Leben und Tätigkeit derselben. Der ganze Mensch. Adam, sein Fall; die Versuchung in uns. Buch III. Die Sünde und ihr Verderben. Begriff, Ursprung, Einteilung und Wirkung der Sünde. Die Erbsünde. Die motus primi. Die läßliche Sünde und ihre Folgen. Die sieben Hauptsünden. Die übrigen Arten der Sünde. Buch IV. Die Menschwerdung Christi. Wie sie vor sich ging. Ihre Beweggründe, ihre Geheimnisse. Christi Geburt, Beschneidung, Taufe. Die Fülle der Gnaden und Weisheit in Christus. Sein Verdienst. Sein Willen. Leiden und Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt und Glorie. Buch V. Die Heiligung durch die Gnade. Tugend und Gnade. Verschiedenheit und Wirkung der Gnade. Die Tugenden. Die guten Werke. Die theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe. Die Kardinaltugenden. Die acht Seligkeiten. Verehrung und Anbetung. Die 10 Gebote. Die evangelischen Räte. Buch VI. Die Sakramente. Begriff, Wirkung, Zahl. Der dreifache Stand der Gläubigen. Einsetzung der Sakramente. Taufe, Firmung, Eucharistie. Die hl. Messe. Buße, Reue, Beicht, Genugtuung. Letzte Ölung, Priesterweihe, Ehe. Buch VII. Die letzten Zeiten. Das Ende der Welt. Das Fegfeuer, Fürbitte der Kirche, Ablässe für die Verstorbenen. Ankunft und Leben des Antichrist. Seine Nachfolger. Gog und Magog, Elias und Henoch. Dauer der Verfolgung. Tod des Antichrist. Weltbrand. Auferstehung und letztes Gericht. Die Welterneuerung. Die Höllenstrafen, ihre Verschiedenheit. Die Glorie der Heiligen. Die ewigen Freuden.

In diesen sieben Büchern ist so ziemlich alles enthalten, was der Durchschnittsgeistliche des Mittelalters, der Leutpriester und der gewöhnliche Mönch, an Dogmatik und Moral für die Bedürfnisse der Seelsorge brauchten, dabei in einer leichtfaßlichen, mundgerechten Form. Daher auch die große Verbreitung, die das Kompendium allenthalben fand. Davon zeugen heute noch die vielen Hunderte vorhandener Handschriften[1]). Es war nicht bloß ‚das verbreitetste theologische Buch des Mittelalters bis Luthers Periode'[2]), auch nach Luther wurde es immer wieder durch den Druck veröffentlicht. Aus der Zeit der Wiegendrucke hat Hain allein 15 Drucke aus deutschen, italienischen und französischen Offizinen verzeichnet[3]), und nach 1500 lassen sich bis ins 17. Jahr-

[1]) Denifle, Luther S. 523, Anm. 3.

[2]) Ebenda S. 556.

[3]) *Hain*, Repert. bibl. Nr. 432—446. *Copinger*, Supplement to Hains Rep. bibl. I (London 1895) 435—445.

Digitized by Google

hundert hinein zahlreiche Ausgaben nachweisen[1]). Es fehlte nie an Stimmen, die die Vorzüglichkeit unseres Buches hervorhoben. Gerade gegen Ende des Mittelalters wurde es als besonders für Prediger geeignet empfohlen, so von Surgant, von Heinrich von Hessen[2]). Eine Basler Synode von 1503 nennt unter den Büchern, welche die Geistlichen haben sollen, ebenfalls das Kompendium[3]).

Allein nicht bloß in geistlichen Kreisen, sondern auch im Volke scheint dasselbe eine große Verbreitung gefunden zu haben, wenn wir Jakob Wimpheling glauben dürfen, der uns berichtet, daß Leute aus dem Volke (populares laici) neben der hl. Schrift, dem Leben der Väter, der Nachfolge Christi auch das Compendium theologicae veritatis

[1]) Ich vermag folgende anzugeben (die mit * bezeichneten, meist unter Albertus Magnus Namen edierten finden sich auf der Münchener Hof- und Staatsbibliothek):

* Coloniae 1503 u. 1506.
Rouen 1505 (Pauzer Annal. typograph. VIII, 283).
* Venetiis 1510.
Parisiis 1515 (Pauzer VIII, 33).
* „ 1548 u. 1549.
„ 1551 (nach Hff., die es dem Peter von Tarantaise zuschrieben, Lajard l. c. 161).
* Lugduni 1554 u. 1563.
„ 1559 (ed. Joan. De Combis).
Parisiis 1559 (die Ausg. von Combis, bei Etienne Groulleau). (Lajard 162).
„ 1564 (Gabriel Buon, Lajard l. c.).
* Venetiis 1568.
„ 1575 (Lajard l. c.).
Lugduni 1573 u. 1579 Lajard l. c.).
Venetiis 1588 (edid. Seraphim Caponi. (Lajard l. c.).
Lugduni 1611 (ed. Combis, Lajard l. c.).
* „ 1649.

Die in den Gesamtausgaben von Bonaventura und Albert erschienenen Abdrücke wurden schon oben erwähnt.

[2]) Surgant, Manuale Sacerdotum (1503) f. 67a; Henricus de Hassia, allerdings schon früher, im Tractatulus de arte praedicandi, bei Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im M. A. (Detmold 1879) S. 450; vgl. daselbst S. 455, was der Zisterzienser Bernold vom Kompendium sagt.

[3]) Wobei Thomas von Straßburg als Verfasser genannt ist. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte 8. 374 Anm. 1.

Digitized by Google

in ihrer Muttersprache lesen[1]). In der Tat konnte ich auch einige deutsche handschriftliche Übertragungen ausfindig machen. So einen Wessobrunner Kodex aus dem Jahre 1456 (cgm. 511), dessen Anfang bezeichnend lautet: ‚Hie hebt sich an das Buch das da haisset Compendium theologie veritatis und das da ist der aller pesten püecher da ainß in der heiligen geschrift'. Ferner cgm. 211 (aus Kloster Understorf), cgm. 242, cgm. 511 (an. 1471). Desgleichen verwahrt die Bibliothek zu Wolfenbüttel eine plattdeutsche Übersetzung, ‚ein kort nutte bok von der hilgen schrift'[2]).

Die Tatsache, daß man im Mittelalter eine systematische theologische Schrift ins Deutsche übersetzte, um sie dem Volke zugänglich zu machen, zeugt mehr noch als alles andere von der Wertschätzung, die man dem Kompendium des Straßburger Dominikaners entgegenbrachte.

Münster i. W. Dr. Luzian Pfleger.

Heiner kontra Hoensbroech. Am 26. März 1903 hat Kaplan Dasbach in einer zu Rixdorf bei Berlin gehaltenen Rede erklärt, er zahle jedem 2000 Gulden, der nachweist, daß der Grundsatz, der Zweck heiligt die Mittel, sich in jesuitischen Schriften finde. Sofort erbot sich Graf H., diesen Beweis zu erbringen[3]). Ein aus katholischen und protestantischen Universitätsprofessoren zusammengesetztes Schiedsgericht sollte entscheiden, ob der Beweis wirklich erbracht sei. Prälat Heiner wurde von Dasbach gebeten, das Schiedsrichteramt zu übernehmen, und arbeitete unverzüglich das betreffende Gutachten aus. Mittlerweile wurde Heiner von H. als Schiedsrichter abgelehnt; und weil von den gebetenen Universitätsprofessoren keiner sich herbeiließ, das Schiedsrichter-

[1]) Wimpheling, de integritate, Argentorati 1505 cap. 28; vgl. auch Kerker, Die Predigt in der letzten Zeit des M. A., Tübinger Quartalschrift 43 (1861) S. 374.

[2]) Cod. Heinemann I, 1. p. 135; eine deutsche Übersetzung in Wien erwähnt auch Denis, Codd. manuscripti theologici Bibl. Palatinae Vindobonensis, Vol. I., Pars III (Vind. 1795) col. 2691.

[3]) Das Beweismaterial wurde zuerst in der von H. herausgegebenen Monatsschrift ‚Deutschland' (Juli 1903) unter dem Titel: Der Zweck heiligt die Mittel veröffentlicht. Später erschien ein erweiterter Sonderabdruck unter dem Titel: Der Zweck heiligt die Mittel als jesuitischer Grundsatz erwiesen von Graf Paul Hoensbroech. Berlin, Schwetschke, 1903.

Digitized by Google

amt zu übernehmen, war auf diesem Wege eine Entscheidung der Frage nicht zu erzielen. Nun brachte H. die ganze Angelegenheit vor Gericht. Er klagte Dasbach beim Landgericht Trier auf Zahlung von 3400 Mark nebst 4% Zinsen[1]) und erklärte zugleich, falls das Gericht es für nötig erachte, das Gutachten von Fachkennern einzuholen, unterwerfe er sich dem Gutachten jedes o. ö. Universitätsprofessors, nur würde er Heiner in Freiburg und Mausbach in Münster ablehnen. Nun übergibt Heiner das schon früher ausgearbeitete Gutachten (das mittlerweile in dritter, erweiterter Auflage erschienen ist) der Öffentlichkeit[2]).

Hoensbroech wußte ganz gut, daß die moraltheologischen Lehrpunkte, die er zum neuen Beweise verwenden wollte, nicht Sonderlehren der Jesuiten, sondern Gemeingut der katholischen Theologen seien. Vom 16. Jahrhunderte ab werden dieselben von allen Moralisten, die nur halbwegs auf Vollständigkeit Anspruch machen, erörtert und von den meisten in demselben Sinne erledigt. Trotzdem stellt er die Sache so dar, als wären sie von den Jesuitentheologen erfunden worden und aus diesen auf andere übergegangen. Um das irgendwie glaubhaft zu machen und die Leser irre zu führen, hat er in den unter Anführungszeichen abgedruckten Texten alle Namen der Nichtjesuiten, die als Vertreter derselben Ansicht angeführt werden, gestrichen und zu den Namen, die stehen geblieben sind, gewissenhaft S. J. hinzugefügt. Ferner hat er aus denselben Texten ohne irgendwelche Bemerkung ganze Sätze weggelassen und eigenmächtig Worte und Sätze durch Sperr- und Fettdruck hervorgehoben, so daß die Sätze dadurch einen ganz anderen Sinn nahelegen. — Um dieses unehrliche Spiel aufzudecken, druckt Heiner einige von H. zitierte Texte ab, wie sie im Originale stehen (S. 21), auf daß der Leser die Verstümmelung derselben selbst sehen kann. Ferner bringt Heiner im Anfange (S. 52 ff.) einige Stellen aus Nichtjesuiten, welche dieselbe Lehre enthalten, auf daß der Leser sich selbst überzeugen kann, daß diese Lehren längst vor der Gründung der Ge-

[1]) § 657 des B. G. B. d. d. R. lautet: ‚Wer durch öffentliche Bekanntmachung eine Belohnung für die Vornahme einer Handlung . . . aussetzt, ist verpflichtet, die Belohnung demjenigen zu entrichten, welcher die Handlung vorgenommen hat, auch wenn dieser nicht mit Rücksicht auf die Auslobung gehandelt hat'.

[2]) ‚Des Grafen Paul von Hoensbroech neuer Beweis des jesuitischen Grundsatzes Der Zweck heiligt die Mittel begutachtet von Dr. Franz Heiner, Universitätsprofessor'. Freiburg, Charitasverband, 1904. 55 S.

Digitized by Google

sellschaft Jesu von den Theologen vorgetragen wurden und nachher von Theologen verschiedener Schulen und Richtungen vertreten werden. — Das neue Beweismaterial nimmt H. aus der moraltheologischen Abhandlung über die Nächstenliebe, näherhin über die Sünde des Ärgernisses. Aus zehn Jesuiten-Moralisten druckt er Stellen ab, in welchen diese zwei Lehrpunkte enthalten sind: a. Um einen guten Zweck zu erreichen, ist es erlaubt, zur Sünde Gelegenheit zu bieten; b. Um eine größere Sünde zu verhüten, ist es erlaubt, eine kleinere anzuraten, wenn die größere sonst durchaus nicht verhindert werden kann. Gelegenheit bieten zur Sünde, so erklärt nun H., eine Sünde, wenn auch eine kleinere, anraten, ist eine sittlich schlechte Handlung; diese wird aber von den Jesuiten zu einem guten Zwecke für erlaubt erklärt; der gute Zweck heiligt also nach ihrer Lehre das schlechte Mittel. — Dem gegenüber tut Heiner ein dreifaches. a. Lichtvoll und klar wird die Lehre der katholischen Moral vom Einflusse der Absichtslenkung (des beabsichtigten Zweckes) auf das vom Handelnden gebrauchte Mittel dargelegt (S. 8 ff.). b. Es wird bewiesen, daß das Gelegenheitbieten zu einer Sünde nicht eine sittlich schlechte, sondern eine sittlich indifferente Handlung ist, die durch den guten Zweck geheiligt wird. Trefflich wird S. 17 f. nachgewiesen, daß diese Lehre der Moral durch die Auffassung des B. G. B. vom Verhältnisse des Zweckes zum Mittel bestätigt wird. c. Es wird bewiesen, daß das Anraten einer kleineren Sünde, um eine größere zu verhindern, unter den geforderten Bedingungen nicht bloß eine indifferente, sondern sogar eine sittlich gute Handlung ist. Die von H. zitierten Stellen werden genau und eingehend erklärt, so daß jeder, auch der theologisch nicht gebildete Leser im stande ist, über die Beweiskraft des neuen Beweismaterials sich ein Urteil zu bilden.

Aus vier Jesuitenmoralisten bringt H. eine Reihe von Moralfällen unter dem Titel: ‚Praktische Anwendung', welche die jesuitische Lehre vom Zweck und den Mitteln vervollständigen und verdeutlichen sollen, wie das Kastrieren der Knaben, die Ketzerführer, denen man den Tod wünschen darf, die Leugnung des Ehebruches seitens der nun schon berühmt gewordenen Frau Anna bei Gury u. s. w. Die angezogenen Fälle werden von Heiner eingehend erörtert und erklärt (S. 46 ff.). Nirgends findet sich auch nur die Spur einer Anwendung des verwerflichen Satzes: Der Zweck heiligt die Mittel. —

Digitized by Google

H. hat all diese Dinge selbst einmal studiert. Er kann sich deshalb der für ihn vernichtenden Alternative nicht entziehen. Entweder hat er die betreffenden Lehrpunkte der christlichen Moral nie verstanden, oder er hat sie in blinder Wut auf gemeine und unehrliche Weise entstellt und verunstaltet; er hat ein schlechtes Mittel angewendet, um einen noch schlechteren Zweck zu erreichen.

H. erklärt selbst, daß alles, was bisher von Paskal bis heute als Beweis für das Vorkommen des berüchtigten Grundsatzes in jesuitischen Schriften beigebracht worden ist, der Kritik *nicht* Stand hält, und daß er deshalb neue Beweise bringe. Weil nun, wie Heiner überzeugend nachgewiesen, H.'s *neue Beweise* ‚ungenügend' ‚absolut unrichtig', ‚irreführend' und ‚unbeweiskräftig' sind, so wird sich hoffentlich der Wunsch erfüllen, mit dem Heiner das ‚Vorwort' schließt, ‚daß man endlich ablasse von den ungerechten Vorwürfen, Lügen und Verleumdungen, womit die Gesellschaft Jesu von ihren Gegnern und Feinden, sei es aus Vorurteil, Mißverständnis und Unwissenheit, sei es aus Abneigung, Bosheit und Haß überschüttet wird'.

Nachschrift. Bald nach Veröffentlichung des Heiner'schen Gutachtens erschien noch eine andere Schrift über denselben Gegenstand unter dem Titel: ‚*Hoensbroech kontra Dasbach*. Untersuchung des Hoensbroech'schen Klage-Materials von Dr. *Fidelis*' (Klagenfurt, St. Josef-Verein, 1904) 46 S. Der Sache nach stimmt das gründlich und sorgfältig gearbeitete Gutachten des Dr. Fidelis mit dem des Prälaten Heiner vollständig überein. Die von H. angegriffenen Moralisten haben nicht nur eine richtige Lehre vorgetragen, sondern haben, auch in sehr schwierigen und heiklen Fragen, vorsichtig und verständnisvoll gearbeitet. Der Verf. kann deshalb der Überzeugung Ausdruck geben, daß H. den Beweis schuldig geblieben ist.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Kleinere Mitteilungen. Für die montanistische Trinitätslehre ist von Interesse eine in Afrika (Mascula) gefundene Inschrift, auf der ein gewisser Flavius Abus sich rühmt, sein Gelübde erfüllt zu haben ‚im Namen des Vaters und des Sohnes und des Herrn Muntanus': Flavius Abus domesticus i(n) nomine patris et filii doni Muntani. quod promisit, complevit CIL VIII n. 2272. J. B. de Rossi hat zwar CIL VIII pag. 950 die Lesung doni (domni) Muntani beanstandet; man müsse vielmehr statt dessen lesen: domum (c)un(c)tam

Digitized by Google

quod promisit complevit. Allein Prof. Gsell hat im Bulletin du Comité des travaux historiques et scientifiques 1901 p. 310 de Rossi's Korrektur als unannehmbar bezeichnet; man lese auf dem Stein wirklich: doni Muntani, so daß also in der Tat die späteren Donatisten den Montanus einfach mit dem hl. Geist identifiziert hätten. Vgl. G. Rabeau, Le culte des Saints dans l'Afrique chrétienne (Paris 1903) pag. 68. Auch Clermont-Ganneau faßt die Inschrift in diesem Sinne auf. Bessarione fasc. 71, Roma 1903, pag. XXVII. Andere sehen indes in dem Montanus der Inschrift den Martyrer des J. 259 und erklären dieselbe in orthodoxem Sinne. So P. Allard in Revue des questions historiques 38 (Paris 1904) 308. Über die Identifizierung des hl. Geistes mit Montanus handelt J. Pargoire bei Gelegenheit einer Grabschrift auf eine Montanistin aus Doryläum in Échos d'Orient 5, 148.

— A. Zák gibt in der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 25 (Aachen 1903) 80 f. einen Überblick über die böhmischen Prämonstratenserstifte des 12. Jahrhunderts. Alle sind sie ausgegangen von den rheinländischen Ordensniederlassungen Steinfeld und Dünnwald. Von Steinfeld gingen aus 1140 das berühmte Stift Strahov und 1149 Selau, von Dünnwald die Frauenklöster Louniowitz (1149) und Doxan (1141). Die genannten vier böhmischen Stifte und Klöster sandten zahlreiche andere Kolonien aus. So stammen von Strahov die Stifte Leitomischl, Hradisch, Klosterbruck, Tepl, Obrowitz. Von Selau gingen aus Geras und Mühlhausen, von Doxan Chotieschau, von Louniowitz Pernegg, Kanitz, Neureisch (1211).

— E. Pauls handelt in derselben Zeitschrift (ebd. S. 335 ff.) über Karls d. Gr. Heiligsprechung und kirchliche Verehrung bis zum Schluß des 13. Jahrhunderts. In den päpstlichen Urkunden des 13. Jahrhunderts wird dem großen Kaiser nie der Titel ‚selig' oder ‚heilig' gegeben. ‚So weit es sich überschauen läßt, hat vor dem 14. Jahrhundert nur einmal . . . ein päpstlicher Legat bei einer kirchlichen Handlung sich dazu verstanden, Karl d. Gr. den Titel beatus beizulegen, nämlich um Lichtmeß 1226 der Kardinal Konrad, Bischof von Portus'. Er weihte nämlich einen Altar auf die Namen der Apostel Simon und Judas und beati Karuli regis. ‚Folglich war es schon im J. 1226 entschieden, daß Rom gegen eine beschränkte Verehrung Karls d. Gr. als Seligen für Aachen keine Einwendungen machte' (S. 344, 346). Im J. 1281 macht das Aachener Kapitel eine Stiftung, nach welcher jährlich die Aachener Franziskaner am 28. Jan.

Digitized by Google

eine feierliche Messe de sancto Karolo lesen sollen. Der 28. Jan., der Todestag Karls d. Gr., ist in der Urkunde nicht als Karlstag, sondern als in secundo Agnetis bezeichnet. Die Feier des Karlstages kann also in Aachen damals noch nicht bedeutend gewesen sein.

— Von Karl d. Gr. ist auch viel die Rede in einem Aufsatz R. A. Peltzer's, ‚Über die Beziehungen Aachens zu den französischen Königen' (Ebd. 133—268). Eben weil die französischen Könige sich als Nachkommen und Nachfolger des großen Karl aufspielten, ehrten sie dessen Grab und die Stadt, die es beherbergte.

— Dom M. Férotin O. S. B. sucht in Revue des questions historiques Oct. 1903, 367—397 nachzuweisen, daß die bisher der Silvia, der Schwester des Rufin, zugeschriebene Peregrinatio ad loca sancta vielmehr von der Spanierin Etheria verfaßt sei. Aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts besitzen wir nämlich eine Lobrede auf eine Etheria, verfaßt von dem spanischen Mönch Valerius. Es wird in derselben von der Wallfahrt jener Etheria ins hl. Land gehandelt, und was Valerius von der Pilgerreise der Etheria sagt, paßt allerdings in auffallender Weise auf die Wallfahrt der ‚Silvia'.

— P. Allard bespricht ebd. pag. 542—552 zwei neue Arbeiten über Lactantius, die eine von Pichon (Paris 1901), die andere von Maurice (Bull. de la Soc. des antiquaires de France 1903). Erstere handelt über Lactantius im allgemeinen; letztere sucht aus der Numismatik die Richtigkeit der Zeitangaben in der Schrift de mortibus persecutorum nachzuweisen. Auch Allard und Pichon verteidigen die Ansicht, welche in Lactanz den Verfasser jener Schrift sieht.

— C. Callewaert setzt ebd. Juillet 1903, pag. 28—56 seine Studien über die rechtliche Lage der Christen zur Zeit der römischen Verfolgungen fort. Der vorliegende Aufsatz untersucht die rechtliche Natur des Verbrechens, wegen dessen man die Christen vor Gericht zog. Ein anderer Aufsatz desselben Verfassers in Revue d'histoire et de littérature religieuse avr. 1903 beschäftigt sich mit dem bekannten Reskript des Hadrian an Minicius Fundanus, das in gründlicher Weise, vielfach von Mommsen und Harnack abweichend, erklärt wird. Gegen die in Deutschland augenblicklich herrschende Koerzitionstheorie Mommsens macht der Verfasser dabei entschieden Front.

— James Gairdner veröffentlicht in Te English Historical Review 19 (London 1904) 98—121 das Protokoll der Visitation, welche der protestantische Bischof John Hooper 1551 in seiner Diözese Gloucester abhielt. Sämtliche Kleriker waren zu befragen über die zehn Gebote

Digitized by Google

Gottes, die Glaubensartikel, das Vater unser und zwar sollte bei jedem dieser Stücke geprüft werden, ob dieselben auswendig gewußt seien und wo sie in der hl. Schrift sich fänden; außerdem sollte auch die elementarste Frage nach der Zahl der Gebote und Glaubensartikel (im Credo) und nach dem Verfasser des Vater unser gestellt werden. Die Ergebnisse sind für die Geschichte der Reformation bemerkenswert. Die Zahl der Examinierten war 311; von diesen waren 171 unfähig, die zehn Gebote aufzusagen, obschon mit Ausnahme von 33 alle das Kapitel nennen konnten, in welchem sie in der hl. Schrift aufgezeichnet sind. Was das Vater unser betrifft, so konnten zehn es nicht hersagen, 27 wußten nicht zu sagen, wer sein Urheber sei, und 30 wußten nicht, wo es in der heiligen Schrift sich finde.

Der hl. Johannes der Täufer über seine Heuschreckenkost nach monophysitischer Offenbarung. In der gegen Ende des 5. Jahrhunderts verfaßten Lebensbeschreibung Petrus des Iberers, die Raab 1895 herausgegeben, wird von dem durch Wunder und Gesichte ausgezeichneten monophysitischen Altvater Jesaias dem Ägyptier erzählt, daß er sich eines besonders vertraulichen Umganges mit dem Vorläufer des Herrn zu erfreuen gehabt und bei der letzten Erscheinung des Heiligen um Aufschluß über seine Heuschreckenkost in der Wüste gebeten habe. ‚Der Vater Jesaias, der große Aſket und Prophet, teilte aus jener Vision mit, er habe den Täufer gefragt, was jene Heuschrecken gewesen wären, die er in der Wüste gegessen hätte. Und er erwiderte, daß dies die Köpfe von Wüsten-Wurzeln gewesen wären' (S. 115—117). Wenn Jesaias sich diesen Aufschluß über die Heuschrecken als letzte Gnade vom hl. Johannes d. T. erbeten, so ist das wohl nicht aus wissenschaftlichen und exegetischen Gründen geschehen. Als Klostervorsteher und ‚Pädagog'[1]) wünschte er offenbar, den zwischen den zwei streitenden Mönchsparteien, den βοσκοὶ (οἱ τὰς βοτάνας σιτίζονται) und den ἀκριδοφάγοι[2]) ausgebrochenen Streit durch eine himmlische Autorität geschlichtet zu sehen. Ich kann deshalb Raab nicht beipflichten, wenn er aus der an den heiligen Johannes gestellten Frage den Schluß

[1]) Diesen Beinamen führt Jesaias in den Cod. Vatic., die ich im Kalendar.², I, XXXVIII angeführt habe.

[2]) Die βοσκοί kommen bei dem hl. Eugenius, dem Avun der Syrer und Chaldäer, vor. Vgl. ibid. I, 474. Der Eintracht zwischen ihnen und den ἀκριδοφάγοι sollte die dem Altvater Jesaias gewordene Offenbarung dienen.

Digitized by Google

zieht, ‚Jesaias gehöre zu denen, von denen es in *Steph.* Thesaur. heißt: ‚Fuerunt, qui ἀκρίδας accipiendum putarint pro fruticibus aut surculis quibusdam delicatis, novam huic voci tribuentes significationem'. Nicht um Etymologie und Philologie handelt es sich beim Pädagogen Jesaias, sondern um eine ausschlaggebende himmlische Erklärung, durch welche der Friede zwischen den βοσκοί und den ἀκριδοφάγοι dauerhaft hergestellt würde. Jesaias hat deshalb in der Antwort des Täufers eine ‚Barmherzigkeit' gefunden, welche dartat, daß beide Teile übereinstimmen sollten, weil im Grund genommen beide ‚Botaniker' seien, wie es auch der hl. Johannes gewesen. N.

Zu Joh. 1, 9. Will man nicht, wie Belser neuestens entschieden fordert (Tüb. Quartalschr. 1903, S. 488 ff.), ἦν zu ἐρχόμενον ziehen und das Ganze als Prädikat zu τὸ φῶς τὸ ἀληθ. betrachten, so wird man zugestehen müssen, daß die völlige Auslassung des Subjektes zu ἦν stilistisch hart erscheint; man würde wenigstens ein Pronomen erwarten. Könnte nicht der Relativsatz ὃ φωτίζει κτλ. Subjekt sein? ‚Das wahre Licht war (jenes), welches jeden Menschen . . . erleuchtet.' Im Deutschen würde man allerdings des Pronomens auch so nicht entraten können, während im Griechischen das Demonstrativum im Relativum eingeschlossen ist und als Maskulinum gedacht werden muß.

Zu ὠβλιας Euseb. h. e. II. 23, 7. Durch die Bemerkungen über den genannten Ausdruck in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1903, S. 572 f.) veranlaßt, macht mich Hr. Dr. M. Altschüler—Wien auf b. Eduj. I. 4. und jer. Schek. III. 47 b aufmerksam, wo Schammai und Hillel, resp. R. Ismael und R. Akiba אֲבוֹת הָעֹלָם genannt werden. Dieselbe Bezeichnung würde auch für Jakobus als Vater und Haupt seiner Schule (nach jüd. Anschauungsweise) passen. — Indes möchte es in Anbetracht der Vokale etwas schwierig scheinen, aus אָב לָעֹלָם ὠβλιας entstehen zu lassen. — Sehr ansprechend und einfach ist die Deutung, welche mir H. Dr. Šanda—Leitmeritz unter Hinweis auf 2 Makk 14, 37 vorschlägt: אָב לָעָם ‚Vater des Volkes'. Es bedürfte in diesem Falle nicht der etwas komplizierten Umformung eines Partizips zur Erklärung des ersten Bestandteiles.

Leitmeritz. Herkloß.

Erklärung.

Anläßlich der Besprechung des ersten Jahrgangs der Biblischen Zeitschrift durch Herrn Professor P. Leop. Fonck S. J. im letzten Hefte der Zeitschrift für katholische Theologie (S. 213—215) legen wir Wert

Digitized by Google

darauf, auch den Lesern der letzteren Zeitschrift zu erklären, daß uns eine Annäherung an einen unkirchlichen Geist vollständig ferne liegt. Auf die von dem Herrn Rezensenten im Einzelnen vorgebrachten Beanstandungen wird in unserem eigenen Organe geantwortet werden.

München, Januar 1904.

Die Redaktion der Biblischen Zeitschrift.

Eine offene Aussprache über die vitalsten Fragen der katholischen Exegese wird sicherlich dem wahren Fortschritt derselben mehr förderlich sein, als ein freundschaftliches Hinterdembergehalten. Ich hoffe daher, nach dem Erscheinen der angekündigten Antwort auf einzelne Punkte näher eingehen zu können. Ich möchte hier nur wiederholen, daß ich die kirchliche Gesinnung der verehrten Herren Redakteure durchaus nicht in Zweifel ziehen will; aber die Worte, in welchen anscheinend ‚eine einzige positive Entscheidung der Kirche' als eine Gefahr für die Freiheit der Exegese hingestellt wird, schienen mir bei einer von Verlag und Redaktion durch Zusendung eines Rezensionsexemplars gewünschten Besprechung notwendig eine öffentliche Klarstellung zu fordern, und ebensosehr die Stellung der ‚Bibl. Zeitschrift' zu der modernen französischen Exegese, wie sie in den Schriften von Monsignor Batiffol, P. Lagrange, P. Rose u. a. insbesondere hinsichtlich der Evangelien vertreten wird. Im letzten Heft des ‚Bulletin de littérature ecclésiastique' erklärt die Redaktion desselben (Monsignor Batiffol), unter Bezugnahme auf die auch von mir hervorgehobenen Worte über die Freiheit der biblischen Exegese, daß ‚Bulletin et Bibl. Zeitschrift sont bien près d'être pleinement unanimes'; dabei wird gegen die Artikel des ersten Jahrganges der ‚Bibl. Zeitschrift' im Gegensatz zu den Besprechungen und bibliographischen Notizen ganz allgemein der gleiche Vorwurf der Rückständigkeit erhoben, den P. Lagrange gegen die ‚Biblischen Studien' vorgebracht hatte: ‚Les articles de fond nous ont paru témoigner d'une activité un peu en retard sur les préoccupations contemporaines'. Solche Worte zeigen doch von neuem die unbedingte Notwendigkeit einer offenen Aussprache: die Freiheit der Exegese wird sicherlich nicht darunter leiden, wenn ernste Bedenken offen und ehrlich geäußert werden.

Innsbruck. L. Fonck S. J.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Die Reue in den deutschen Erbauungsschriften des ausgehenden Mittelalters.

Von Dr. **Nikolaus Paulus.**

Der Behauptung gegenüber, daß vor Luthers Auftreten eine ganz ungenügende Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe der herrschenden Beicht- und Bußpraxis zu Grunde gelegen habe, ist in einem früheren Artikel (vgl. oben S. 1—36) über die Reue in den deutschen Beichtschriften des ausgehenden Mittelalters nachgewiesen worden, daß in keiner einzigen der zahlreichen deutschen Beichtschriften jener Zeit die Reue aus bloßer Furcht als genügend bezeichnet wird; es wird vielmehr in vielen Beichtschriften eine derartige Reue ausdrücklich für ungenügend erklärt und eine Reue aus Liebe gefordert. Wir wollen nun die Untersuchung weiter führen und sehen, was in den übrigen deutschen religiösen Schriften des ausgehenden Mittelalters von der Reue gelehrt wird. Der Vorrang gebührt jenen Schriften, die man füglich als katechetische Lehrbücher bezeichnen kann; nachher werden Erbauungsbücher verschiedenen Inhalts zur Sprache kommen, sowie auch Gebetbücher und deutsche Predigten.

1. Unter dem Titel ‚Christenspiegel' hat der westfälische Franziskaner Dietrich Koelde um 1470 einen Katechismus ver-

Digitized by Google

faßt, der zahlreiche Auflagen erlebte[1]). In diesem Katechismus ist wiederholt von Reue und Vorsatz die Rede. So wird z. B. im 18. Kapitel, worin erklärt wird, was ‚ein Mensch haben muß, soll ihm Gott seine Sünden vergeben', gefordert, daß der Mensch ‚sich von allen Sünden bekehre und daß er keine Todsünde an sich behalte mit Willen'. Im 19. Kapitel nennt Koelde unter den Zeichen, an denen ‚ein Mensch erkennen mag, ob er ist in der Gnade Gottes oder nicht', an erster Stelle: ‚Daß sich ein Mensch herzlich sehr betrübe um deswillen, daß er Gott seinen Schöpfer und lieben Vater sehr erzürnt hat'; an vierter Stelle: ‚Daß er einen ganzen Vorsatz hat, seine Lebtage nimmermehr eine Todsünde zu begehen, könnte er damit verdienen oder gewinnen all der Welt Gut'. Alle Tage soll der Christ folgendes Reuegebet ‚gedenken oder sprechen':

‚O Herr Jesu Christe, ich bin der arme, schnöde, mißtätige Mensch, der also viel Sünden getan hat . . O lieber Herr, du hast mir also viel Gutes gegeben und also viel Liebe bewiesen, und ich habe dich meinen lieben Vater also undankbarlich, vermessentlich und verachtend verzürnt; weh mir, weh mir, lieber Herr; mich dünket, daß es besser wäre, daß ich nie geboren wäre, denn daß ich dich meinen allerliebsten und gnädigsten Herrn und Vater also verzürnt habe . . O lieber Herr Gott, wiewohl ich also viel gesündiget . . dennoch will ich nicht verzweifeln, und dies darum, weil du mir diese Reue gibst und gegeben hast; auch darum, lieber Herr, weil ich gehört, wie lieblich und mildiglich daß du Petro, Mariä Magdalene, dem Mörder am Kreuz, der Frau, so im Ehebruch gefunden ward, David und Ezechias alle ihre Sünden vergeben hast . . . O lieber Herr, ich bekehre mich nun zu dir. O Herr, erbarme dich meiner . . . Ich bitte um Gnade als ein demütig Kind von seinem barmherzigen Vater, und ich will gänzlich bleiben bei deiner grundlosen Barmherzigkeit . . . O lieber Herr, laß mir zu statten kommen deinen bittern Tod, dein köstliches Blut, das du für mich vergossen, dein offenes Herz durchstochen für meine Sünden'.

Im 21. Kapitel spricht Koelde von der Vorbereitung auf die Beichte. Nach der Gewissenserforschung soll man folgendes Gebet verrichten:

‚O lieber Herr, diese Sünden, die habe ich alle getan seit meiner letzten Beichte, wiewohl ich mir vorgesetzt hatte, dir zu tun eine Besserung; ach leider habe ich das nicht gehalten. O Herr, ich bitte dich, gib mir

[1]) Vgl. P. Bahlmann, Deutschlands katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Münster 1894. S. 16 ff. Ich benutzte den von Mousang (Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache. Mainz 1881) gebotenen Abdruck.

Digitized by Google

Gnade, alle meine Sünden gänzlich zu beichten, und daß ich nach dieser Stunde alle meine Tage mich möge hüten vor allen Sünden'. — ‚Gehe dann zu dem Priester und beichte demütiglich ... Und all der Sünden, die du mit wahrer Reue beichtest, derer will Gott nimmermehr gedenken'[1]).

2. Älter als der ‚Christenspiegel' ist die ‚Laienregel' des um 1434 verstorbenen Hildesheimer Chorherrn Dietrich Engelhus. Bezüglich der Reue mahnt Engelhus: ‚Große Reue sollst du haben in der Beichte, also große, daß Thränen aus den Augen sollten fließen; denn keine größere Gnade magst du empfangen von Gott, denn daß du Reue habest'[2]).

3. Eines der wichtigsten Bücher für die Sitten- und Bildungsgeschichte des ausgehenden Mittelalters ist die 1465 vollendete und mehrmals gedruckte Himmelsstraße des Wiener Propstes Stephan von Landskron[3]). In diesem Werke wird aufs bestimmteste gelehrt, daß die Reue aus der Liebe hervorgehen müsse und daß eine Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe ungenügend sei.

Im 4. Kapitel, worin erklärt wird, ‚wie sich der Mensch schicken soll zu einer rechten Buße', heißt es: ‚Der Mensch soll fürwahr wissen und ohne allen Zweifel glauben und auch mit allem Fleiß bedenken, daß er weder von einer ... Todsünde noch von der ewigen Verdammnis mag erledigt werden, denn durch eine wahre heilsame Buße'. Was gehört aber zu einer wahren Buße? ‚Wer recht büßen will, der soll von Sünden lassen, voraus von Todsünden und von übriger und unordentlicher Liebe, die er hat zu zeitlichen Dingen oder auch zu sich selber oder zu einer andern Kreatur, und soll sich zu Gott dem Allmächtigen, seinem himmlischen Vater und Schöpfer, kehren und ihn lieb haben über alle Dinge und aus solcher Liebe geübt werden, zu büßen seine Sünden. Wiewohl das ist, daß die Furcht der Verdammnis gewöhnlich ist die Ursache der Buße und ein Anfang in den unvollkommenen Menschen, denn besorgten sie nicht die Verdammnis, so

[1]) Moufang S. XXIII—XXVII.

[2]) H. Langenberg, Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik. Bonn 1902. S. 89. Vgl. Literarische Beilage zur Kölnischen Volkszeitung. 1903. Nr. 39. Der ‚Spiegel des christlichen Glaubens' Ludolfs von Göttingen enthält auch einige Kapitel über Reue und Beichte. Vgl. Bahlmann, Katechismen. S. 20 ff. Ich kann jedoch nichts Näheres darüber mitteilen, da mir diese Schrift nicht zugänglich war.

[3]) Vgl. Bahlmann 14 ff. Ich benutzte die erste Ausgabe, die 1484 in Augsburg erschien.

Digitized by Google

würden sie nicht büßen, jedoch, dieweil der Mensch allein von Furcht wegen der Pein büßt und nicht aus der Liebe Gottes oder durch (um) Gottes willen, so ist seine Buße nicht genugsam und nimmt ihm seine Sünden nicht ab; denn er sucht allein seinen Eigennutz und nicht Gottes Ehre und Freundschaft. Und darum muß die Liebe Gottes mitgehen und mehr oder als fast (so sehr) üben den Menschen zu der Buße, als die Furcht der Pein, die mag wohl mitgehen; sie soll aber nicht die vorderste sein. Das ist, daß den Menschen mögen üben zu der Buße zwei Dinge, die Liebe Gottes und die Furcht der Verdammnis; ihn soll aber mehr dazu ziehen und üben die Liebe Gottes, denn die Verdammnis. Als daß, ob die Verdammnis nicht wäre, dennoch wäre ihm leid, daß er Gott den Herrn beleidigt und verschmäht hat mit seinen Sünden, und wollte dennoch büßen und von tödlichen Sünden lassen. Denn wollte er in etlichen Todsünden bleiben oder von den nicht lassen ... so wäre seine Buße vernichten (nichts) und wäre mehr eine Gleisnerei und eine Betrügnis seiner selbst, denn eine Buße. Denn es ist unmöglich, daß eine Todsünde werde abgenommen oder vergeben ohne die andern oder ohne die Liebe Gottes, die in den (diesen) Dingen die allernötigste ist. Darum auch der Büßer vor allen Dingen trachten soll und mit allem Fleiß unsern Herrn bitten und sich üben, daß er eine wahre und rechte Liebe habe zu Gott dem Herrn, und daß er aus solcher Liebe büße, Reue habe und beichte'.

Im 5. Kapitel wird erklärt, wie sich der Mensch auf die Beichte vorbereiten soll.

‚Er muß auch Reue haben über alle Sünden, voraus Todsünden, und dazu einen Vorsatz, sich hinfür an seinem Leben zu bessern und sich mit der Hilfe Gottes nach seinem Vermögen von den und allen andern, voraus Todsünden, zu hüten; denn hätte er noch ein Wohlgefallen an etlichen Todsünden, ja halt nur an einer Todsünde, oder ihm wäre nicht leid, daß er dieselbige hätte getan ... oder wollte er von etlichen Todsünden nicht lassen oder hätte im Willen, die hinfür mehr zu tun, so wird ihm keine Sünde vergeben'. Beim Empfang der priesterlichen Absolution ‚gebe er sich ganz in die Barmherzigkeit Gottes und begehre von ganzem Herzen Gnade von ihm'.

Im 6. Kapitel wird dann noch besonders von der Reue gehandelt.

‚Seit denn das Genötigste ist, daß zu einer wahren Buße gehört eine wahre Reue, so ist zu merken, daß der eine wahre Reue hat, dem seine Sünden von Herzen leid sind und mißfallen, also daß er ihrer keine hätte getan, darum daß sie wider Gott sind und ihn beleidigen und unehren, und hat auch darum einen Vorsatz, sich hinfür vor Sünden zu hüten, voraus vor allen Todsünden, und ihrer jeglicher mit der Hilfe Gottes'.

Digitized by Google

Daß die Reue das notwendigste Stück im Bußsakrament sei, wird nochmals betont im 7. Kapitel.

‚Es soll niemand wähnen oder gedenken, daß die Beichte allein mit dem Ablaß (Absolution) des Priesters genugsam sei oder die Sünden abnehme ohne eine wahre Reue des Herzens; denn die Reue ist das vorderste und nötigste in den (diesen) Dingen'.

Im 9. Kapitel, das von der Liebe Gottes handelt, wird aufs nachdrücklichste betont, daß die Reue wie alle guten Werke aus der Liebe hervorgehen müsse.

‚Das ist mit allem Fleiß zu merken, daß kein inwendiges oder auswendiges Werk des Menschen ist wahrlich gut noch tugendhaft oder verdienlich, es geschehe denn aus der Liebe Gottes und dazu endlich durch (um) Gottes willen, also daß der Mensch Gott lieb habe über alle Dinge, und solche Liebe Gottes sei ihm eine Ursache oder übe ihn dazu, daß er etwas thue oder lasse endlich um Gottes willen. Nimm ein Ebenbild von der Liebe des Nächsten, von Fasten, Beten oder Almosen geben. Sollen sie gut und tugendhaft sein, Gott gefällig und uns verdienlich, so müssen sie geschehen aus der Liebe Gottes, also daß die Liebe Gottes, die in uns ist, sei uns Ursache und übe uns dazu, daß wir unsern Nächsten lieb haben, fasten, beten, Almosen geben, und daß wir das auch tun endlich durch Gottes willen, ihm zu Gefallen und ihm zu Lob und zu Ehre, und nicht allein oder auch zuvörderst von menschlicher Furcht wegen, oder der höllischen Pein, weltlichen Scham oder Ehre, oder allein aus einer Gewohnheit oder von einer andern Sache wegen, die nicht Gott ist, noch in Gott geordnet. Desgleichen sollen wir auch die Sünden vermeiden, nicht allein oder zuvörderst von weltlicher Scham wegen oder der Verdammnis oder anderer solcher Sachen wegen, sondern durch Gottes willen, daß wir den nicht beleidigen mit unsern Sünden'.

Bemerkenswert sind die Ausführungen im 47. Kapitel, worin die Gaben des hl. Geistes erklärt werden über die Furcht Gottes.

‚Die Furcht ist mannigfaltig. Eine heißt die knechtliche Furcht, so der Mensch sich bekehrt zu Gott, oder hütet sich vor Sünden, oder büßt, oder tut etwas Gutes zuvörderst oder allein darum, daß er nicht muß gepeinigt werden zeitlich in der Weize (Fegfeuer) oder ewiglich in der Hölle. Und sollte die Pein nicht sein, so tät er deren keines, und ist ihm leid, daß er nicht mag ungepeinigt unrecht tun[1]). Und

[1]) Hieraus ersieht man, daß der Verfasser unter knechtlicher Furcht den timor serviliter servilis versteht. Wie so manche andere mittelalterliche Autoren unterscheidet er nicht zwischen der letztern Furcht, welche die Anhänglichkeit an die Sünde nicht ausschließt, und dem timor simpliciter

Digitized by Google

also sind in der knechtlichen Furcht zwei Dinge: eines ist die Furcht der Pein, der zeitlichen oder ewigen, und solche Furcht ist gut und eine Gabe Gottes; denn als es gut ist und eine Gabe Gottes, erkennen und glauben die künftige Pein der Weize und der Hölle, also ist es auch gut und eine Gabe Gottes, fürchten und fliehen solche Pein; das andere, das mit der Furcht geht, ist der Wille zu sündigen, sollte die Pein nicht sein; denn wer die Sünde läßt oder gute Werke tut allein darum, daß er nicht gepeinigt werde, der wollte gern sündigen, möchte er es ungepeinigt tun, und ist ihm leid, daß solche Dinge verboten sind, oder daß man die nicht mag ungepeinigt vollbringen. Und das ist bös von wegen des bösen Willens, den ein solcher hat; denn er wollte sündigen oder unrecht tun, sollte die Pein nicht sein. Und darum ist die knechtliche Furcht nicht die erste Gabe des hl. Geistes, als wir von den Gaben hier jetzund reden; sie ist aber gar nütz dem Menschen, und ist ein Anfang oder eine Schickung zu der rechten kindlichen Furcht und zu der Weisheit; denn sie macht, daß der Mensch aufhöret von den Sünden und übet sich zu guten Werken und ist gut'[1]). Eine andere Furcht heiße die anhebende Furcht (timor initialis), die zum Teil aus der Liebe, zum Teil aus der Furcht vor der Strafe hervorgehe. ‚Von der anhebenden Furcht kommt der Mensch zu der kindlichen keuschen Furcht. Aber vielleicht der mehrteil der Menschen stirbt in der anhebenden Furcht, und wollte der allmächtige Gott, daß sie in der ihr Leben führten und darin stärben, und nicht in der knechtlichen Furcht'.

Wie ernstlich der Verfasser eine Reue aus Liebe fordert, ergibt sich des weiteren aus dem 49. Kapitel, das von dem heilsamen Sterben handelt.

---

serviliis oder der knechtlichen Furcht, welche die Anhänglichkeit an die Sünde ausschließt. So erklärt sich auch, wie manche mittelalterliche Autoren sagen konnten, daß alles, was aus bloßer Furcht vor der Strafe geschehe, sündhaft sei. Erst infolge der Kontroverse mit Luther sollte über diesen Punkt mehr Licht verbreitet werden. Übrigens hat schon Gabriel Biel, um nur diesen mittelalterlichen Theologen zu erwähnen, die beiden Arten der knechtlichen Furcht sehr gut unterschieden und dabei hervorgehoben, daß die eine Furcht, welche die Anhänglichkeit an die Sünde nicht ausschließe, sündhaft, die andere dagegen gut und heilsam sei. Vgl. Biels Collectorium circa quatuor Sententiarum libros. Tubingae 1501. Lib. III. d. 35, quaestio unica, art. 1.

[1]) Wie kann sie aber gut sein, wenn sie, obgleich der Mensch von den äußerlichen sündhaften Werken aufhört, doch mit dem Willen zu sündigen verbunden ist? Die Darstellung ist unrichtig, da der Verfasser, wie oben bemerkt worden, nicht unterscheidet zwischen dem timor simpliciter servilis und dem timor serviliter servilis.

Digitized by Google

Um gut zu sterben muß sich der Mensch schon in seinen gesunden Tagen auf den Tod vorbereiten, ‚besonderlich mit einer wahren Reue über alle seine Sünden, die aus der Liebe Gottes sei und nicht allein aus Furcht der Verdammnis, und mit einem ganzen Vorsatz, sich hinfür mit der Hilfe Gottes zu hüten vor allen Todsünden; denn ginge deren nur eins ab, so wäre seine Beichte zunichte'. Er sorge ‚voraus, daß er eine rechte Reue habe, die da gehe aus der Liebe Gottes, den er beleidigt hat; denn an dem liegt das meiste, und viele Menschen werden betrogen und wähnen, ihre Sünden sind ihnen darum leid, daß sie ihren Gott und Schöpfer damit beleidigt haben, so sie doch das alles mehr tun von Furcht wegen der ewigen Verdammnis, besonders diejenigen, die erst in der Krankheit wollen eine rechte Reue haben und recht büßen und recht beichten ... Da hat man ein Ebenbild von einem Kardinal, der ein sündiges Leben führte; der hatte einen frommen, andächtigen Kaplan, und da ward er krank in den Tod, da ward er beichtig dem Kaplan mit großer Reue und mit vergießen vieler Zähren, und empfing mit Andacht die Sakramente und starb also. Nach acht Tagen erschien er seinem Kaplan mit einem freisamen (schrecklichen) Gesicht und brennendem Feuer und tat ihm kund, er wäre ewig verdammt. Da fragte der Kaplan, wie das möchte sein, seit er doch an seinem Ende gehabt solche Reue und empfangen hat alle seine Rechte. — Meine Reue ist leider nicht wahrhaft gewesen; denn ich wußte wohl, daß ich Gott mit meinen Sünden gar viel und schwerlich hätte beleidigt, und ich fürchtete darum die Pein der Hölle, und war mein Leid nicht darum, daß ich Gott hätte beleidigt, das doch mein allergrößtes Leid gewesen sein sollte. Und darum daß ich nicht das rechte Ende und Meinung in meiner Reue gehabt habe, darum bin ich von der strengen Gerechtigkeit Gottes ewiglich verdammt'.

4. Im Jahre 1485 erschien zu Ulm eine ‚Erklärung der zwölf Artikel des christlichen Glaubens'[1], worin bei der Erklärung des 10. Artikels kurz vom Bußsakrament gehandelt wird.

‚Hie sollst du merken, daß unter den Stücklin der Buße ist schlechtiglich die Reue der Notdurft; aber die Beichte und das Genugtun, die sind auch des Wesens der Buße, wenn sie Zeit und Statt haben ... Daß aber der Buße not sei wahre Reue, das prüf bei dem: denn ohne die mag die Krankheit der Seele nicht geheilt werden. Und daß die eine wahre Arznei sei wider die Sünden, so merk drei Dinge, die dazu gehören: das ist Reue um alle vergangenen Sünden, aufhören von allen gegenwärtigen Sünden und ein starker Vorsatz wider alle künftigen Sünden'.

[1] Beschrieben von Falk in den Histor.-pol. Blättern. Bd. 109 (1892), 726 f.

Digitized by Google

5. In seiner trefflichen Erklärung des Dekalogs lehrt der Franziskaner Marquard von Lindau († 1392)[1], wie man sich zur Beichte vorbereiten solle.

Er fordert unter anderm, ‚daß du vor die Erbermde (Barmherzigkeit) Gottes falleſt und beichteſt mit Reue und ganzem Willen, dich fürbaß zu hüten vor allem dem, was Gott erzürnen mag; denn ich sage dir das, daß dich der Prieſter nicht entbinden kann noch mag, iſt daß du dich gen Gott nicht bekenneſt und ganzen Willen habeſt, dich vor Todſünden zu hüten. Darum die Menſchen, die da eher auswendig beichten denn inwendig, deren Beichte iſt wenig nutz'. Die Beichte helfe nichts jenen, ‚die da beichten ohne Reue und ohne Willen, ſich fürbaß zu beſſern, oder ſo man auch nicht Glauben hat an die Beichte, oder ſo man die Buße nicht leiſten will, oder ſo man verzweifeln will an der Gnade Gottes ... Wenn deren eins da iſt, ſo iſt die ganze Beicht verloren' (Bl. 19). Wie die Reue beſchaffen ſein ſolle, erklärt Marquard näher bei Behandlung der Frage, wie man ſich auf den Tod vorbereiten ſolle: ‚Der ſiech ſterbend Menſch ſoll nicht von Furcht der Pein und der Hölle Reue haben, mehr von lauter Liebe ſoll er Reue haben, daß er den ſüßen milden Gott je hat erzürnt mit ſeiner Miſſetat, und ſoll ihm leider ſein, was er wider den ſüßen Gott je getan, denn ihm leid wäre, alle Pein und Marter zu leiden. Und ſolche ganze Reue, die von lauter Liebe kommt, die geſchieht gar ſelten in den ſiechen Menſchen als St. Auguſtin ſpricht' (18a). Ohne die Liebe könne man nicht zu Gott gelangen: ‚Wiſſe, welcher Menſch ſich mit einem verwegenen Gemüt und ganzem Willen zu Gott nicht kehrt, alſo daß er Gott in ſeinem Grunde nicht liebt vor allen Dingen, wird er in dem nicht erfunden, er kommt zu Gott nimmer; und gibt er all ſein Gut durch (um) Gott und läßt ſich verbrennen, hat er dieſe Liebe nicht, es iſt alles nichts zum ewigen Leben ... Gott iſt um die Werke nicht, ihm iſt um dein Herz' (2a).

6. Ein Zeit- und Ordensgenoſſe Marquards von Lindau, der Franziskaner Otto von Paſſau hat im Jahre 1386 als Lektor des Basler Kloſters ein großes Lehr- und Erbauungsbuch vollendet, das im 15. Jahrhundert in zahlreichen Abſchriften und gedruckten Ausgaben verbreitet wurde[2]. Der etwas wunderliche Titel des Werkes: ‚Die vierundzwanzig Alten oder der guldin Tron der

[1] Vgl. über ihn und die verſchiedenen Ausgaben ſeiner Dekalogserklärung Falk in den Hiſtor.-pol. Blättern. Bd. 109, 92 ff. Ich benutzte die Venediger Ausgabe vom Jahre 1483.

[2] Vgl. über ihn K. Eubel, Geſchichte der oberdeutſchen Minoriten-Provinz. Würzburg 1886. S. 34 f.

Digitized by Google

minnenden Seele', bezieht sich auf jene Stelle der geheimen Offenbarung (IV, 4), wo der Apostel Gott auf seinem Throne sitzen sah, vor welchem 24 Alte in weißen Kleidern um ihn standen. Diese läßt der Verfasser nach und nach in ebenso vielen Abschnitten die Hauptlehren des Glaubens und der christlichen Moral vortragen. Der dritte Alte lehrt, ‚was Reue sei und was dazu gehöret, und von der Beichte und was dazu gehöret'.

‚Wer in dieser Zeit um seine Sünden nicht Reue hat, der wird in der künftigen Welt Jammer und Not gewinnen, wenn er die Reue hier versäumt hat ... Rechte Reue ist eine Gnade und eine Tugend, daß du in gutem Vorsatz deine vergangenen Sünden klagest und alle Sünden hassest und nicht fürbaß Mut habest, zu sündigen. Rechte Reue ist ein sündlich Leben verwandeln in ein tugendreich heilig Leben und fürbaß bösen Werken entweichen und sich zu guten Werken ohne Unterlaß kehren. Rechte Reue soll sein inwendig in allen Kräften des Herzens und sich auswendig hüten vor aller Materie, die dir Ursach gegeben hat oder fürbaß geben möchte, zu sündigen. Rechte Reue ist künftige Sünden mit allem Fleiße verhüten und begangene Sünden mit Klage und mit Bitterkeit des Herzens ängstlich beweinen mit Thränen ... Ganze und rechte Reue ist, wenn sich der freie Wille ganz miteinander kehret von den Gelüsten und Begierden aller Sünden, sie seien tödlich oder täglich (läßlich). Es ist auch rechte Reue, daß der Mensch sollte wollen von allem seinem Herzen, daß er keine Sünde nie begangen hätte, und ob er doch darum großen Schmerz leiden sollte an seinem Leib ... Reue, die da ist ohne Gnade und ohne Vorsatz verfanget nicht'. — ‚Da aber die Reue ohne Beichte zu Gott nicht schicken kann, denn in Todesnot, so lehre ich dich nach dem Reuen, wie du beichten sollst'. ‚Deine Beichte soll lauter sein und in einer guten Meinung und von göttlicher Furcht und Liebe ... Du sollst auch Glauben haben und Zuversicht an deine Beichte, daß dir Gott um der Beichte willen ab will lassen alle deine Sünden, und kein Verzagen darin nimmer gewinnen noch haben; denn Gott vermag tausendmal mehr Sünden vergeben, denn kein Mensch sündigen mag ... Beichte soll auch sein ... mit gar großem Ernst und Reue und mit Andacht' (Bl. 8—12).

7. Zu den verbreitetsten religiösen Unterrichtsbüchern des ausgehenden Mittelalters gehörten die sogenannten Plenarien oder deutschen Postillen. Von diesen Postillen, die nebst andern Bestandteilen mehr oder weniger ausführliche Erklärungen der sonn- und festtäglichen Evangelien enthalten, gibt es verschiedene Bearbeitungen. Schlagen wir zunächst eine sogenannte Armenbibel auf, der auch eine Postille beigegeben ist: ‚Der Spiegel menschlicher Behaltnis

Digitized by Google

mit den Evangelien und Episteln durch das ganze Jahr'. (Augsburg 1489.) Von den vielen Stellen, in welchen wahre Reue empfohlen wird, sollen hier bloß die eine und die andere angeführt werden.

‚Als dick (so oft) wir rechte Reue haben um unsere Sünden, so will Gott uns allezeit vergeben ... denn wir in der Zeit der Gnade sind. Und darum hat er uns hinter sich nach seinem Tod eine gar gute Arznei gelassen, das ist das Sakrament, das da heißet Reue, Beichte und Buße, daß er uns, als dick uns unsere Sünden leid sind und wir Willen haben, sie nicht mehr zu tun und zu beichten, und zur Buße kommen, vergeben will. Mögen wir aber nicht zur Beichte kommen, haben wir dann nur eine rechte Reue in unserm Herzen, so will er uns allezeit empfangen' (65a). ‚Es soll niemand seine Besserung und seine Reue verziehen bis an das Ende; denn Reue kommt von Gott und von seinen Gnaden, die er in unsere Vernunft sendet ... Etliche wähnen, Reue zu haben an ihrem Ende, die doch keine haben; denn mancher reut von Furcht der Hölle und weint an seinem Ende, und diese Reue ist nicht gut; denn rechte Reue ist, daß der Mensch spreche: ‚Herr, ich bitte dich nicht, daß du mich keiner Pein überhebest, die ich verschuldet habe. Ich bitte dich, Herr, nicht anders, denn daß du mir vergebest, was ich wider dich getan habe mit manchen bösen Sünden und dich erzürnt habe und dir nicht gedankt habe deines bittern Todes, den du um meinetwillen gelitten hast; darum will ich gern leiden, was deine Gnade will; denn ich es wohl verschuldet habe. Wer solche Reue hat, der mag Gnade finden und Barmherzigkeit und mag behalten werden' (68a). Ohne ‚rechte Reue' ‚mag der Sünder nicht behalten werden' (68b). Wer zur hl. Kommunion gehen will, ‚der soll ganze Reue haben um seine Sünden, und es soll ihm von Herzen leid sein, daß er Gott erzürnt habe, und soll darnach eine Beichte seiner Sünden tun ... und soll haben einen ganzen Vorsatz, die Sünden zu meiden bis an sein Ende, und soll sich also ergeben in Gottes Willen, daß er williglich leiden wolle, was ihm Gott zu leiden gibt, es sei Armut oder Siechtage, oder was es sei' (88b). Wir sollen Gott lieben, ‚daß er uns also lieb hat gehabt, und sollen ihn nicht allein darum lieb haben oder anbeten, daß er uns das Himmelreich gebe oder uns behüte vor der Hölle, denn das ist nicht gerecht; denn wäre keine Hölle, so sollten wir ihn doch lieb haben darum, so er uns auch lieb hat gehabt' (182b).

8. Eine andere Bearbeitung der Postille besitzen wir in dem ‚Evangelienbuch', das zahlreiche Auflagen erlebt hat. Auch in diesem Buche ist oft von ‚wahrer Reue' die Rede. Daß aber mit dieser Reue Liebe verbunden sein müsse, darüber läßt der Verfasser keinen Zweifel bestehen.

‚Es hilft nicht, wie gut und wie selig ein Mensch ist und wie viel er gute Werke tut, er habe denn darzu Gott lieb. Und hätte auch ein

Digitized by Google

Mensch Gott lieb darum, daß er ihm das Himmelreich gebe und ihn behüte vor der Hölle, das dienet alles nichts zu dem ewigen Leben, sondern der Mensch soll Gott darum lieb haben, daß er das allerbeste, höchste und würdigste Gut ist und daß er ihn zu einem Menschen hat erschaffen und geordnet zu dem ewigen Leben; und auch darum, daß er um seinetwillen Mensch ist geworden und die große Marter und den bittern Tod um seinetwegen hat gelitten ... Und darum sollen wir ihn lieb haben, denn welcher Mensch in der göttlichen Liebe ist, der begehrt nicht das Gut, das Gott hat, sondern er begehrt das Gut, das Gott an sich selber ist'[1]).

9. Zu den schönsten Postillen gehört eine Basler Bearbeitung, die allem Anscheine nach zuerst 1514 erschienen ist und nachher noch mehrmals aufgelegt wurde[2]). Wie auf dem Titelblatt ausdrücklich gesagt wird, stammen die Glossen zu den sonntäglichen Evangelien von einem ‚geistlichen Ordensmann'. Was lehrt nun dieser Ordensmann von der Reue?

‚Die Reue, die den Menschen soll bringen zu dem ewigen Leben, die soll also sein: Wenn ein Mensch sähe vor sich liegen tot alle seine Freunde, so sollte er nach der Beichte mehr beweinen die Todsünde, denn alle seine Freunde' (12b). Reue und Beichte müssen aber mit Liebe verbunden sein. Manche beichten in der österlichen Zeit ‚mit Unwillen und mehr aus Furcht denn aus Liebe. Davon kommt, daß ihnen dieselbe Beichte nicht fruchtbar ist' (72a). ‚Ein jeglicher Mensch, der eine rechte Reue will haben, dem ist not, daß er Liebe habe, sich fürchte und daß er hoffe' (79b). Täglich sollten wir zu Gott beten: ‚Herr, gib uns eine wahre Reue und Mißfallen oder Leid über unsere Sünden' (79b).

10. Den Postillen reiht sich an eine schöne ‚Geistliche Auslegung des Lebens Jesu Christi'[3]), worin die Hauptabschnitte des Lebens Jesu ausgelegt werden. Jede Auslegung oder Betrachtung schließt mit einem frommen Gebete. Sowohl in den Betrachtungen als in den Gebeten wird öfter auf die Reue Bezug genommen.

Haben wir Christum verloren durch die Sünde, so sollen wir ihn suchen ‚durch Reue mit Schmerz, durch Beichte mit Scham und durch Genugtun mit großer Arbeit' (b3a). Den Sünder läßt der Verfasser Gott um Verzeihung bitten: ‚Denn mir leid ist von Grund meines

[1]) Evangelibuch. Augsburg 1506. Bl. 15a.

[2]) Das Plenarium oder Evangely buoch ... uff ein jeglich sonteglich Evangeli ein schöne Gloß oder Postill ... gepredigt durch einen geistlichen ordensman. Basel 1514.

[3]) Ohne Ort und Jahr. Beschrieben in Hains Repertorium. Nr. 2146.

Digitized by Google

Herzens, daß ich dich, Herr, so oft erzürnt habe, und leid, daß es mir nicht noch viel leider ist' (c 8 a). ‚Mit Reue und mit Leid' solle man ‚Gnade und Barmherzigkeit von Gott begehren' (f 1 b). ‚Berühre mir mein Herz mit deiner Gnade, daß mich wahrlich reuen werden meine Sünden, und ich anfange, die zu beweinen und zu klagen durch die Beichte und darnach gutwillig genugzutun mit guten Werken' (f 8 a). Mit der Reue solle auch Vertrauen verbunden sein: ‚O wie süß und wie mild ist der Vater, so wir wiederum zu ihm uns kehren; er lauft uns entgegen, denn niemand mit eigener Kraft zu ihm kommen mag. Er ist geneigt, allzeit barmherzig zu sein, und gar langsam, zu verdammen' (k 1 b). Nicht auf unsere Werke, sondern auf Gottes Barmherzigkeit sollen wir unser Vertrauen setzen. ‚Merk, daß niemand in seinen guten Werken glorieren soll oder ein Vertrauen haben, sondern demütiglich hoffen der Gnade; denn der Gleisner eine stolze Vermessenheit und der offene Sünder eine demütige wahre Gerechtigkeit hat, der bei sich selbst in seinen Werken, und der bei Gott *aus dem Glauben*' (m 3 b). Das Wort Christi an den rechten Schächer ‚war ein Wort der großen Liebe, Gnade und Barmherzigkeit, in welchem uns Christus hat gegeben und hinterlassen ein Exempel der wahren Hoffnung, daß niemand verzweifle von Ablaß der Sünden, wie groß die wären, nicht allein im Leben, sondern auch in den letzten Zügen, was ein großer Trost ist denjenigen, die ihre Sünden bereuen und beichten. Fürwahr, es geschieht noch alle Tage, daß die andächtlich und lauter beichten ihre Sünden, mit dem Herrn seien im Paradies, das ist in Ruhe und Sicherheit der Conscienz' (q 3 b).

11. Unter den Erbauungsbüchern des 15. Jahrhunderts mit vorwiegend aszetischem Charakter ragt hervor ‚*Ein Büchlein von der Liebe Gottes*', das in den zwanziger Jahren des 15. Jahrhunderts von einem ungenannten Schüler des Wiener Universitätslehrers Nikolaus von Dinkelsbühl verfaßt worden ist und eine sehr große Verbreitung fand[1]).

Im 13. Kapitel führt der Verfasser aus, wie man alles tun solle aus Liebe zu Gott, zur Ehre Gottes. ‚Also soll auch das *Fliehen der Sünden aus der Liebhabung Gottes angefangen werden* und in die Ehre Gottes geendet; denn ob die Sünden nicht endlich um Gottes willen würden geflohen, sondern von anderer Sachen wegen, als von weltlicher Scham wegen oder *von der höllischen Pein wegen*, oder von einer andern Sache wegen, die Gott selber nicht ist, so wäre dasselbe Fliehen *nicht wahrhaftiglich gut noch tugendhaft*'. Hieraus kann man schon ersehen, wie der Verfasser über die Reue gedacht hat. Er er-

[1]) Die Münchener Staatsbibliothek verwahrt nebst zahlreichen Drucken sehr viele Abschriften. Ich benutzte die Augsburger Ausgabe vom Jahre 1483.

Digitized by Google

klärt sich hierüber näher im 15. Kapitel, worin ausgeführt wird, ‚in welcher Meinung man die Hölle fliehen soll'. In der höllischen Pein ist ein zweifaches zu unterscheiden: die große ewige Qual und die ewige Trennung von Gott. Wer die Hölle flieht allein wegen der großen Qual, welche die Verdammten zu leiden haben, und allein aus Furcht vor der Hölle gute Werke verrichtet und die Sünde meidet, ‚der sucht allein seinen eigenen Nutzen' und nicht die Ehre Gottes. Ein solcher würde in die Hölle kommen. ‚Eine Reue, die ein Mensch aus solcher Furcht hat über seine Sünden, die ist unheilsam und nimmt nicht ab dem Menschen die Sünden; ja sie ist selber eine besondere Sünde ... Aber der Mensch, der die Hölle endlich flieht und fürchtet von der Abschiedung wegen der göttlichen Liebe und von der Unehre Gottes und des Hasses und der Gottesscheltung wegen der Verdammten, derselbe sucht endlich die Ehre Gottes und flieht endlich die Unehre Gottes ... Und mag auch ein Mensch aus solcher Meinung und solcher guten Furcht sich selbst gar schier (bald) mit der Hilfe Gottes erwecken zu einer gottgefälligen und heilsamen Reue seiner Sünden ... Eine solche Reue ist fürwahr eine gute Reue und heilsam; denn sie sucht ihren eigenen Nutzen nicht, sie sucht die Ehre und das Lob Gottes. So man aber spricht, daß die Reue nicht gut sei, so einem Menschen seine Sünden mißfallen und leid sind allein von Furcht wegen der Hölle, das ist zu verstehen von der ersten Furcht und nicht von der andern'.

12. Ganz ähnliche Gedanken finden sich in einem andern weitverbreiteten aszetischen Traktat, der vielfach, aber sicher mit Unrecht Albert dem Großen zugeschrieben wird. Derselbe handelt nicht bloß von der Liebe Gottes, sondern von allen Haupttugenden des christlichen Lebens[1]).

Bezüglich der Liebe Gottes heißt es im ersten Kapitel, daß man Gott lieben und seine Gebote halten solle ‚nicht bloß aus Furcht der Pein, noch aus Liebe oder Begierde des Lohns', sondern weil Gott der ‚allerbeste und allerehrsamste' ist. Aus dieser vollkommenen Liebe müsse auch die Reue hervorgehen, wie im 39. Kapitel, das von der Reue handelt, ausgeführt wird. Eine wahre Reue, heißt es hier, ist nicht jene, die kommt ‚aus Furcht der Hölle'. ‚Soll es sein eine wahre und verdienstliche Reue, so muß sie kommen aus der Gnade Gottes und endlich darum, daß man Gott, das beste Gut beleidigt hat, das ist, von wegen der Beleidigung des Schöpfers und Erlösers, des allerbesten Gutes'. In dem-

[1]) Der Traktat wurde sehr oft gedruckt unter dem Titel: Paradisus animae oder Tractatus de virtutibus. In deutscher Übersetzung findet er sich in dem Sammelwerk: Der übertrefflichst weg zu der säligkeit. Augsburg 1518.

Digitized by Google

selben Sinne wird im 40. Kapitel dargetan, daß die Beichte nicht geschehen solle aus ‚knechtlicher Furcht', sondern ‚lauterlich um Gottes willen'.

13. Reue aus Liebe fordert auch der hl. Laurentius Justinianus († 1455) in seiner ‚Unterrichtung eines geistlichen Lebens' (Straßburg 1509). Im 19. Kapitel wird erklärt, ‚wie die Beichte sein soll'.

‚Die Beichte soll nicht allein aus Furcht des Todes oder der Hölle geschehen, sondern allein daß er (der Sünder) mit Gott versöhnt werde'. Sie soll auch mit ‚rechter wahrer Reue' geschehen. ‚Es soll einer nicht beichten der Gewohnheit nach, sondern mit der Meinung des Herzens, in dem Geist der Bitterkeit und in der großen Hitze der rechten Liebe'.

14. Noch ausdrücklicher wird die Notwendigkeit der Liebesreue in dem ‚Granatapfel' (Augsburg 1510) betont, einer sehr verkürzten deutschen Bearbeitung des großen lateinischen Werkes Malogranatum[1].

Zu einer ‚fruchtbaren Beichte' ist unter anderm erfordert ein ‚Mißfallen über alle Sünden . . . also daß du gern wolltest, daß du keine Sünde nie getan hättest'. Man muß auch haben ‚einen Vorsatz, zu lassen besonders von tödlichen Sünden . . . denn ohne das wäre die Beichte nicht heilsam der Seele. Wolltest du aber in einer Sünde beharren und nicht davon lassen und andere Sünden beweinen, das wäre alles für nichts'. Zudem ‚mußt du haben einen guten Willen, deine Sünden zu beichten, und nicht von Furcht wegen der Menschen oder der Pein, sondern von göttlicher Liebe, also daß die Reue und die Beichte geschehen, daß du von Liebe wegen gern wolltest, und nicht von Furcht der Pein, daß du wider Gott keine Sünde nie getan hättest. Denn also redet St. Augustinus: Man soll nicht allein fürchten den Richter, man soll ihn auch lieb haben' (C8). Über den Beweggrund der Liebe heißt es weiter: ‚Du sollst Gott zuvörderst nicht lieb haben von deines Nutzens wegen, sondern du sollst ihn lieb haben zuvörderst durch (wegen) ihn selbst; denn er ist das höchste und unbegreiflichste Gut' (D4b).

15. Wie man zu jener Zeit die Gläubigen zur Erweckung der Reue anleitete, ersieht man auch aus einem ‚heilsamen christ-

[1] Das lateinische Werk (vgl. die Inkunabelausgaben bei Hain, Nr. 7449—7451) ist gegen Ende des 14. Jahrhunderts von Gallus, Abt der böhmischen Cistercienserabtei Königssaal verfaßt worden. Die deutsche Bearbeitung wird hie und da ohne Grund Geiler von Kaisersberg zugeschrieben. Vgl. Dacheux, Die ältesten Schriften Geilers. Freiburg 1882. S. LV.

Digitized by Google

lichen Bekenntnis dem Menschen gegen Gott zu sprechen', das dem Erbauungsbuch ‚Die Walfahrt der Pilgerin' (Nürnberg 1514) am Schlusse beigedruckt ist.

Der Sünder wird darin belehrt, nach Verrichtung der offenen Schuld zu beten: ‚Es ist mir aus Grund meines Herzens leid und reuet mich, nicht allein deshalb, daß ich ledig wäre der ewigen Pein, der ich durch Mannigfaltigkeit meiner Sünden verfallen bin, sondern zum vordersten deshalb, daß ich dich, höchstes Gut, meinen Gott und Schöpfer beleidigt und ungeehrt habe ... Es ist mir im Grund meines Herzens leid, daß mir alle meine Sünden nicht noch leider sind, und wo es möglich wäre, wollte ich zu einer Anzeigung rechter Reue und Mißfalls ob meinen Sünden, daß ich blutige Zähren könnte vergießen, und wollte in rechter ganzer Wahrheit, daß ich alle meine Tage, die ich gelebt habe, keine Sünde wider dich, höchstes Gut, und wider das Heil meiner Seele und wider die Liebe meines Nächsten getan hätte ... Ich begehre im Herzen alle solche Sünden lauter zu beichten ... in ganzem Vorsatz und gutem Willen, nimmermehr wider dich, höchstes Gut, meinen Gott zu tun'. Ich bekenne das, ‚in rechter ganzer Hoffnung zu dir, höchstes Gut, du werdest mir ohne allen Zweifel verzeihen alle meine Sünden in der Kraft des Leidens Jesu Christi ... Ich erkenne, daß ich ohne Kraft solches Leidens nicht mag selig werden'.

16. Daß derartige Gedanken in Laienkreisen verbreitet waren, bezeugt der fränkische Ritter Hans von Leonrod, der gegen Ende des 15. Jahrhunderts ein Erbauungsbuch unter dem Titel ‚Himmelwagen' verfaßt hat[1]). ‚Ich habe zu dieser Materie gebraucht', erklärt er selber in der Vorrede', ‚alles, was ich zu Zeiten von frommen gelehrten und andern andächtigen gottesfürchtigen Menschen gehört, gesehen und gemerkt habe, und zu Zeiten in den Predigten'. In Betreff der Reue lehrt nun der fränkische Ritter, der sich selber einen ‚ungelehrten Laien' nennt:

‚Der Mensch muß Reue haben, das ist, einen Schmerz in dem Herzen, daß er Gott den Herrn, das allerwürdigste und vollkommenste und beste Gut, beleidigt hat ... Er muß auch haben ein Mißfallen im Willen, daß er aus der Liebe Gottes wollte, daß er durch die Sünden Gott nicht beleidigt hätte ... Er muß auch einen starken Vorsatz haben, Todsünden zu vermeiden' (F 4 b). Als eines der Pferde, die am ‚Himmel-

[1]) Dies Buch, das erst 1517 in Augsburg gedruckt wurde, erlebte mehrere Auflagen. Vgl. darüber meinen Artikel in Nr. 187, 29. Aug. 1903, der Augsburger Postzeitung. Ich benutzte die Augsburger Ausgabe vom Jahre 1518.

Digitized by Google

wagen' ziehen müssen, bezeichnet Leonrod ‚Reue, Leid, Mißfallen aller Sünden und ganzen Willen, zu büßen und nicht mehr zu sündigen nach allem Vermögen'. ‚Und ohne dies Pferd auch die andern alle nicht ziehen' (F 6a). Man solle freilich all sein Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit setzen, ‚doch allweg mit Reue, Leid, Mißfallen der Sünden und rechtem Vorsatz, nicht mehr zu sündigen' (D 2b). ‚Die Barmherzigkeit Gottes ist so überflüssig, daß sie alle Sünden der Welt verschmelzen und verbrennen mag, sofern der Mensch rechte Reue und Mißfallen in rechter Liebe und ohne zweifeliges Vertrauen und Hoffnung zu Gott hat' (D 3b). ‚Vergiß nicht', mahnt der fromme Verfasser an einer andern Stelle, ‚daß du Verlassung der Sünden . . . nicht setzest auf den Grund am höchsten, daß du damit allein wolltest erlangen die Freude der ewigen Seligkeit oder vorkommen der ewigen Pein, sondern setze den höchsten Grund auf das höchste Gut in rechter Liebe' (C 8 b).

17. Wie der fränkische Ritter das christliche Leben unter dem Bilde eines ‚Himmelwagen' darstellt, so sucht eine andere Schrift des ausgehenden Mittelalters, ‚*der Fußpfad zu der ewigen Seligkeit*'[1]), die Ausrüstung des Ritters als Symbol der christlichen Tugenden mystisch zu erklären. Im 11. und 12. Kapitel wird von Reue und Beichte gehandelt. Der Verfasser fordert wiederholt eine ‚wahre', eine ‚ganze' Reue. Ohne ‚ganze' Reue ‚*ist die Beichte gar nichts nutz*; denn die Reue muß je bei der Beichte sein, sie ist ja anders nichts wert'.

18. In einem erst 1519 zu Basel gedruckten, aber ohne Zweifel viel früher verfaßten Büchlein: ‚*Das gulden Schlößlin des Himmels*', wird die Reue unter den Schlüsseln aufgezählt, mit denen das Himmelsschloß geöffnet werde. Unter dieser Reue versteht der anonyme Verfasser einen ‚Schmerz des Herzens, daß dem Menschen leid ist, was er wider Gott begangen hat'. Die Reue ‚kommt von der Gnade des hl. Geistes'. Nebst der ‚rechten Reue' wird auch ein ‚fester Vorsatz' gefordert (a 2. e 2).

19. Ein großes zweibändiges Werk, das den Titel führt: ‚*Der beschlossen Garten des Rosenkranz Mariä*' (Nürnberg 1505), behandelt unter manchen andern Fragen, welche das christliche Leben betreffen, auch die Lehre von der ‚Bußfertigkeit'.

Zur Bußfertigkeit gehöre vor allem die ‚Reue des Herzens'. ‚Reue ist ein Schmerz willigklich angenommen um der Sünden willen, mit dem

[1]) Heidelberg 1494 und 1499. Augsburg 1521.

Digitized by Google

Vorsatze, zu beichten und genugzutun'. Dieser Schmerz, sofern er in der Vernunft und im Willen sich kundgibt, ‚ist anders nicht, denn ein Mißfallen und eine Verwerfung der Sünden, die allezeit sein muß in der wahren Reue des Herzens'. Eine solche Reue ist ‚das allerkräftigste Bad, wodurch das Herz gereinigt und erneuert werden mag'. Um das Herz zur Reue zu stimmen, solle man besonders Christus am Kreuze betrachten; so werde man die Größe der Sünden besser einsehen. Lasse dich nicht vom Beichtvater absolvieren, mahnt weiter der Verfasser, ‚bevor du nicht in der Hitze der Liebe Gottes wohl geschwitzt, das ist, gereuet und geweinet hast'. Die Beichte sei ‚kläglich und weinbar', mit einem Vorsatze, sich bessern zu wollen' (I, 155 f. 158 f.).

20. In seinem ‚Traktat von den geistlichen Aufsteigungen'[1]) (ohne Ort und Jahr) spricht Gerhart Zerbolt von Zütphen († 1398) im 12. und 13. Kapitel von der Reue und Beichte, wobei er unter anderm folgendes bemerkt:

Um von den Sünden aufzustehen, ist zuerst erfordert, ‚daß du dein Herz von den Kreaturen und Sünden abkehrest und an dich nehmest eine beständliche (feste) Zukehr, das ist, einen steten Vorsatz, deinem Gott und Herrn zu dienen und dich fürbaß nimmermehr den Kreaturen zu unterwerfen mit leiblichen Gelüsten, ob du auch darum tausendfältig solltest sterben ... Du sollst viel Leid haben, daß du so weit von deinem Gott und Herrn gewichen und ihn so dick (oft) erzürnt hast ... Solche Abkehr von den Sünden ist eine Aufsteigung genannt die Reue, durch die die Härtigkeit deines Herzens gebrochen wird'. ‚Deine Beichte soll geschehen mit Reue und Schmerz und Vorgehen der Übung innerlicher Beweinung .. Du sollst wissen, daß nach der Meinung deiner Reue und nach deiner Scham und Demut werden dir deine Sünden vergeben'.

21. Wie in der erwähnten Schrift die Abkehr von der Sünde als der Anfang des geistlichen Lebens bezeichnet wird, so lehrt eine andere ascetische Schrift, daß man das Herz für Gott empfänglich machen müsse ‚durch das Feuer der Reue'. ‚So dich der Geist führt in das Feuer der Reue, so hast du Reue und Leid, daß du Gott, das wesentliche Gut, gekränket hast, und du bist williglich bereit, zu beichten und zu büßen, und zu allem dem, das da fordert die Ordnung der hl. Christenheit, Gott zu Ehren um seiner selbst willen'[2]).

[1]) Es ist eine Übersetzung des lateinischen Tractatus de spiritualibus ascensionibus.

[2]) Ler und übung für die menschen die geren wollten got dienen. Nürnberg 1514. c2b. c3a.

Digitized by Google

22. ‚Hast du gesündigt', mahnt das Buch Gesta Romanorum (Augsburg 1489), ‚so lauf zu dem Beichtiger: so wird dir Heil, so du mit Reue und Leid dazu kommest; scheidest du aber von der Welt ohne Reue, Beichte und Buße, so bist du verloren'. ‚Mit Reue und Betrübnis' entferne man die Sünden aus dem Herzen. ‚Also mögen wir alle unsere Sünden ausziehen und sie vertreiben mit der Kraft und Marter unsers Herrn Jesu Christi'. Wenn der Mensch seine Sünden beichtet, so soll ihm ‚von Grund seines Herzens leid sein, daß er Gott den Allmächtigen, seinen Schöpfer und Erlöser also sehr beleidigt habe': er soll ‚mit ganzem Gemüt Reue darüber haben und sie inniglich beweinen'; er soll ‚eine rechte wahre Reue und Vorsatz haben' (28a. 32a. 51b).

23. Der Todsünder, der stirbt ‚ohne wahre Reue', lehrt das vielverbreitete Buch Belial, ‚der wird der Hölle zu Teil'[1].

24. In dem bemerkenswerten Brauteramen, das H. Wittenweiler in seinem um 1400 verfaßten ‚Ring' mit dem Helden seines Stückes abhalten läßt, heißt es von der Beichte, daß dieselbe mit ‚ganzer Reue' geschehen müsse, und mit dem Vorsatz, ‚fürbaß nicht mehr sündigen zu wollen'.

Tuost das alles sament nicht,
So wiß, dein peichten ist ein wicht[2] (d. h. hilft nichts).

[1]) Augsburger Ausgabe vom Jahre 1481. Verfasser des Buches ist Jakob von Teramo, gestorben 1417.

[2]) H. Wittenweiler, Der Ring, herausgegeben von L. Bechstein in der Bibliothek des literarischen Vereins. Bd. 23. Stuttgart 1851. S. 110. Der ‚Ring', ein ziemlich laszives Hochzeitsgedicht, darf zwar den Erbauungsschriften nicht beigezählt werden; doch zeigt das in diesem Gedichte enthaltene Brauteramen, welche religiöse Unterweisung damals dem Volke zu Teil wurde. Daß eine Beichte ohne Reue und guten Vorsatz ganz wertlos sei, lehrt auch ein kleineres Gedicht aus dem 14. oder 15. Jahrhundert, ‚Der guldin Ablaß' betitelt, worin die Lehre vom Ablaß auseinandergesetzt wird. Ist der Mensch nicht ernstlich entschlossen, die Sünden zu meiden, heißt es in diesem Gedichte, so mag er vom Papste selbst, ja von Sankt Peter absolviert werden, es würde ihm alles nichts helfen: ‚des menschen peicht wär ganz ein tant'. Ph. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts. Bd. II. Leipzig 1867. S. 283 f. In den in diesem Bande abgedruckten mittelalterlichen Liedern ist oft von der Reue die Rede. Vgl. z. B. S. 513. 759. 839 f. 843. 1034 f. 1048 f.

Digitized by Google

25. Ein Beichtvater, so schrieb im Jahre 1438 der Rebdorfer Dekan Sylvester, der einen Sünder absolviert, von dem er weiß, ‚daß er die Sünden nicht will lassen, der sündigt tödlich, als oft er das tut'. Einem unbußfertigen Sünder ‚mag weder der Papst noch Gott selber die Sünden vergeben; denn er hat nicht Willen, die Sünden zu lassen, und also hat er keine rechte Reue und nicht guten und festen Vorsatz, die Sünden zu vermeiden'[1].

26. Die Notwendigkeit wahrer Reue lehrt auch der oft gedruckte ‚Spiegel der armen sündigen Seel' (Ulm 1487, im 3. Kapitel).

‚Wer da begehrt, behalten zu werden, der muß alles, was er nach der Taufe Übels begangen hat, mit Thränen abwaschen im Gemüt'. Zur ‚rechten Bußwirkung' gehöre vor allem die Reue. ‚Reue ist ein Schmerz für die Sünden williglich aufgenommen, mit Willen und Vorsatz, von Sünden zu lassen, zu beichten und genugzutun'. Dieser Schmerz soll nach dem hl. Bernhard dreifach sein: ‚bitter, bitterer und allerbitterst. Bitter darum, daß wir Gott den Herrn unsern Schöpfer erzürnt; bitterer, daß wir unserm himmlischen Vater, der uns so gütlich speiset und führet, widerstreben . . .; allerbitterst, daß wir unsern Erlöser, der uns mit seinem köstlichen Blut erlöst hat, . . . so viel an uns ist, wieder kreuzigen'. Von solcher Reue sage St. Augustin: ‚Köstlicher ist eine rechte Reue, denn ob einer durch die ganze Welt Pilgerschaft täte'.

27. Ein noch bezeichnenderer Ausspruch über den hohen Wert der Reue findet sich angeführt in den vielverbreiteten ‚Neun Stück, damit man Gott ein besonders Wohlgefallen tut'. Das zweite dieser Stücke lautet: ‚Weine eine Zähre Wassers hier um deine Sünden und um meines Leidens willen, das ist mir (Gott) lieber und dir nützer, als daß du so viele Ruten auf deinem Rücken erschlügest, als auf einem weiten Feld wachsen möchten'[2].

28. Den Erbauungsschriften reihen sich naturgemäß die Gebetbücher an. Auch in diesen Büchern ist oft von der Reue die Rede. Bald sind es innige Reuegebete, die uns darin begegnen, bald inständige Bitten um wahre Reue. In einem der ältesten gedruckten

[1]) Speculum proprietariorum, handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. germ. 432, fol. 391 b.

[2]) Augsburger Ausgabe von 1472. Bl. 37 b, in einem Sammelbande, den Hain unter Nr. 10005 beschreibt. Die ‚neun Stücke', die in mehreren Drucken vorkommen, finden sich auch in etlichen Münchener Handschriften.

Digitized by Google

Gebetbücher[1]) findet sich folgendes Gebet, das vor der Beichte zu verrichten sei:

‚O wahrer, ewiger, lebendiger Sohn Gottes, ich ermahne und bitte dich um der herzlichen Reue willen, die du hast gehabt um meiner und aller Menschen Sünden willen, ... um der Liebe willen, in der du wollteſt dein göttliches Herz laſſen brechen, ... gib mir dadurch und daraus eine ſolche wahrhaftige, rechte vollkommene Reue und ſolche rechte vollkommene Liebe, dadurch du mir alle meine Sünden und Übel, auch alle meine Schuld und Pein, groß und klein, wollteſt vergeben; und gib mir deſſen auch einen Glauben und ein ganz Getrauen um deiner unmäßigen Barmherzigkeit willen‘.

Nach der Beichte bete man:

‚Herr Jeſu Chriſte, ich ſenke die Größe meiner Sünden in die Bitterkeit deines Leidens und binde die Kleinheit meiner Buße in die Größe deines verdienten Lohnes, und bitte dich, lieber Herr, daß mir all dein Leiden und ... all dein Verdienen zu Hilfe komme und ſtehe für alle meine Schulden, ſo werde ich ledig der Buße und der Sünden‘.

29. Ähnliche Gebete finden ſich in dem Büchlein **Jubilacio animae**[2]).

‚Ich befehle mich dir, lieber Herr ... in die Kraft all deines Leidens ... Ich bitte, daß du mir verleiheſt rechte Bekenntnis, wahre Reue, lautere Beichte, vollkommene Genugtuung der Buße um deiner göttlichen Liebe‘ (C3a). ‚Ich bitte dich, daß du mich würdig macheſt, an meinem letzten Ende zu empfangen deinen heiligen Leichnam und die heilige Ölung mit wahrer Reue, mit ganzem Glauben und mit großer Hoffnung‘ (E8a).

30. Der Heidelberger Profeſſor und Speyerer Domprediger Jodokus Gallus erwähnt in ſeinem ‚Evangeliſchen Abc‘ unter den Dingen, die ein jeder gläubige Chriſt von Gott begehren ſoll, auch ‚wahre Reue und Leid‘ und ‚Beſſerung des Lebens‘. Auch die Furcht Gottes ſolle man begehren, aber ‚kindliche Gottesfurcht, alſo daß ich dich Gott meinen Herrn nicht allein fürchte um der ewigen Pein und Strafe willen‘. Die Furcht der Strafe ſoll wohl ‚anfänglich‘ die Furcht Gottes vorbereiten; ‚jedoch ſoll ich dich

[1]) Das titelloſe Buch, ohne Ort und Jahr, iſt verzeichnet in Hains Repertorium, Nr. 7507. Die angeführten Gebete finden ſich Bl. 50 ff.

[2]) Jubilacio Anime. Der ſelen freud wirt unns in diſſen hailſamen büchlein eingefürt durch die wunſamen waffen des bitteren leydens und ſterbens jeſu criſti mit groſſen nutzlichen gebetten. Augsburg 1515.

Digitized by Google

fürchten als meinen Gott, Vater, Schöpfer, Guttäter, Erlöser und Seligmacher aus kindlicher Liebe und Ehrerbietung'[1]).

31. Recht innige Beichtgebete enthält das Gebetbuch, genannt ‚der Gilgengart' (Liliengarten)[2]).

‚O guter Jesus, milder Jesus, süßer Jesus, nimm mich in die Zahl deiner Auserwählten, schreib in mein Herz mit deinem Blute deine Liebe und deinen Schmerz, auf daß ich dich lieb habe vor allen Dingen und um deinetwillen Leid'. ‚O Herr Jesu Christe, ich opfere dir heute meine kleine Buße in die Bitterkeit deines willigen Leidens und in deinen bittern Tod und bitte dich, daß du mir gebest starke Reue um meine Sünden ... O Herr Jesu Christe, ich ermahne dich der Liebe, daß du dich selber geopfert hast an das Holz deines heiligen Kreuzes deinem himmlischen Vater für alle dieser Welt Sünden; darum opfere ich dir mich mit dieser kleinen Buße in die reiche Buße deines heiligen Leidens und unschuldigen Todes, und bitte dich durch die unaussprechliche Liebe und Barmherzigkeit, die dich zwang zu dem bittern Tod, daß du mir vergebest alle meine Sünden ... O Herr, ich opfere heute meine kleine Buße in den Reichtum deines hochwürdigen Verdienens und bitte dich durch deinen heiligen würdigen Tod, daß du mir vergebest Schuld und Buße .. O allergütigster und barmherzigster Herr Jesu Christe, ich bitte dich um deines heiligen Namens willen, daß du die kleine Genugtuung meiner Reue und Bekenntnis, Beichte und Buße um meine Sünden wollest erfüllen und vollkommen machen mit deinem heiligen Leiden und bitteren Tod und würdigen Verdienen gegen deinen ewigen Vater. Herr, mein Gott, gib mir rechte Reue und ein wahres Bekenntnis, daß dir für alle meine Sünden wohlgefällig sei ein guter Wille und Vorsatz und ein bezwinglich Leid, das mich abtrage von den Sünden und bringe zu Tugenden, zu deinem Dienste, zu Liebe und zu einem ehrsamen gerechten Leben, das dir wohlgefällig sei, meinem Nächsten besserlich und meiner Seele heilsam' (a2. a3).

32. Ein anderes schönes Gebetbuch, ‚Taschenbüchlein'[3]) genannt, mahnt folgende ‚notdürftige Beicht' täglich mit Herz und Gemüt zu Gott zu verrichten:

---

[1]) Eyn Evangelisch Abc. Inn dem viel Götlicher Lehren (Wie und Was Eyn jegklicher Christen glaubiger mensch: von gott Bitten und Begeren solle) begreyffen sein. Oppenheim 1517. A 2b. A 3a. A 4a.

[2]) Ich benutzte die Augsburger Ausgabe v. J. 1520. Es gibt auch eine frühere Ausgabe ohne Jahr, die ebenfalls in Augsburg erschienen ist.

[3]) Taschenbüchlin. Augsburg 1510. Dies Gebetbuch, das in dem Birgittenkloster Maihingen im Ries verfaßt wurde, erlebte mehrere Auflagen. Ich benutzte die Augsburger Ausgabe vom Jahre 1512.

Digitized by Google

‚Herr Gott, dir bekenne ich und gib mich schuldig, daß ich wider deine Gutheit gesündigt und dich, der du ganz zu loben und ehren bist, beleidigt und dein Gebot übergangen habe. Das ist mir leid und reuet mich von Grunde meines Herzens' (a 2a). Wenn man beichten will, muß man zuvor die Sünden ‚wahrlich bereuen' (g 1b).

33. Das verbreitetste Gebetbuch des ausgehenden Mittelalters ist das ‚Wurzgärtlein der Seele' (**Hortulus animae**), das sowohl in lateinischer als in deutscher Sprache sehr oft aufgelegt wurde. In der Straßburger Ausgabe vom Jahre 1507 wie auch in verschiedenen andern Ausgaben stehen einige schöne Reuegebete, die täglich beim Morgen- und Abendgebet zu verrichten seien[1]). Beim Abendgebet soll man sein Gewissen erforschen; findet man, daß man im Laufe des Tages Sünden begangen habe, so soll man sie ‚mit Reue und Leid beklagen' und sprechen:

‚O du unaussprechliche Gütigkeit Gottes, wende zu mir unwürdigen Sünder dein lieblich Angesicht. O du unergründete Barmherzigkeit, siehe an deinen großen Übertreter mit den Augen deiner Allmächtigkeit. Denn mit Erschrecken des Erbebens meines Herzens flieh ich, verwundeter, zu dir, dem heilsamen Arzt meiner Seele ... O mein Gott, durch die Größe deiner Barmherzigkeit tilge aus die unzählige Mannigfaltigkeit meiner Sünden und Laster und bewege mein Herz, Seele und Gemüt, als du beweget hast St. Peter in deiner Verleugnung, die hl. Maria Magdalena liegend vor deinen Füßen in der Wirtschaft, und den Schächer rufend zu dir an dem Kreuze; und verleihe mir, allersüßester Jesus, daß ich mit dem hl. Peter meine Sünden hitziglich beweinen möge, und mit Maria Magdalena dich vollkommlich lieb habe und mit dem Schächer in dem himmlischen Paradies dich ewiglich sehen, loben und ehren möge' (12b).

Beim Morgengebet bekenne man Gott die Sünden, die man vielleicht in der Nacht begangen habe:

‚Das alles klage ich dir, ich armer Sünder, mit Reue und Leid und mit einem vorgesetzten Willen, durch deine göttliche Hilfe mich vor allen Sünden zu hüten und mein Leben zu bessern, und rufe zu dir mit Seufzen der Bittung: O du eingeborener Sohn Gottes des himmlischen Vaters in der Ewigkeit, Jesu Christe, mein Seligmacher und Erlöser, daß du als ein getreuer und milder Versöhner stehen wolltest mit deiner Barmherzigkeit zwischen die gestrenge Gerechtigkeit Gottes des himmlischen Vaters und die große Verschuldung deines armen Sünders und besänftigen das väterliche Herz durch den kostbaren Schatz der Gabe und des Opfers der minnereichen rosenfarbenen fließenden Bäche aus deinen allerheiligsten fünf

[1]) Ich zitiere nach der Straßburger Ausgabe vom Jahre 1507.

Digitized by Google

Wunden geflossen, durch deren Verdienst und Kraft ich erlangen möge Fristung meiner Zeit, und daß ich mit Wirkung deiner Gnade möge erkennen und bereuen alle meine Sünden, die lauter zu beichten und in einem wahren bußfertigen seligen Leben vor deinem göttlichen Angesicht erfunden zu werden' (m 4a).

Erwähnt sei noch folgendes Reuegebet aus dem Büchlein:

‚Lieber Herr Jesu Christe, ich werfe die Viele und Schwere meiner Sünden in die Größe deines kostbaren Verdienens und meine kleine unvollkommene Buße in die vollkommene überflüssige Genugtuung deines fruchtbaren Leidens, und bitte dich, lieber Herr Jesu Christe, daß du all dein Verdienen mir zu Hilfe wolleſt lassen kommen an Seele und an Leib, daß es mir sei eine vollkommene Genugtuung und Besserung für alle meine Sünden und Schulden, auf daß ich durch deine Barmherzigkeit gelediget werde von Pein und Schuld. O mein zarter Gott, o Herr Jesu Christe, sieh heute an mich armen Sünder mit deinen barmherzigen Augen, mit denen du hast angesehen Petrum in dem Vorhof Annä, Maria Magdalena in der Wirtschaft, den Schächer an dem Kreuze, auf daß ich mit dem hl. Peter meine Sünde möge würdiglich beweinen, mit Maria Magdalena dich vollkommlich lieb haben und mit dem Schächer in dem himmlischen Paradies dich möge ewiglich sehen' (x3). ‚Ich bitte dich, lieber Herr Jesu Christe, verwirf nicht um meiner Sünden willen mich armen Sünder, sondern steh mir bei und verleihe mir, daß ich mit freiem begierigem Willen fröhlich möge vollbringen alles das, was dir löblich und meiner Seele Seligkeit sei. Ich bitte dich auch, liebste Jungfrau Maria, du Himmelskönigin, du Trösterin aller Sünder und Sünderinnen, daß du deinen lieben Sohn, unsern Herrn, für mich wollteſt bitten, daß er mich nimmer lasse ersterben, ich habe denn zuvor alle meine Sünden wahrhaftiglich und genugsamlich bereuet, gebeichtet und gebüßet. Das verleihe mir Gott der Vater und der Sohn und der hl. Geist. Amen'. (x5).

34. Da die mittelalterlichen Prediger ihre Vorträge gewöhnlich in deutscher Sprache niederschrieben, so sind die deutschen Predigtsammlungen, die sich aus jener Zeit erhalten haben, nicht sehr zahlreich. Erwähnung verdient vor allem der gewaltige Bußprediger Berthold von Regensburg, der in seinen Reden oft zu ernster Reue ermahnt.

So sagt er z. B. in der Predigt von der Beicht: ‚Aus dem Herzen muß man büßen eine jegliche Sünde mit der wahren Reue'. Zu dieser Reue gehören drei Dinge: ‚Das erste an der wahren Reue ist: du sollst dir von Herzen leid sein lassen um deine Sünden, die du je begingeſt von deinen kindlichen Tagen an bis auf diesen heutigen Tag ... Willst du aber wahre Reue gewinnen um alle deine Sünden, so sollst du bitteres

Digitized by Google

Leid und scharfes Leid haben um alle deine Sünden'. ‚Das zweite ist: du sollst ganzen Willen haben, daß du nie mehr eine Todsünde tun wollest'. Verdammt werden alle, lehrt Berthold in der Predigt von den vier Dienern Gottes, ‚die mit tödlichen Sünden umgehen und in denen von dieser Welt ohne Reue scheiden, und die lautere wahre Reue nicht also gewinnen um alle ihre Todsünden, daß sie Gott löblich wäre und ihnen nutz an der Seele ... Tu dienest Gott viel oder wenig, wirst du ohne wahre Reue in Todsünden befunden, deiner Seele wird nimmer Rat. Faste soviel als du willst, fahr gen Rom, gib Almosen viel, sei Gottes Diener mit allem, was du kannst oder vermagst; so lange du den Willen hast, daß du mit Todsünden wollest umgehen, mit großen Sünden, so wird deiner Seele nimmer Rat'. Mit demselben Ernst erklärt Berthold in der Predigt von den sieben Siegeln der Beicht, daß derjenige für immer verloren sei, der ohne Reue in einer Todsünde sterbe: ‚Wirst du mit der einen Sünde (Unkeuschheit) befunden ohne Reue, und bist du zuvor so heilig gewesen wie St. Johannes, du mußt gen Hölle fahren um dieselbe Sünde und mußt ewiglich da sein. Und beteten alle Pfaffen immer für dich, und alle Mönche und alle Nonnen und alle, die seit Anbeginn der Welt je geboren wurden, und alle Heiligen und Engel, sie könnten dich nimmermehr von dannen bringen mit ihrem Gebet'[1]).

35. Ausführlich handelt von den Eigenschaften einer guten Beichte eine mittelalterliche Predigt, die allem Anscheine nach von einem Benediktiner herrührt.

‚Willst du recht beichten', so beginnt die Mahnung, ‚so sollst du recht diese Worte merken'. Vor allem wird nun der Sünder zum Vertrauen und zur Reue aufgefordert: ‚Hast du viel gesündigt, bist du tief gesunken, so greife in die Tiefe der Barmherzigkeit deines Schöpfers unsers Herrn Jesu Christi. Hättest du in einer Stunde hunderttausend Hauptsünden (Todsünden) getan, so sollst du doch nicht verzweifeln, sondern laufe mit ganzer Reue deiner Sünden zu unserm Herrn Jesus Christus, der da ist ein Born aller Barmherzigkeit und aller Gnade und aller Güte. Da sollst du rein werden von allen deinen Sünden. Er ist eine Arznei aller Kranken und macht dich gesund. Er ist deine Rettung und deine Freude, er ist dein Schöpfer und dein Erlöser. Folge ihm'. Mehrmals wird betont, daß die Beichte mit ‚wahrer Reue' geschehen solle. ‚Die Beichte soll sein reuelich; denn bereut der Mensch seine Sünden von innerlichem

[1]) Die Missionspredigten des Franziskaners Berthold von Regensburg, herausgegeben von Fr. Göbel. Regensburg 1857. S. 374. 377. 420. 620. Fr. Pfeiffer, Bertholds von Regensburg Predigten. Wien 1862. I, 341. 344 f. 384. 568.

Digitized by Google

Herzen in der Beichte und gibt er sich schuldig, so legt ihn Gott aus der Schuld'[1]).

36. Der bekannte Wiener Universitätslehrer Nikolaus von Dinkelsbühl hielt einmal in der Fastenzeit eine Reihe von Predigten über das Bußsakrament. Diese Predigten, die in der lateinischen Niederschrift eine sehr große Verbreitung fanden[2]), liegen auch in einer deutschen Handschrift der Münchener Staatsbibliothek vor (Cod. germ. 770, f. 1—154).

Der Wiener Gelehrte handelt darin sehr eingehend von der Reue. Zunächst hebt er wiederholt hervor, wie notwendig die Reue sei. ‚Wie viel der Mensch litte, hätte er nicht wahre Reue über seine Sünden, es hälfe ihm nicht und die Sünden würden ihm nicht darum vergeben' (8a). Gott vergibt keine Sünde ‚ohne die Reue ... als die Lehrer gemeiniglich alle sprechen' (9a)[3]). Wer beichtet ohne Reue und Vorsatz, dem kann auch der Papst die Sünden nicht nachlassen (106a). Wie muß aber diese Reue beschaffen sein? Genügt vielleicht eine Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe? Nein! Die knechtliche Furcht ist wohl öfter ein Anfang der Buße. Bereut aber der Mensch seine Sünden ‚allein aus einer knechtlichen Furcht der Pein und der Verdammnis, die er dadurch vermeiden und fliehen will, so ist es keine wahre Buße, die den Menschen lösen mochte und freisagen von den Sünden'. Zur rechten Reue gehört die ‚Liebe Gottes, aus der der Mensch wird entzündet und erweckt, zu hoffen und zu klagen die Sünden, nicht allein aus Furcht der Pein und der Strafe darum, sondern wegen ihrer Bosheit und besonders von wegen daß sie sind wider Gott, daß Gott dadurch beleidigt wird' (10—12). Auf diesen Gedanken kommt Dinkelsbühl mehrmals zurück: ‚Besonders merke der Sünder, daß die Reue soll gehen aus der Liebe Gottes und nicht allein aus Furcht der Pein oder der Verdammnis'. Begnügt er sich mit der Reue aus bloßer Furcht, ‚so ist es nicht ein rechter

[1]) H. Leyser, Deutsche Predigten des 13. und 14. Jahrhunderts, in Bibliothek der gesammten deutschen National-Literatur. Bd. XI. 2. Teil. Quedlinburg 1838. S. 30 ff.

[2]) Es ist der Tractatus de tribus partibus poenitentiae, der in zahlreichen Handschriften der Münchener Staatsbibliothek sich vorfindet und am Anfang des 16. Jahrhunderts im Druck erschien in dem Werke: Nycholai Dünckelspühel Tractatus. Argentinae 1516. f. 68 sqq.

[3]) Diese Übereinstimmung der Theologen bezüglich der Notwendigkeit der Reue bezeugt auch Luther noch im Jahre 1518: Omnes dicunt, quod confessio sine contritione nulla sit. Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. I, 659.

Digitized by Google

Büßer und die Sünden werden ihm nicht vergeben; denn er sucht also seinen Nutzen und seine Ehre und Liebe, und nicht die Ehre und Liebe Gottes' (22b). Muß aber diese Liebesreue so groß sein, daß sie bereits vor dem Empfang des Bußsakraments den Sünder rechtfertige? Dinkelsbühl bejaht diese Frage: ‚Es soll der Sünder erweckt sein von dem Tode der Seele durch die Reue, ehe daß er nimmt den Ablaß (Absolution) von dem Priester, anders wäre ihm die Beichte nicht heilwärtig und fruchtbar und er empfinge unwürdiglich das Sakrament der Buße' (24b).

Dinkelsbühl fordert demnach an dieser Stelle, in Übereinstimmung mit dem Lombarden, daß der Sünder bereits vor dem Empfang der priesterlichen Absolution gerechtfertigt sei[1]). Daß er sich aber hierüber keine feste Ansicht gebildet hatte, ergibt sich aus dem Umstand, daß er gleich nachher, bei Aufzählung der Wirkungen der priesterlichen Absolution, im Anschlusse an den hl. Thomas das Gegenteil lehrt.

Der hl. Thomas und andere Lehrer sagen: ‚Ob der Sünder durch das Leid der Sünden nicht wäre vollkommen geschickt zur Vergebung der Sünden und zu empfangen die Gnade Gottes, so hälfe und schickte ihn darzu das Sakrament der Buße, also daß der Ablaß (Absolution) aus dem Verdienen Christi unsers Herrn erfüllt den Abgang der Reue und des Leids über die Sünden, durch den und auch durch die Reue miteinander vergeben werden dem Sünder alle seine Sünden' (26a). Ähnlich lehrt er bei Besprechung des Nutzens der Beichte: ‚Der dritte Nutzen, als Skotus der Lehrer schreibt, ist der, ob die Reue vor der Beichte oder dieweil er beichtet, nicht genugsam war zu einer rechten (d. h. vollkommenen) Reue und zu Abtilgung der Sünden, so erfüllt die Beichte und der Ablaß den Abgang der ersten Reue und des ersten Leids, also daß dieselbe Reue mit der Beichte und dem Sakrament des Ablasses genugsamlich abtilgt alle Todsünden, ist, daß der Mensch keine andere Irrung hat mit neuen Sünden oder mit bösen Willen. Und das ist gar ein großer Nutzen des Sakraments der Buße' (71a). Dasselbe wiederholt er an einer andern Stelle unter Berufung auf den hl. Bonaventura: wenn man zur Beichte geht, müsse man eine Reue zu erwecken suchen, von der man hoffen könne,

[1]) Vgl. auch den lateinischen Text in Tractatus 71a: Quilibet volens confiteri debet ante confessionem habere contricionem modo supra dicto (d. h. ein Reue aus vollkommener Liebe zu Gott) et sic iustificatus accedere ad confessionem aut ad minus in confessione et ante sacramentalem absolutionem, alias confessio non esset sibi salutaris et indignus susciperet sacramentum penitentie, si sic non contritus absolveretur, et in hoc committeret novum peccatum.

Digitized by Google

daß sie genügend sei zur Rechtfertigung. Sollte dieselbe aber zur Rechtfertigung vor Empfang des Bußsakraments nicht genügen, so werde sie durch die Beichte und die priesterliche Absolution ergänzt. Hat jedoch der Beichtende ‚noch Liebe zu einer Sünde, die er nicht lassen will', hat er nicht ‚ein rechtes und ganzes Leid über alle seine Sünden, so sündigt er tödlich; denn er empfängt das Sakrament der Buße unwürdiglich' (99).

Mag nun auch Dinkelsbühl die vollkommene Reue nicht als durchaus notwendig angesehen haben, so forderte er doch eine ernste Reue, und zwar eine Reue, die nicht aus bloßer Furcht, sondern aus der Liebe hervorgehen müsse.

37. Daß man gegen Ende des Mittelalters sich keineswegs mit der Reue aus bloßer Furcht begnügte, sondern bemüht war, die Sünden aus Liebe zu Gott zu bereuen, ersehen wir aus einer Predigt, in welcher der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin[1]) ängstliche Klosterfrauen zu beruhigen suchte.

‚Daß dich dünkt', so mahnte der fromme Prediger, ‚du habest allein von Furcht wegen der Hölle Reue um deine Sünden, und nicht von Liebe wegen, merk dabei, daß es nicht wahr ist: So dir einfällt ein Gedanken wider Gott, bald ehe du gedenkest an die Hölle oder an das Urteil der Sünde, so erschrickest du und hast ein Grauen vor der Sünde. Das ist ein Zeichen, daß ein guter Grund in dir ist; denn das arge Widersein ist Gottes halber, und nicht allein der Hölle halber'[2]).

38. In einem Vortrag, den der westfälische Prediger Johann Veghe am Magdalenenfeste vor Klosterfrauen gehalten hat, wird wohl unter den Beweggründen, die zur Reue führen, die Furcht vor der Strafe erwähnt; aber der Prediger mahnt zugleich, daß man die Sünden bereuen solle aus Liebe zum himmlischen Vater, und unterläßt dabei nicht, Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit einzuflößen[3]).

39. Ein in neuester Zeit oft genannter Ablaßprediger des ausgehenden Mittelalters ist der Erfurter Augustiner Johann von Paltz. Von Harnack und anderen wird namentlich dieser Ordensmann einer überaus laxen Reuelehre beschuldigt. ‚Wenn man die

[1]) Vgl. über ihn meinen Aufsatz in den Histor.-pol. Blättern. Bl. 113. 1894. S. 465 ff.

[2]) Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. germ. 4439. f. 53a.

[3]) Fr. Jostes, Johann Veghe, ein deutscher Prediger des XV. Jahrhunderts. Halle 1883. S. 30 f.

Digitized by Google

Ausführungen des Johann von Paltz lieſt', ſchreibt Harnack[1]), ‚ſo iſt man erſchreckt, welch' eine Verwüſtung der Religion und der einfachſten Moral die Folge der attritio (Galgenreue) geweſen iſt'. Es iſt nun allerdings in dieſer Zeitſchrift (XXIII, 62 ff.) ſchon gezeigt worden, wie unbegründet ſolche maßloſe Anſchuldigungen ſind; doch dürfte es nicht unnütz ſein, nochmals daran zu erinnern, daß Paltz nachdrücklichſt auf ernſte Reue und ernſten Vorſatz drang, insbeſondere auch in den deutſchen Predigten, die er anläßlich eines Jubiläums im Jahre 1490 hielt und unter dem Titel: ‚Die himmliſche Fundgrube', mit einer Widmung an den Kurfürſten Friedrich von Sachſen herausgab. In der dritten Predigt handelt er eingehend von der ‚Kunſt zu ſterben' und ſpricht dabei auch von dem Empfang des Bußſakraments.

Um gut zu ſterben, ſo führt Paltz aus, ſollen wir tun, wie der rechte Schächer am Kreuze getan hat. Wir ſollen vor allem bedenken, daß der göttliche Heiland um unſerer Sünden willen geſtorben iſt; deshalb dürfen wir auch nicht verzagen, ſondern ſollen ſprechen: ‚O lieber Herr Jeſus, ich bitte dich durch dein hl. Leiden, daß du deine Unſchuld heutzutage wolleſt laſſen gehen für meine Schuld'. Wir ſollen dann auch bekennen, daß wir durch unſere Sünden den Tod verdient haben. Das ‚erſte', was wir nun haben müſſen, um Verzeihung dieſer Sünden zu erhalten, iſt ‚Reue und Leid um unſere Sünden, als viel wir mögen'. ‚Das andere iſt die Beichte der Sünden'. ‚Du ſollſt auch haben eine große Hoffnung zu den Sakramenten Chriſti, und wo du nicht kannſt genugſam Reue und Leid für deine Sünden haben, ſo habe eine große Hoffnung zu der Hilfe des Prieſters. Denn es ſpricht ein Doktor in ſeinem Quodlibet, daß der Prieſter durch ſeine ſakramentliche Entbindung mag dem Menſchen helfen, daß ſeine unvollkommene Reue wird eine vollkommene und wahre Reue[2]) ... Wo du aber nicht

[1]) Lehrbuch der Dogmengeſchichte. Bd. III. 3. Aufl. Freiburg 1897. S. 528. Harnack hat die Schriften von Paltz nicht eingeſehen; er kennt ſie bloß aus einigen Auszügen, die er bei anderen Autoren geleſen hat.

[2]) Paltz meint hier Heinrich von Gent: Quodlibeta. Parisiis 1518. Quodl. I. q. 32: Absolutio sacramentalis proprium habet effectum ex virtute sacramenti quem non habet confessio peccatoris. Illa enim solum habet virtutem ex devotione confitentis; absolutio autem, quantum est de se, ex gratia sacramentali habet virtutem; ut si quis confitens non sit omnino sufficienter contritus de peccatis ut ei debeant virtute contritionis remitti, sed solum attritus, ut de proximo sit dispositus ut ei remittantur, si tamen non apponeretur sacra-

Digitized by Google

kannst beichten, so habe Reue und Leid, soviel als du kannst, und gib ein Zeichen, daß du begehrtest die hl. Ölung, davon dir groß Heil mag entstehen'. Nach dem Beispiel des rechten Schächers soll man sich auch in vertrauensvollem Gebet an Christus wenden und sprechen: ‚O lieber Herr, laß dein Leiden an mir nicht verloren sein und laß mir meine Sünden nicht entgelten. Ich opfere dir meinen Tod in die Liebe, als du deinen Tod opferteſt deinem himmlischen Vater'[1]. Auch an Maria, die Mutter der Barmherzigkeit, solle man sich wenden, daß sie an unserm letzten Ende uns zu Hilfe komme. Auf diese Weise werde man sich gut auf den Tod vorbereiten. ‚Der Schächer zu der rechten Hand tat als viel an ihm war, darum half ihm Gott. Also soll ein Kranker auch tun und soll begehren die Hilfe Gottes, sonderlich durch die hl. Sakramente der Buße, des hl. wahren Leichnams und der hl. Ölung; denn oft wird einem in diesen drei Sakramenten seine unvollkommene Reue eine vollkommene wahre Reue durch die Kraft der Gnaden, die da wirken in den Sakramenten'.

In der vierten Predigt, die von der letzten Ölung handelt, kommt Paltz noch einmal auf die unvollkommene Reue zurück.

Eine der Wirkungen der letzten Ölung ist ‚Vergebung aller Todsünden, die der Kranke nicht ganz gereuet hat oder nicht erkennen kann. Denn es mag zu Zeiten kommen, daß einer beichtet, wenn er anhebt, krank zu werden, und hat nicht so viel Reue als ihm not wäre, und tut auch nicht so viel darzu als er wohl möchte; dadurch Gott einen Verdruß hat und zu Zeiten ihm in der Beichte seine Sünden nicht vergibt um seiner großen Trägheit willen. Wo derselbe kränker würde und würde gölet, so vergibt ihm Gott erst seine Sünden durch die Ölung, die er ihm vor nicht vergeben hatte; denn die Ölung ist ein Sakrament der Kranken, von denen Gott nicht so große Bereitung fordert, als von den Gesunden[2]. Aus dem folgt nach der Lehre Petri de Palude, daß zu Zeiten einer ewig verdammt wird, der also stirbt ohne die Ölung, und

mentum absolutionis, non ei remitterentur; postquam tamen appo nitur absolutio sacramentalis, *datur gratia qua subito perfecte conteritur* et a peccato absolvitur virtute absolutionis.

[1]) Dies wird klarer ausgedrückt in der lateinischen Celifodina. Lipsiae 1504. O 6b. Pater sancte, in unione amoris in quo Unigenitus tuus filius fuit obediens usque ad mortem et obtulit tibi per mortem suam hostiam reconciliationis, sic ego offero me ipsum tibi hostiam reconciliationis in eius amore, ut merear *virtute ipsius* reconciliari.

[2]) Vgl. Celifodina T 2b: Maior attritio requiritur in sacramento penitentie, quod est fortium, quam in sacramento unctionis extreme, quod est infirmorum.

Digitized by Google

wenn er geölet wäre worden, so wäre er selig worden; denn das Sakrament der Ölung, als St. Thomas spricht, macht, daß des Menschen unvollkommene Reue wird geachtet für wahre Reue durch das Leiden Christi. Darum wenn einer nicht möchte sprechen und hätte unvollkommene Reue und stärbe ohne Ölung, so wäre er verloren. Wo er aber geölet wäre, so würde er selig'. Durch die letzte Ölung werde auch die heiligmachende Gnade eingegossen. ‚Darum wenn einer nicht genugsam Reue hat gehabt in der Beichte, also daß ihm vielleicht seine Sünden nicht wären vergeben, würde er geölet, so verschmäht Gott dieselbe unvollkommene Reue nicht, sondern gießet ihm Gnade in seine Seele, wo er nicht einen Riegel vorsetzt. Wo einer aber rechte (d. h. vollkommene) Reue hätte gehabt, daß ihm vor die Gnade wäre eingegossen worden, so wird ihm doch die Gnade gemehrt durch die hl. Ölung'.

Wie man sieht, hält Paltz eine unvollkommene Reue für genügend zum würdigen Empfang des Bußsakraments. Was er unter dieser unvollkommenen Reue versteht, erklärt er hier nicht näher; doch spricht er ausführlich davon in seinen lateinischen Schriften. Unter unvollkommener Reue versteht er eine Reue aus Furcht vor der Hölle, verbunden *mit einem gewissen Streben nach vollkommener Reue*, d. h. nach einer Reue, die aus der Liebe zu Gott hervorgehe. Er läßt indessen keinen Zweifel darüber bestehen, daß zur unvollkommenen Reue eine ernste Verabscheuung der Sünden gehöre, sowie der feste Vorsatz, künftighin die Sünden zu meiden[1]). Obschon nun Paltz die unvollkommene Reue in Verbindung mit der priesterlichen Lossprechung für genügend erklärt, so unterläßt er doch nicht, *die Gläubigen zur vollkommenen Reue anzuleiten*. Dies tut er sowohl in seinen lateinischen Schriften[2]) als in seinen deutschen Predigten.

So läßt er z. B. in der ersten dieser Predigten, die von der Betrachtung des Leidens Christi handelt, den Sünder zu Jesus beten: ‚Ich bitte dich, daß du mir wollest mein Herz aufbrechen und *entzünden in deiner Liebe*, als du dir dein Herz hast lassen aufbrechen aus großer Liebe'. ‚Ich bitte dich, laß dein bitteres Leiden an mir armen Sünder nicht verloren sein'. Bei Erklärung des Wortes des Heilandes am Kreuze: Mich dürstet! bemerkt der Prediger: ‚Dich dürstete auch an dem heiligen Kreuze um meinen Glauben und für meine Sünden. Ich bitte dich, daß du wollest aufbrechen mein blind und verstockt Herz, daß ich dir möge

[1]) Vgl. Zeitsch. f. kath. Theol. XXIII (1899), 65 ff.
[2]) Vgl. a. a. O. S. 71 f.

Digitized by Google

geben zu trinken wahren Glauben und wahre Reue und Leid[1]), jetzt und an meinem letzten Ende'. Mehrmals läßt er dies Gebet zu Jesus um Liebesreue und um die Gnade der Bekehrung wiederholen. ‚O Herr, gib mir, meine Sünden zu beweinen ... Ach lieber Herr Jesus, laß dein bitteres Leiden an mir armen Sünder nimmermehr verloren sein .. O lieber Herr, ich bitt dich, daß du mir wollest aufbrechen mein verstockt Herz, daß ich dir möge trinken geben wahre Reue und Leid und einen guten Vorsatz in allen Dingen ... Gib mir, mein Leben zu vollbringen zu einem guten Ende ... Gib mir, daß ich gehorsam möge sein dir und deinen Geboten und deinem Statthalter bis in den Tod'. Öfter mahnt der Prediger zum Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, zum innigen Vertrauen auf das Leiden Christi. Seien die Sünden noch so groß, ‚sie möchten vergeben werden durch das hl. Kreuz'. ‚Ich bitte dich', so läßt er den Sünder beten, ‚erwecke mein Herz, daß ich möge empfinden deine Barmherzigkeit auf mir und verbrennen alle meine Sünden auf deinem heiligen Kreuze, und hilf mir, daß ich möge überwinden in der Kraft des hl. Kreuzes alle meine Feinde'. Und zur Mutter Gottes läßt er beten: ‚Hilf mir, daß ich möge bei dir stehen unter dem Kreuze mit wahrem Schmerz für meine Sünden'.

Wie kann man wohl behaupten, daß derartige Predigten ‚eine Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral' zur Folge haben mußten?

Schließlich sei noch bemerkt, daß Paltz die vollkommene Reue, wenn auch nicht zum würdigen Empfang der Absolution, so doch zur Nachlassung der Sünden und zum Heile für nötig erachtete[2]). Die unvollkommene Reue mit der Absolution gilt ihm als Mittel, um zur Liebesreue zu gelangen. Im Bußsakrament, das seine Kraft aus dem Leiden Christi herleitet, erhält der Sünder die nötigen Gnaden, um seine Sünden aus Liebe zu Gott zu bereuen. Unter dem Einfluß dieser Gnade entwickelt sich die knechtliche Furcht zur kindlichen Furcht, zur Liebe Gottes[3]).

40. In einer seiner Predigten über die Arche Noe handelt der Ulmer Pfarrer Ulrich Kraft über Reue und Beichte. Dabei bemerkt er nach Betonung der Notwendigkeit der Beichte: ‚Wer seine Sünden will herausjagen, der soll vor allen Dingen Reue und

[1]) Unter ‚wahrer' Reue versteht Paltz die vollkommene Reue, wie aus andern Stellen hervorgeht.

[2]) Sine vera contritione nemo salvatur nec in veteri lege nec in nova. Supplementum Celifodine. Erphordie 1504. S3a.

[3]) Celifodina. O1a. O4b. R1a. Cc3a.

Digitized by Google

Leid haben, nicht allein, daß er schändlich gelebt hat, sondern darum, daß er Gott seinen Herrn erzürnt hat, das allerhöchste und beste Gut'. Man solle die Sünden auch bereuen, weil man dadurch ‚das ewige Gut verloren hat'. Mit der Reue müsse ein guter Vorsatz verbunden sein[1]).

41. Zu den hervorragendsten Kanzelrednern des ausgehenden Mittelalters gehört der Straßburger Domprediger Johann Geiler von Kaisersberg. In seinen Predigten spricht derselbe oft von Reue und Beichte, wobei er mehrmals hervorhebt, daß man die Sünden bereuen solle ‚aus kindlicher Furcht und aus göttlicher Liebe über alle Dinge, und nicht aus knechtlicher Furcht'[2]).

‚Das Wasser der Reue', lehrt er in seinen Predigten über Brants Narrenschiff, ‚soll heiß sein von der Hitze göttlicher Liebe'. ‚Deine Reue sei aus der Liebe Gottes und nicht allein aus Furcht der Pein'[3]). Die Reue, die ein Sünder über seine Sünden hat ‚nicht um Gottes willen, daß er ihn damit erzürnt hat, sondern um der Pein willen, die da nachfolgt den Sünden', ‚das ist nicht rechte Reue und auch ist sie ganz nicht genug'. ‚So ein Mensch um Furcht willen der Pein der Hölle reuet seine Sünden, und nicht um Gottes willen, das ist zu klein und nicht genugsam'. ‚Ich bekenne wohl, die Furcht der Hölle muß einen Menschen treiben, sie ist ein Anfang des Reuens, der Beichte und Buße und der kindlichen Furcht; aber allein für sich selbst ist sie nicht genugsam'. ‚Du sprichst: Wann ist meine Reue recht oder genugsam? Ich spreche: Das ist dann, so dir leid ist, daß du Gott mit den Sünden erzürnt hast; obschon kein Schaden wäre von den Sünden, du bliebest auf dem; dir ist leid deine Sünde darum, daß du Gott den Herrn deinen Schöpfer damit entehret hast. Du sprichst weiter: Tue ich Sünde damit, so mir meine Sünde leid ist um Furcht willen der Pein der Hölle und nicht um Gottes willen? Ich antworte: Nein! du sündigest nicht damit; aber du verdienst auch nicht damit. Es ist dir nicht verdienlich, noch wert ewigen Lohnes, Reue zu haben um die Sünde allein um Furcht willen der Pein, die der Sünde nachfolget'. Über die Größe der Reue bemerkt Geiler: ‚Dieser Schmerz soll also groß sein, daß er mit seiner Größe übertreffe alle anderen Schmerzen,

[1]) Die arch Noe. Straßburg 1517. A 5b. Über Kraft vgl. meinen Artikel im Diöcesanarchiv von Schwaben. 1898. S. 113 ff.

[2]) Das buoch Arbore humana. Straßburg 1521. Bl. 172b.

[3]) Narrenschiff. Straßburg 1520. Bl. 208a.

Digitized by Google

so ein Mensch hat um zeitlichen Schaden und das Leid und der Mißfall, daß man Gott erzürnt habe, soll größer sein, denn alles andere Leid und Mißfall; verstehe alles nach dem vernünftigen freien Willen, und nicht nach der empfindlichen Sinnlichkeit. Das ist nicht not, daß ein Mensch so einen empfindlichen Schmerz habe in der Sinnlichkeit, als eine Mutter hat von dem Tod ihres eingeborenen Sohnes'. Zur wahren Reue gehöre auch der ernste Vorsatz, die Sünden zu meiden und dafür genugzutun sowie der Vorsatz, nach Zeit und Gelegenheit zu beichten: ‚Ohne die Beichte und das genug Wollen tun ist die Reue nicht genugsam. Ob du schon hättest also einen großen Schmerz und Leid für deine Sünden, als Unsere Liebe Frau unter dem Kreuze einen Schmerz hatte von dem Leiden ihres Kindes, das wäre nicht nütz ohne Vorsatz der Beichte, also daß zum mindesten ein Mensch den Vorsatz habe, beichten zu wollen zu österlichen Zeiten nach Ordnung der hl. Christenheit'[1]).

Wie wir soeben gehört haben, verwirft Geiler keineswegs die Reue aus Furcht vor der Strafe; sie gilt ihm als ein heilsamer Anfang der Bekehrung; nur müsse dann noch die Reue aus Liebe dazukommen. Dasselbe lehrt er auch in seiner Postille bei der Erklärung des Evangeliums vom verlorenen Sohne[2]).

‚Wenn sich der Sünder aufgemacht hat durch ein Mißfallen über seine Sünden und will sich kehren zu Gott seinem himmlischen Vater, so ist er noch weit von Gott, d. i. er hat allein Bewegung des Mißfallens über seine Sünden, er hat aber nicht eine Reue. Es ist ihm leid, daß er Gott hat erzürnt, als einem Dieb leid ist, daß er gestohlen hat, so er den Galgen sieht, daß er daran hängen muß. Und das heißt eine Galgen-

[1]) Der seelen Paradiß, von waren und volkummen tugenden. Straßburg 1510. Kap. 39 und 40, von der Reue und Beichte. Bl. 204—214. Wie aus der oben angeführten Stelle zu ersehen ist, fordert Geiler keinen fühlbaren Schmerz; doch müsse das geistige Mißfallen appretiativ über alles sein, d. h. man müsse die Sünde mehr als jedes andere Übel hassen und verabscheuen. Wenn diese Verabscheuung der Sünde über alles wahrhaft vorhanden ist, dann genügt auch ein Reueschmerz, welcher der Intensität nach gering ist: ‚Wie klein die Reue ist, die ein Mensch hat um seine Sünden, so tut er doch mehr genug, als er tun möchte mit dem allergrößten Almosen, das von einem Menschen mag gegeben werden ohne Reue. Denn das Almosen ohne Reue nimmt die Sünde nicht ab; aber die Reue, wie klein die ist, dennoch nimmt sie die Sünde dem Menschen ab' (Bl. 207 b). In demselben Sinne sagt Thomas von Aquin: Quantumcunque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet'. In IV. d 17. q. 2. a. 5.

[2]) Postill. Straßburg 1522. 2. Teil. Bl. 51 b. 52 a.

Digitized by Google

reue; das ist, es ist ihm nicht genug leid, darum ist es keine Reue. So tut denn Gott der himmlische Vater eins und lauft einem solchen Sünder entgegen und empfängt ihn freundlich und fällt ihm um den Hals und küsset ihn; das ist, er gibt ihm Gnade, daß er eine rechte vollkommene Reue gewinnt über seine Sünden, die darin steht, daß die Sünden ihm leid sind oder mißfallen allein darum, daß er Gott erzürnt hat, der ihm so lieb ist, und nicht allein darum, daß ihn Gott will strafen mit ewiger Verdammnis. Ein Sünder kann in sich selbst nicht rechte Reue finden. Denn rechte Reue mag nicht aufgehen ohne die Gnade Gottes. Und ohne die Gnade Gottes ist die Reue, die ein Sünder hat, keine Reue. Darum so muß die rechte Reue allein herkommen von Gott. Und also empfängt Gott den Sünder freundlich und fällt ihm um den Hals und küsset ihn; das ist, sobald dir deine Sünden leid sind um Gottes willen, daß du Gott deinen Schöpfer erzürnt hast; ob weder Hölle noch Himmelreich wäre, dennoch wolltest du, daß du seine Gebote nicht hättest übergangen, also lieb ist dir Gott'.

Ausführlicher handelt Geiler über Reue und Beichte in seinem ‚Schiff der Pönitenz' (Augsburg 1514).

Auch hier wiederholt er, ‚daß gemeiniglich die Bußwirkung der Sünder ihren Anfang hat aus Furcht, wiewohl das etwan geschieht, daß ihr Anfang ist aus Liebe, doch ist das selten' (16a). Zu der Furcht müsse sich aber die Liebe gesellen. ‚Wahre Reue' ist ein Mißfallen über die Sünden, ‚so dir die Sünden mißfallen darum, daß du dadurch erzürnt hast Gott den Herrn, nicht allein darum, daß du bist verleumdet worden oder gestraft, sondern darum, daß du gelezt hast Gott deinen allerbesten Vater' (21a). Zu einer ‚wahren Reue' sei erfordert, daß man die Sünden bereue um Gottes willen', ‚nicht um der Strafe', ‚sondern allein darum, daß du gelezt hast Gott den Herrn' (48b)[1]. Der Schmerz über die Sünden könne zweifach sein: ‚Einer ist in der Sinnlichkeit und ist empfindlich'. Dieser Schmerz sei gut, aber nicht notwendig. ‚Der andere Schmerz oder Mißfallen ist allein im Willen, und ist das Mißfallen, das da mag ausgesprochen werden mit diesen Worten oder dergleichen: O Gott, hätte ich nicht gesündigt, hätte ich nicht gelezt Gott meinen Herrn! Und diese Reue und Mißfallen ist genugsam für die Sünden ... Und soll dieser Schmerz und Mißfallen auf das allerhöchste sein, also daß nichts dem Sünder so sehr mißfalle, als daß er gesündigt hat'. Man beichte

[1]) Im lateinischen Original (Navicula Penitentie. Augustae 1511. f. 22b) heißt es richtiger: Nota propter Deum, non propter solam ignominiam vel punitionem inde secutam vel secuturam, sed propterea quia sunt Dei offensiva.

Digitized by Google

mit Demut. ‚Aber habe acht, daß du nicht destominder dich aufrichtest durch wahre Hoffnung. Habe ein gutes Vertrauen zu Gott dem Herrn, er will dir deine Sünden verzeihen' (21 b).

Aus den angeführten Stellen geht unzweideutig hervor, daß Geiler eine vollkommene Reue forderte. Dagegen scheint er in einer seiner Predigten zu lehren, daß hier und da eine unvollkommene Reue, welche ohne den wirklichen Empfang des Bußsakraments zur Rechtfertigung nicht hinreichend wäre, in Verbindung mit der priesterlichen Absolution zur Nachlassung der Sünden genüge.

‚Es kommt etwan, daß ein Mensch hat ein hart, kalt Herz, und fährt darin mit dem Pflugeisen, d. i. mit der Zunge, und sagt dem Priester seine Sünden, was er sonst keinem Menschen sagt, so geht dir das Herz auf und wird dir die Gnade darin, und ist warm und geschickt worden, zu empfangen die Gnade. Nimm ein Gleichnis, das St. Bonaventura gibt. Nimm zwei Menschen hervor, die haben gleiche Reue und Mißfallen für ihre Sünden, einer wie der andere, weder minder noch mehr. Aber dieselbe Reue ist lau und das Mißfallen schwach und also lau, daß ihr Gott nicht Gnade gibt, denn sie ist nicht genugsam. Der eine beichtet und wird absolviert; der andere stirbt dieselbige Weile, und der andere stirbt darnach auch. So fährt der, der da gebeichtet hat, in den Himmel, und der, der da nicht gebeichtet hat, der wird verloren. Das tut die Kraft der Absolution, die jener empfangen hat in der Beichte, und dieser nicht'[1]). Ähnlich hatte Geiler schon in einer früheren Predigt gelehrt, ebenfalls unter Berufung auf den hl. Bonaventura: ‚Ich setze, daß zwei Menschen seien, die zu der Beichte gehen, sie haben einen Willen zu beichten. Der eine stirbt auf dem Weg, ehe er zu der Beichte kommt; der andere stirbt von Stund an nach der Beichte. Der gebeichtet hat, wird behalten, und der andere wird verdammt, denn seine Reue und Mißfallen über die Sünden ist nicht so groß gewesen, daß ihm seine Sünden dadurch vergeben mochten werden. Aber der andere, der gebeichtet hatte, wiewohl er vor der Beichte nicht größere Reue gehabt hat, denn der andere, doch so ist er behalten worden durch die Kraft und Wirkung des Sakraments der Beichte'[2]).

An den beiden erwähnten Stellen scheint Geiler klar zu lehren, daß eine unvollkommene Reue in Verbindung mit der priesterlichen Absolution genüge. Wie aber der hl. Bonaventura, auf den er sich in beiden Fällen beruft, bezüglich der Notwendigkeit der vollkommenen

[1]) Das Evangelibuch. Straßburg 1515. Bl. 80 b.
[2]) Von dem baum der seligkeit. Straßburg 1518. Bl. 30 b.

Digitized by Google

Reue prinzipiell auf demselben Standpunkte wie der Lombarde steht[1]), so wird man dasselbe wohl auch von Geiler behaupten dürfen, um so mehr, als er an mehreren andern Stellen die Notwendigkeit der vollkommenen Reue klar ausspricht und einmal ausdrücklich die Ansicht des Lombarden mit Ehren erwähnt, ohne auch nur im geringsten anzudeuten, daß er mit ihm nicht übereinstimme[2]). Aber wie dem auch sei, sicher ist, daß Geiler eine ernste Reue forderte, und zwar eine Reue, die aus der Liebe hervorgehen müsse. Eine Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe galt ihm als ungenügend.

Nun wären noch die deutschen Sterbebüchlein zu berücksichtigen. Da jedoch der Aufsatz bereits allzu umfangreich geworden ist, so werden wir später diese höchst interessanten Büchlein des ausgehenden Mittelalters in einem eigenen Artikel behandeln. Wir schließen deshalb, indem wir das Ergebnis unserer Untersuchung kurz zusammenfassen.

Daß in den aufgeführten Schriften die Notwendigkeit der Reue öfter aufs Nachdrücklichste betont wird, sei nur im Vorübergehen erwähnt. Wichtiger ist es festzustellen, was diese Volksschriften über das Wesen der so notwendigen Reue lehren. Was sagen sie vor allem von der Reue aus bloßer Furcht, welche gegen Ende des Mittelalters der herrschenden Beichtpraxis zu Grunde gelegen, ja den ganzen Christenstand beherrscht haben soll?[3]) Nur ein einziger Autor, Johann von Paltz (Nr. 39), lehrt, daß die Reue aus Furcht vor der Strafe

---

[1]) Vgl. M. Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1901. S. 49 ff. Auch die Herausgeber der Opera S. Bonaventurae (Quaracchi. Tom. X. 1902) haben nun ihre frühere Behauptung, daß der hl. Bonaventura prinzipiell mit dem Lombarden nicht übereinstimme, widerrufen.

[2]) Navicula Penitentie. Augustae 1511. f. 17b: Plurimi sanctorum et doctorum . . . cum magistro dicunt quod ad effectum sacramenti penitentie requiritur contritio . . . nec unquam sacerdos absolvit eum qui non prius a Deo summo sacerdote absolutus est. Unde sacerdos absolvendo confitentem pronunciat eum absolutum, non remittit peccatum.

[3]) Wie wenig die Lehre, daß die Reue aus bloßer Furcht genüge, vor Luther den ganzen Christenstand beherrscht habe, hätte man schon aus dem alten Morinus, der mit dem alten Bußwesen wie kein anderer vertraut war, ersehen können. Morinus (Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Penitentiae. Parisiis 1651.

Digitized by Google

in Verbindung mit der priesterlichen Absolution die Nachlassung der Sünden vermitteln könne. Aber selbst dieser Autor fordert zugleich nebst der ernsten Abkehr von der Sünde ein gewisses Streben nach vollkommener Reue oder Liebe. Zudem gilt ihm die unvollkommene Reue nur als Mittel zur Erlangung der Liebesreue; auch ist er ernstlich bemüht, die Gläubigen zu der höheren Stufe der vollkommenen Reue emporzuführen. Einen Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Reue machen dann nur noch zwei hervorragende Theologen, Nikolaus von Dinkelsbühl und Geiler von Kaisersberg (Nr. 36. 41). Ob dieselben persönlich der Ansicht beistimmten, daß eine unvollkommene Reue im Bußsakrament zur Rechtfertigung genüge, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls lehrten beide, daß die Reue aus bloßer Furcht nicht genüge; beide forderten eine ernste, wahre Reue, die aus der Liebe zu Gott hervorgehen müsse. In den übrigen Schriften wird niemals ein Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Reue gemacht. Einige Schriften (Nr. 2. 4. 17. 18. 23. 24. 25. 29. 34. 35.) begnügen sich, eine wahre Reue zu fordern, ohne näher zu erklären, wie diese Reue beschaffen sein müsse. Andere (Nr. 3. 7. 8. 9. 11. 12. 14.) fordern ausdrücklich eine Liebesreue und bezeichnen, in Übereinstimmung mit Geiler und Nikolaus von Dinkelsbühl, die Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe als ganz und gar ungenügend. Die meisten Schriften aber (Nr. 1. 5. 6. 10. 13. 15. 16. 19. 20. 21. 22. 26. 27. 28. 30. 31. 32. 33. 37. 38. 40.) lehren, daß man die Sünden bereuen solle wegen Gott, aus Liebe zu Gott, ohne dabei die Reue aus bloßer Furcht als ungenügend zu erwähnen. Noch sei bemerkt, daß auch in zahlreichen Schriften (Nr. 1. 3. 5. 6. 9. 10. 11. 15. 16. 28. 29. 31. 33. 35. 38. 49. 41.) das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit anempfohlen wird.

---

lib. VIII. c. 4) führt als erste Verfechter jener Lehre Franz von Vittoria († 1546) und dessen Schüler Melchior Cano († 1560) an und bemerkt dabei: Ante hos *neminem legi* qui sic doceret aut docere perhiberetur.

Digitized by Google

Weitere Erörterungen über die eucharistische Gegenwart.

Von Dr. **Franz Schmid.**

1. Ein urteilsfähiger Dogmatiker äußerte, nachdem er unsere Abhandlung über die örtliche Gegenwart Christi im Altarsgeheimnisse[1]) aufmerksam und der Hauptsache nach mit voller Billigung durchgangen hatte, ein gewisses Bedauern, daß auf die eigentümlichen Anschauungen der Thomisten nicht näher eingegangen wurde. Es wäre dabei — so meinte er — insbesondere Billot zu berücksichtigen gewesen; eine scharfe Kritik der einschlägigen Aufstellungen desselben wäre nicht unangezeigt. — Uns waren die angedeuteten Anschauungen der Thomistenschule keineswegs unbekannt; allein wir wollten unsere ohnedem nicht kurze Abhandlung über einen so schwierigen Gegenstand nicht mit Dingen beschweren, die nach unserem Urteile streng genommen nicht zur Sache gehören und teilweise auf die spekulative Erklärung der Transsubstantiation übergreifen. Nachdem wir aber in Erfahrung gebracht haben, daß eine nähere Beleuchtung jener thomistischen Anschauungen oder Redeweisen vielen erwünscht wäre, wollen wir diesem Wunsche entsprechen.

2. Wir lassen zunächst die Thomisten selbst zu Worte kommen.

Bei Billuart, einem Thomisten besten Klanges, begegnet man folgenden Sätzen: Corpus Christi est in Eucharistia ad modum substantiae, seu,

[1]) Vgl. diese Zeitschrift XXVII. (1903) S. 429 ff.

Digitized by Google

ut communiter dicitur, sacramentaliter ... qui *modus essendi* est proprius huic sacramento, nullum exemplum habens in natura et antiquis philosophis ignotus ... *jure dicitur substantialis, reductive pertinens ad praedicamentum substantiae, quia per illum Corpus Christi est substantialiter praesens in sacramento*[1] ... Christus ad motum specierum movetur revera localiter sicut anima movetur ad motum corporis ... Neque obstat, ipsum non frigescere aut calefieri ad frigefactionem vel calefactionem specierum. Disparitas est, quod sit ibi incapax omnis motus alterationis. Unde nihil potest recipere, quo fiat alterum etiam per accidens; *ut tamen moveatur per accidens ad motum specierum, non debet in se mutari vel alterari, sed sufficit, si species ipsum continentes locum mutent. Neque enim terminus mutationis localis, qui est ‚ubi', in ipsum recipitur, sed in speciebus, quae solae propria quantitate* commensurantur ad locum. Unde Corpus Christi non se habet sub speciebus sicut qui vehitur navi, caret enim extensione locali, quam habet existens in navi et per quam occupat locum[2]). — In der spekulativen Erörterung der Transsubstantiationslehre sagt Billuart unter anderem: Actio transsubstantiationis ... probabiliter non est adductiva ... Mutationem substantialem intendit tantum excludere s. Doctor (i. e. Thomas), non modalem ... Terminus formalis transsubstantiationis non est Corpus Christi simpliciter et absolute, sed Corpus Christi, quatenus fit ex pane. Transit de non esse tali modo ad esse tali modo ... Corpus Christi transit de non esse ex et sub pane ad esse ex et sub pane[3]).

Billot verbreitet sich über die besagten Fragen mit großer Weitläufigkeit. Wir geben der Reihe nach die markantesten Stellen. Commemorando solos scholasticos (i. e. Patribus sepositis) et comparando modernos cum veteribus, dico principium et radicem totius discordiae circa

[1]) Das Unterstreichen rührt hier und in den folgenden Anführungen von uns her.

[2]) Cursus theologiae, tract. de Euch. sacram. diss. 4. art. 2. pet. 2° et 3° (Ed. Traj. 1770 tom. XVII. p. 324).

[3]) Ibid. diss. 1. art. 7. pet. 2° (p. 212. 214. 215). — Joannes a s. Thoma hat die einschlägigen Lehrpunkte nicht behandelt (vgl. Ed. Paris. 1886. tom. IX p. 454). — Bei Gotti findet sich folgendes: Ratione tamen specierum, sub quibus sacramentaliter est, potest (Corpus Christi) per accidens moveri ... eo modo, quo movetur anima per accidens moto corpore. Non tamen movetur per accidens ad motum specierum eo modo, quo movetur homo ad motum vehiculi. Nam aliter comparatur Corpus Christi ad species sacramentales quam corpus hominis ad vehiculum. Theol. schol.-dogm. tract. de Euch. sacram. q. 3 dub. 3 n. 26. (Ed. Bonon. 1733 tom. XIV. p. 98).

Digitized by Google

modum essendi Christi in sacramento hinc esse repetendum, quod *moderni concipiunt indivisibilitatem incorporeae* et a fortiori *corporeae substantiae, quasi esset de genere continui* et in propria continui linea accipienda. Quare si qua substantia dicatur esse tota in toto et tota in singulis partibus, id intelligunt non secus ac si ageretur de indivisibili puncto, quod per suam totalitatem in spatio extenditur atque diffunditur. Ex quo statim consequens est *non dari aliam possibilem praesentiam quarumlibet rerum in loco praeter illam, quae* cum sit per modum repletionis ipsius loci, *non transscendit ordinem comparationis continui ad continuum.* — Hinc procedunt duae principales ipsorum assertiones, quae ratiocinando in aliis principiis, forent inter se ex toto contradictoriae. Prima est, quod Corpus Christi in sacramento privatur omni dimensione actuali ... Altera est, quod Corpus Christi est nihilominus in hostia localiter et localiter potest ibi moveri, eo videlicet modo, quo ipsis angelis tribuunt id, quod ad locationem pertinet vel ad eam consequitur. ‚Haec sacramentalis praesentia, ait Suarez disp. 48. sect. 1., est finita et potest esse terminus alicujus mutationis, et ratione illius potest res magis vel minus ab aliis realiter distare'. Et iterum disp. 53. sect. 1.: ‚Corpus Christi, prout est in hoc sacramento, potest per se moveri localiter a Deo' etc. — Antiqui vero doctores eo ipso quod discordant in principio, discordant in ceteris, et duabus praedictis assertionibus prorsus contradicunt. Nam quod Corpus Christi non sit in sacramento localiter, velut extra omnem possibilem controversiam tradunt; et quod nihilominus sit ibidem habens naturalem suam dimensionem et staturam, rata pariter et concors ipsorum sententia est. ‚Dimensiones Corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia' ait s. Thomas in 4. c. gent. c. 64 ... Unde ex consequenti profitentur veteres, perfecte salvari in hoc mysterio impassibilitatem gloriosi Corporis, quod nullatenus a sua naturali dispositione et debita perfectione removetur[1]). — Non sequuntur illae contradictiones (i. e. quod simul erit unum et multa, si Corpus Christi sit in diversis locis; remotum et non remotum ab eodem loco; moveri et requiescere etc.), si Corpus in uno loco est localiter, in aliis vero per modum substantiae; etenim *secundum quod per modum substantiae sub sacramenti dimensionibus existens non comparatur ad alia ut localiter distans vel indistans; nec potest* aut *participare motum, quo species huc atque illuc circumferuntur*, aut pati aliquid ab agentibus, quae sunt circa sacramentum; nec demum in semetipso quomodolibet replicatur, sed est et manet undequaque in-

[1]) De sacramentis, commentarius in 3. p. S. Thomae ad q. 76. § 3. (Romae 1893) p. 416.

Digitized by Google

divisum [1]). — Moveri per accidens est moveri ratione alterius, quod per se movetur; sed hoc dupliciter accidere potest. Primo modo ita, ut res vere concomitanter moveatur recipiendo in se per quandam participationem mutationem illam, quae in alio est. Hoc pacto movetur homo quiescens in curru; nam licet non moveatur nisi ipso motu, quo currus abripitur, certo tamen certius participat et recipit in seipso motum: cujus rei signum evidens est, quod si rheda casuali quadam collisione subito consisteret, homo ille in anteriores partes violenter propelleretur. — *Alio modo dicitur moveri per accidens id, quod nullatenus patitur motum sive mutationem, quae fit in eo quod movetur per se, sed solum suscipit ad mutationem alterius novas denominationes extrinsecas*, motum consequentes. Hoc pacto angelus potest per accidens moveri secundum locum, puta si corpus, in quo est ratione suae operationis praesens, de loco in locum transferatur; neque enim communicaretur angelo impetus ille, qui in solis corporibus esse potest, sed ipse ad motum corporis consequeretur successivas praesentias in successivis locis, quos corpus localiter pertransiret. Et hic est modus, quo dicimus Corpus Christi in Eucharistia per accedens moveri . . . Non quod motus communicatur Corpori Christi, sed quia Corpori Christi vere competunt variae praesentiae in loco, consequentes actionem attollendi, circumgestandi, transferendi species sacramentales, in quibus per modum substantiae continetur [2]).

Bezüglich des Begriffes der ‚Quantität', der mit dem Begriffe der örtlichen Gegenwart innigſt zuſammenhängt, finden ſich bei Billot gelegentlich folgende Sätze: Juxta scholasticos recentiores substantia corporea praeter partes essentiales, quae sunt materia et forma, habet etiam per seipsam partes integrales in actu i. e. partes ejusdem rationis substantialis, nondum quidem situ per distributionem in spatio, sed jam entitative inter se distinguibiles et distinctas . . . opinantes quod substantialis extensio est de intrinseco conceptu substantiae materialis [3]). — Substantia corporea nullas habet per seipsam partes enti-

[1]) p. 443 i. e. ad art. 3—5. § 2.

[2]) L. c. p. 444. — Ein aus Thomas (qu. 76. a. 6.) hergenommener Einwurf findet bei Billot folgende Löſung. Hinc aliqui persuadere volunt, s. Thomam stare pro actione productiva (quoad doctrinam de transsubstantiatione), eo quod tribuit Christo esse sacramentale diversum ab esse, quo est secundum se. Sed in hoc omnino decipi videntur; quia *esse sub sacramento* non *signat* esse substantiale replicatum sive reproductum, sed *purum esse respectivum*, ut patet evidenter vel ex sola oppositione, quae est inter esse sub hoc sacramento et esse secundum se (l. c. p. 446).

[3]) L. c. p. 398 i. e. ad q. 76. § 1.

Digitized by Google

tativas in actu, sed in potentia tantum i. e. radicaliter et exigitive. Quare *ante quantitatem* adest quidem tota entitas, ex qua partes habebunt substantialitatem, sed *nondum adest ratio formalis partium extra partes etiam in ordine ad se;* quod quidam bene exprimunt dicentes, esse in substantia sine quantitate totam entitatem substantialem partium, nondum tamen partes entitatis substantialis. Unde si removeatur quantitas, substantia est simpliciter indivisibilis etiam entitative[1]).

Bei Erläuterung des Transsubstantiationsbegriffes sagt Billot unter anderem: *Ut aliquid incipiat esse realiter praesens, ubi prius non erat, satis est ut sit realis mutatio* vel in ipso vel *in aliquo alio, quod incipit novo modo se habere ad ipsum.* Nam et Deus fit de novo praesens in creatura non per mutationem sui, sed per hoc quod creatura incipit esse[2]). — *Antiqui doctores scholastici ponunt, praesentiam Christi in sacramento esse omnino extra ordinem quantitatis et situs . . . nec ullam fingunt compenetrationem partium corporis gloriosi,* quia Christus prorsus immutatus permanet. Sed solum dicunt, quod ‚substantia Corporis Christi immediate habet ordinem ad dimensiones panis remanentes, quantitas autem Corporis Christi quasi ex consequenti. Econverso autem est in ordine locati ad locum mediantibus dimensionibus propriis'. Thom. Quodl. 7. a. 8. — *Quod* autem generatim loquendo *corpus manens in se immotum possit nihilominus incipere esse de novo ubi antea non erat, incredibile videri non debet.* Nam certe si Deus crearet novum coelum ambiens totam amplitudinem mundi, qui nunc est, eo ipso mundus inciperet esse, ubi non erat prius, idque non per internam sui mutationem, sed ex hoc solo, quod inciperet esse extrinsecum continens[3]).

3. Was ist von diesen Anschauungen zu halten? Vor allem sei bemerkt, daß Billuart mit einer gewissen Mäßigung redet und anderen Theologen seiner Zeit gegenüber für die von ihm vertretenen Anschauungen bloß größere Wahrscheinlichkeit in Anspruch nimmt, während Billot alle einschlägigen Spekulationen der Neuscholastik, soweit sie von der Erklärungs- und Ausdrucksweise der Frühscholastik und des Aquinaten insbesondere irgendwie abweicht oder auch nur über dieselben hinausgeht, als durchaus verfehlt hinzustellen scheint. — Es sei sofort eine zweite Vorbemerkung beigefügt. Die Redeweisen

[1]) L. c. p. 409. Nebenher wird von Billot des öfteren betont, daß in den vorliegenden Fragen die Phantasie in keiner Weise mitsprechen dürfe.

[2]) L. c. p. 372.

[3]) L. c. p. 398 i. e. ad q. 76 § 1.

Digitized by Google

oder Anschauungen der Thomistenschule sind jedenfalls recht dunkel. Nebenher widersprechen dieselben zum Teil ganz offen den allgemein gangbaren Anschauungen über die vorliegenden Fragepunkte, sowie über die dabei in Anwendung kommenden Begriffe von ‚Ort', ‚örtliche Gegenwart', ‚örtliche Bewegung', ‚Teilbarkeit der Körpersubstanz' u. dgl. Sollte den thomistischen Anschauungen die Alleinberechtigung gewahrt bleiben, so müßten die Gründe, die dafür vorgebracht werden, als vollauf durchschlagend sich erweisen. Das Ansehen des Aquinaten für sich allein genommen wäre für uns, selbst unter der Voraussetzung, daß sich derselbe ganz unzweideutig im vorgeblichen Sinne geäußert hätte, nicht entscheidend. Daher sei es anderen überlassen, genauestens zu untersuchen, was der englische Lehrer bezüglich der vorliegenden Fragepunkte entschieden behauptet, was er entschieden verworfen und was er unerörtert oder unentschieden gelassen habe. Die spätere Scholastik betrachtete die einschlägigen Untersuchungen des Aquinaten nicht nach allen Seiten hin für vollständig abgeschlossen. So entstanden die eingehenden Erörterungen der gefeierten Dogmatiker des Jesuitenordens über das Altarsgeheimnis; man glaubte dadurch die Spekulationen der Vorzeit nicht umzustoßen, sondern bloß auszubauen und zu vervollständigen.

4. Wie bereits bemerkt wurde, steht die von den Thomisten bekämpfte Anschauungs- und Redeweise der allgemein gangbaren Anschauungs- und Redeweise über das Altarsgeheimnis weit näher als die von den Thomisten befürwortete — ein Umstand, der unseres Erachtens für die Richtigkeit oder wenigstens für die Zulässigkeit der neueren Erklärungsversuche geltend gemacht werden kann. — Dazu kommt eine weitere Erwägung. Es scheint uns bedenklich, die Spekulationen der Neuscholastik, soweit sie über die Spekulationen der älteren Schulen und insbesondere des Aquinaten irgendwie hinausgehen oder auch nur in der Redeweise irgendwie davon abweichen, ganz allgemein als verfehlt oder wertlos anzusehen. Denn die neuere Scholastik, deren Blüte mit dem Kirchenrat von Trient beginnt und zu deren verdienstvollsten Vertretern gewiß Männer wie Bellarmin, Suarez, de Lugo, Lessius zu zählen sind, stand ebenso gut wie die Frühscholastik unter der sorgsamen Aufsicht des kirchlichen Lehramtes und somit, wenigstens mittelbar, unter einem besonderen Beistande des Geistes der Wahrheit. Tatsächlich macht das wichtige Schreiben Pius' IX. an den Erzbischof von München-Freising, worin das Ansehen der kirchlichen Theologen und insbesondere der Scholastik betont wird, zwischen Früh- oder Spätscholastik keinen Unterschied. Was

Digitized by Google

dann näherhin die Lehre von der wahren Gegenwart Christi im Altarsgeheimnisse und von der Transsubstantiation betrifft, so erhöht in diesem Stücke ein bedeutsamer Nebenumstand das Ansehen der Neuscholastik. Diese Lehrpunkte haben nämlich erst durch das Tridentinum ihre endgiltige und authentische Formulierung erhalten, desgleichen mußten dieselben erst von jener Zeit an fort und fort gegen vollkommen zielbewußte Angriffe wohlgeschulter Gegner in Schutz genommen werden. Bei dieser Sachlage empfiehlt es sich nicht, die spekulativen Erörterungen dieser Lehrpunkte bei den gefeiertsten Vertretern der Spätscholastik vollständig zu überspringen oder gering zu achten, um an den Leistungen und Redewendungen der Frühscholastik vollkommen unentwegt festzuhalten.

5. Auf Grund dieser Vorbemerkungen beginnen wir die tiefere Untersuchung der ganzen Sache naturgemäß mit jenem Fragepunkte, der die bequemste Handhabe bietet. Es ist dies der Punkt von der ‚örtlichen Bewegung'. Alle Vertreter der thomistischen Denkrichtung, die wir oben zu Worte kommen ließen, geben einerseits zu, man könne und müsse vom Leibe Christi im Altarsgeheimnisse ein ‚moveri per accidens' aussagen. Auf der anderen Seite aber betonen sie ebenso einmütig, daß sich die fragliche Bewegung des Leibes Christi von der örtlichen Bewegung der Körperdinge im allgemeinen und näherhin auch von der Bewegung eines Menschen oder eines beliebigen Gegenstandes auf einem Schiffe oder in einem Wagen, obgleich auch diese als ein ‚moveri per accidens' bezeichnet werden könne, sehr bedeutsam, ja wesentlich unterscheide. Dieser Unterschied soll näherhin darin liegen, daß ein beliebiges Körperding (gleichviel, ob es sich bei ihm um ein ‚moveri per se' oder um ein ‚moveri per accidens' handelt) durch die Bewegung eine eigenartige innerliche Veränderung erleidet oder näherhin das erste ‚ubi' oder den ersten ‚modus praesentiae accidentalis' mit einem zweiten und dritten ‚ubi' oder einem zweiten und dritten ‚modus praesentiae accidentalis' vertauscht, während beim Leibe Christi von einer derartigen Veränderung, d. i. von einem Wechsel eines ‚modus praesentiae accidentalis' oder eines ‚ubi intrinsecum', keine Rede sein könne, sondern der ganze Vorgang, das ganze ‚moveri per accidens' ausschließlich auf einen entsprechenden Wechsel rein äußerlicher Beziehungen und Benennungen zurückzuführen sei. Der eigentliche Grund der angegebenen Verschiedenheit oder der vorgeblichen Unmöglichkeit, dem Leibe Christi den Wechsel eines ‚ubi intrinsecum' zuzuschreiben, soll in

Digitized by Google

dem hochbedeutsamen Umstande liegen, daß der Leib Christi im Altarsgeheimnisse der örtlichen Ausdehnung (**extensio localis**) entbehrt.

6. Dem gegenüber sagen wir vor allem: Die Ansicht, der zufolge der Leib Christi unter den eucharistischen Gestalten im Grunde genommen ganz im gleichen Sinne wie ein Mensch im Wagen der Bewegung unterworfen ist, oder näherhin die Anschauung, daß beim Herumtragen der hl. Eucharistie am Leibe Christi ebensogut wie an den Gestalten selbst jener eigenartige Seinsbestand, der in der Philosophie ‚ubi' oder ‚ubicatio' genannt wird, in stetigem Wechsel begriffen ist, hat dogmatisch nichts Bedenkliches und bietet auch philosophisch keine ernstlichen Schwierigkeiten. — Macht man dagegen geltend, daß der Leib Christi unter den eucharistischen Gestalten keinerlei örtliche Ausdehnung besitze, so ist zu erwidern: Der Begriff der örtlichen Bewegung hat streng genommen nur eine örtliche Stellung (**positio in loco sive localis**), nicht aber eine förmliche Ausdehnung (**extensio localis**) zu Voraussetzung[1]); und eine örtliche Stellung oder Gegenwart (**praesentia sive positio localis**) kann dem Leibe Christi im Altarsgeheimnisse unmöglich ganz abgesprochen werden. Ist derselbe ja unter den betreffenden Gestalten und am Orte dieser Gestalten wahrhaft oder — wie selbst die strengsten Thomisten sich mitunter ausdrücken — ‚**vere in loco, licet non localiter**' gegenwärtig. — Eine weitere Schwierigkeit will man in der absoluten Unveränderlichkeit des nunmehr verklärten Leibes Christi finden. Diese Schwierigkeit weisen wir durch folgende Gegenfragen ab. Wie stand es in diesem Punkte beim letzten Abendmahle zu Jerusalem, wo unter den geheimnisvollen Gestalten der leidensfähige und nicht der verklärte Leib des Heilandes gegenwärtig war? Ist ferner der verklärte Leib des Heilandes nicht wahrhaft aus dem Grabe hervorgegangen und in den Himmel aufgefahren? Wird der Heiland am Ende der Zeiten nicht in seiner verklärten Menschheit wahrhaft zum Gerichte kommen? Haben wir es in den letztgedachten Fällen nicht mit wahrer und ganz eigentlicher Bewegung oder Ortsveränderung zu tun? Oder was berechtiget uns, für den Leib Christi im Altarsgeheimnisse in dieser eigentümlichen Hinsicht um jeden Preis eine größere Unveränderlichkeit zu beanspruchen als für den Leib Christi im Himmel? Derartige Forderungen und Anschauungen sind gegen den **sensus communis fidelium**.

[1]) Niemand findet etwas einzuwenden, wenn man dem mathematischen Punkte eine örtliche Bewegung zuschreibt.

Digitized by Google

7. Wir setzen bei: die Thomisten müssen jedenfalls gestehen, daß bei der alltäglichen Bewegung der Körperdinge nicht bloß die s. g. ‚Quantität' (was immer man damit eigentlich bezeichnen mag), sondern mit besagter Quantität oder — wenn man lieber will — durch die Quantität im Grunde doch auch die ‚Körpersubstanz' selbst wahrhaft in Bewegung ist und eine wahre Ortsveränderung erleidet. Auf der andern Seite werden die Thomisten bekanntlich nicht müde, nachdrücklichst zu betonen, der Leib Christi sei unter den konsekrierten Gestalten gegenwärtig ‚per modum substantiae'. Also muß der Leib Christi (Corpus Christi) in unserem Geheimnisse — dies ist unsere Folgerung — auch als ‚per modum substantiae', d. i. im gleichen Sinne wie die Körpersubstanz, beweglich oder in Bewegung befindlich (mobile sive actualiter in motu positum) gelten. — Überdies haben die einschlägigen Anschauungen und Redeweisen der Thomisten folgende Bedenken gegen sich. Wird das Allerheiligste zu einem Kranken gebracht oder in Prozession herumgetragen, so soll die ganze Veränderung, die dabei vorgeht, auf die eucharistischen Gestalten als solche beschränkt bleiben; inbezug auf den Leib Christi selbst soll nichts weiteres behauptet werden dürfen als, es erwüchsen demselben bei solchen Gelegenheiten stetig neue, rein äußerliche Benennungen. Allein besehen wir uns die fraglichen Benennungen etwas genauer. Am Beginn der Prozession war der Leib Christi — um möglichst konkret zu reden — von dem unbeweglichen Tabernakel der Kirche oder vom Altarkreuze nur wenige Zentimeter entfernt; wird nun das hl. Sakrament zur Kirche hinausgetragen, so nimmt jene Entfernung stetig zu. Wir betonen, daß auf Grund der vom Tridentinum festgestellten Lehre über die reale und substantielle Gegenwart nicht etwa bloß die sakramentalen Gestalten, sondern unter ihnen und durch sie auch der Leib und das Blut Christi selbst uns entsprechend nahe sind[1]). Nun stellen wir, auf die vorgedachte Prozession zurückgreifend, die Frage: worin gründet die stete Veränderung der Entfernung des Leibes Christi von dem Altarkreuze oder vom betreffenden Tabernakel? Vielleicht in der Orts-

[1]) Wenn Billot gelegentlich behauptet, die eucharistische Gegenwart sei nicht imstande, eine größere oder kleinere Entfernung des Leibes Christi zu den Außendingen zu begründen, so widerspricht eine solche Behauptung nicht bloß dem sensus communis fidelium, sondern, ganz allgemein gefaßt, der Glaubenslehre selbst.

Digitized by Google

veränderung der letztgedachten Gegenstände? Aber an diesen geht ja der Voraussetzung zufolge nicht die geringste Ortsveränderung vor. Oder in der Vergrößerung des fraglichen Zwischenraumes? Ganz richtig; aber der Zwischenraum zwischen zwei Dingen kann ja offensichtlich nur durch die Ortsveränderung der zwei gedachten Dinge oder wenigstens des einen von ihnen, also in unserem Falle des Leibes Christi, zustande kommen. — Man wird vielleicht den Grund der fraglichen Veränderung ausschließlich in der entsprechenden Ortsveränderung der eucharistischen Gestalten suchen wollen. Allein damit kommt man nicht aus. Zwischen den Gestalten und dem Leibe Christi besteht allerdings ein geheimnisvoller Zusammenhang[1]) und auf Grund dieses Zusammenhanges hält die Ortsveränderung der Gestalten gleichen Schritt. Allein die eigentliche causa formalis, warum der Leib Christi unter den konsekrierten Gestalten je nach Umständen von Ort zu Ort wandert, ist am Leibe Christi selbst und nicht an den Gestalten zu suchen; sonst dürfte ja die fragliche Bewegung dem Leibe Christi als solchem nicht in Wahrheit zugeschrieben werden[2]). — Wir fassen das Gesagte in folgende Sätze zusammen: Durch starres Festhalten an der Behauptung: ‚Dum ss. sacramentum processionaliter circumfertur, species sacramentales utique veras mutationes internas locales subeunt, Corpus autem Christi novas tantummodo denominationes mere extrinsecas inde acquirit' widerspricht man zunächst der allgemein gangbaren Anschauung von der örtlichen Bewegung des hl. Sakramentes mit Einschluß seines geheimnisvollen Inhalts und bringt in zweiter Linie den Glauben an die wahre und wirkliche Gegenwart Christi selbst in offene Gefahr. Wenn man dieser Gefahr durch die Behauptung: ‚Corpori Christi vere competunt variae praesentiae in loco' vorzubeugen sucht, so vermissen wir dabei die strenge Konsequenz oder

[1]) Auf eine nähere Untersuchung dieses Zusammenhanges brauchen wir nicht einzugehen. Vgl. Suarez de sacram. disp. 47. sect. 3; De Lugo, de Euch. disp. 6. sect. 2.; Sasse, De sacram. I. p. 432 seq.

[2]) Manche halten es für möglich, daß durch Gottes Allmacht die zwischen den konsekrierten Gestalten und dem Leibe Christi bestehende Verbindung gelöst werde. Unter dieser Voraussetzung wäre dem ‚moveri per accidens' des Leibes Christi die Grundlage entzogen; es würden gewisse Ortsveränderungen auf natürlichem Wege an den leeren Gestalten allein und andere Ortsveränderungen wieder durch Gottes Allmacht ausschließlich am Leibe Christi vollzogen werden können.

Digitized by Google

eine befriedigende Lösung der unabweislichen Frage, warum, wenn die species sacramentales und die Körperdinge im allgemeinen nur ‚per mutationes internas locales' wahrhaft ‚varias praesentias in loco' sich anzueignen vermögen, vom Leibe Christi nicht das gleiche gelten soll.

8. Um den vorgeblichen Unterschied begreiflich zu machen, weist Billot auf die Tatsache hin, daß im Falle, wo ein Wagen plötzlich seine Bewegung einstellt, die Insassen des Wagens nicht sofort zur Ruhe kommen, sondern noch mit innerer Gewalt vorwärts getrieben werden — eine Erscheinung, die auf den durch die eucharistischen Gestalten in Bewegung gekommenen Leib Christi offenbar nicht übertragen werden darf. — Daß der hier namhaft gemachte Unterschied wirklich besteht, geben wir bereitwilligst zu. Wir beanstanden aber die Folgerung, die aus demselben gezogen wird. Prüfen wir die Sache näher. Die hier in Betracht gezogene Erscheinung fällt mit dem Beharrungsvermögen der Körperdinge oder mit dem s. g. Gesetze der Trägheit zusammen. Bei genauer Prüfung geht es nicht wohl an, das gedachte Beharrungsvermögen samt den damit zusammenhängenden Erscheinungen mit den Begriffen oder Seinsmomenten der örtlichen Ruhe und örtlichen Bewegung vollständig zu identifizieren. Erstgedachte Erscheinungen sind vielmehr bloße Folgen oder Begleiterscheinungen der Ruhe und Bewegung, nicht aber die Ruhe und Bewegung selbst. Oder war das Gesetz der Trägheit und seine Äußerung nicht in alter Zeit völlig unbekannt und ist es nicht auch heutzutage der Kenntnis des gemeinen Mannes vielfach entzogen? Und doch wird niemand zu behaupten wagen, der gemeine Mann besitze nicht den richtigen Begriff von der örtlichen Ruhe und örtlichen Bewegung oder in alter Zeit seien diese Begriffe ganz unzutreffend oder wesentlich mangelhaft gewesen. Die zwei Begriffreihen: 1. ‚an einem bestimmten Orte gegenwärtig sein'; ‚sich örtlich bewegen oder den Ort wahrhaft verändern' — 2. ‚seine örtliche Gegenwart durch einen gewissen Widerstand fühlbar machen'; ‚die einmal angenommene Bewegung beibehalten wollen', dürfen nicht vollkommen gleichgestellt werden. Die zweite Begriffsreihe kann und muß mit den Thomisten vom Leib Christi im Altarsgeheimnisse ferngehalten werden; die erste Begriffsreihe aber findet nach der allgemeinen Auffassung der Gläubigen und nach der Lehre der Spätscholastik auch auf den Leib Christi unter den eucharistischen Gestalten Anwendung und die Thomisten vermochten bis heute nicht, dies als unrichtig zu erweisen. — Worin das innere ‚ubi' und dementsprechend

Digitized by Google

die in der örtlichen Bewegung eingeschlossene Veränderung näherhin bestehe, soll später eigens untersucht werden. Jedenfalls hat Billot kein Recht, die Begriffe ‚motus internus' und ‚impetus se movendi' ohne weiteres vollkommen gleichzustellen.

9. Auch der von Billot herbeigezogene Vergleich mit der Engelwelt vermag an vorliegender Sache nichts zu ändern. Allerdings darf einem reinen Geiste, falls er im leeren oder im gefüllten Raume sich bewegt, nicht gleich den Körperdingen ein gewisser ‚impetus' d. h. ein von selbst gegebenes Bestreben zugeschrieben werden, in der einmal angenommenen Bewegung stetig zu beharren und andere Dinge, die ihm allenfalls in den Weg kommen, von ihrem Platze zu vertreiben oder ihnen seine eigene Bewegung mitzuteilen. Aber es ist unzutreffend, wenn man die Bewegung des reinen Geistes im Raume einzig auf eine Veränderung der äußeren Umgebung oder der äußeren Beziehungen mit Ausschluß jeder dem Geiste selbst anhaftenden Veränderung zurückführt oder näherhin die Behauptung aufstellt: daß ein Engel örtlich sich bewege, will durchaus nichts anderes besagen als, der betreffende Engel wirke im jetzigen Augenblicke an diesem Orte, z. B. in Wien, und im nächsten Augenblicke oder Zeitteilchen an einem anderen Orte, z. B. in Klosterneuburg. — Mag der Thomismus sagen, was er will, auch bezüglich der Geisterwelt muß der Grundsatz festgehalten werden: wie das Sein dem Begriffe nach wesentlich früher ist als das Wirken, so ist auch das ‚Dortsein' begrifflich wesentlich früher als das ‚Dort-Wirken'. Es muß also auch beim Engel dem Übergange vom ‚Wirken in Wien' zum ‚Wirken in Klosterneuburg' ein Übergang vom ‚in Wien sein' zum ‚in Klosterneuburg sein' zugrunde liegen. Auch läßt sich der letztgedachte Übergang keineswegs ausschließlich auf den Wechsel von Beziehungen zurückführen, die einzig in der Umgebung des Engels und auf keinerlei Weise im Engel selbst ihre Grundlage hätten. In der Umgebung als solcher geht ja vor der äußeren Wirksamkeit des Engels oder unabhängig von derselben, wie wir voraussetzen können, keinerlei Veränderung vor sich. Somit sinkt in der Anschauung der Thomisten die gesuchte Ortsveränderung zu einer reinen Illusion herab.

10. Was wir hier behaupten, kann auch noch auf einem anderen Wege wirksam erhärtet werden. Der außerhalb der Skotisten-Schule unwidersprochene Lehrsatz von der Unmöglichkeit einer eigentlichen Fernwirkung (actio in distans est impossibilis) wird allgemein auch auf die Geisterwelt und insbesondere auf die Engel ausgedehnt. Dies

Digitized by Google

vorausgesetzt, sagen wir vor allem: wären die Begriffe oder Seinsmomente ‚Dortsein' und ‚Dort-Wirken' vollkommen identisch, so ist nicht mehr ersichtlich, wie die Frage von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Fernwirkung überhaupt auf die Engelwelt anzuwenden sei oder wie jeder beliebige Engel nicht überhaupt und namentlich auf Grund der thomistischen Anschauungen, denen zufolge ein Engel, der nirgends wirkt, auch nirgends ist, ohne jede Schwierigkeit ganz ohne weiteres überall wirken kann. — Doch gehen wir auf Billots Redeweise näher ein. Bleibt man genau bei seinen Worten, so lehrt er folgendes. Unter der Voraussetzung, daß ein Engel auf einem Schiffe, das beispielsweise von Jaffa nach Gibraltar fährt, in einem beliebigen Sinne stetig wirksam ist, kann und muß man allerdings behaupten, mit dem Schiffe bewege sich auch der Engel von Jaffa nach Gibraltar; aber die Veränderung, die dabei vorkommt, ist ganz ausschließlich auf Rechnung des Schiffes anzusetzen, im Engel als solchem oder im Engel selbst geht dabei nicht die geringste Veränderung vor sich. Wir hingegen behaupten aus gutem Grunde das Gegenteil und sagen: weil der Engel bei der Unmöglichkeit einer eigentlichen Fernwirkung am Anfange der Fahrt, d. h. solange das Schiff und mit dem Schiffe der Engel in Jaffa oder allenfalls im Meere bei Cypern war, nur in Jaffa oder im vorgedachten Meeresabschnitte anderweitige Wirkungen vollbringen konnte, später aber, d. h. in der Mitte oder am Ende der Fahrt, in die Lage kam, sein Wirken nach Belieben auf Sizilien oder auf Gibraltar auszudehnen, so muß neben der Veränderung am Schiffe auch am Engel selbst eine gewisse Veränderung stattgehabt haben, die ihm das Wirken an den besagten Orten nach und nach ermöglichte. So und nicht anders schließen wir — um die Sache durch einen neuen Vergleich zu veranschaulichen — aus dem Umstande, daß Peter, der mit der Bahn von Wien nach Klosterneuburg fährt, am Beginn der Fahrt bloß die Menschen in Wien und am Ende der Fahrt bloß die Menschen in Klosterneuburg sehen oder wirksam rufen kann, mit vollem Rechte, die am Bahnzuge vorgegangene Veränderung müsse sich auch unserem Insassen mitgeteilt haben[1]).

11. Nun gehen wir von der Bewegung zur Betrachtung der Gegenwart als solcher über. Billuart behauptet, die eucharistische Gegenwart des Leibes Christi sei, im Unterschiede zur akzidentellen

[1]) Worin diese Veränderung näherhin zu suchen oder wie sie zu erklären sei, soll später eigens erörtert werden.

Digitized by Google

Gegenwart, wie ſie den Körperdingen im allgemeinen und beiſpielsweiſe auch den euchariſtiſchen Geſtalten eignet, als ſubſtanziale Gegenwart aufzufaſſen. Billot ſetzt mit Nachdruck bei, der Grundfehler der von ihm bekämpften Denkrichtung liege darin, daß deren Vertreter die Unteilbarkeit der Subſtanz, und zwar der körperlichen und der unkörperlichen, ſo auffaſſen, als fiele dieſe Unteilbarkeit auf das Gebiet oder unter den Begriff des Stetigen (**concipiunt indivisibilitatem substantiae, quasi esset de genere continui**). Infolge deſſen — ſo fährt Billot fort — führen dieſelben jede Gegenwart aller erdenklichen Dinge im Orte oder im Raume auf einen Zuſammenhalt des Stetigen zum Stetigen zurück (**non dari aliam praesentiam in loco, quam quae non transcendit ordinem comparationis continui ad continuum**). — Dieſer letzten, grundlegenden Bemerkung gegenüber ſagen wir: die Gegenwart eines rein mathematiſchen oder abſtrakten Punktes und allenfalls auch die Gegenwart des unendlichen Weſens abgerechnet, iſt vom Begriffe der Gegenwart im Raume oder an einem beſtimmten Orte, der ja von allen Menſchen und wohl auch von Billot ſelbſt als etwas ſtetig Ausgedehntes aufgefaßt wird, ein gewiſſer Zuſammenhalt des Stetigen zum Stetigen geradezu unzertrennlich. Teils um ſchrittweiſe vorzugehen, teils um ſchädlichen Vorurteilen vorzubeugen, ſei erklärt, daß wir hier zunächſt oder unmittelbar nicht von der Subſtanz ſelbſt, ſondern von der Gegenwart der Subſtanzen ſprechen. Des weiteren ſei bemerkt: das Stetige (**continuum**, τὸ συνεχές) iſt ſeinem Begriffe nach dem Geſchiedenen oder Zerteilten (**divisum, discretum**, τὸ διωρισμένον) und dem Anſtoßenden (**contiguum**, τὸ ἁπτόμενον) entgegengeſetzt. Dabei kann kein Zweifel ſein und Billot zeigt ſich damit einverſtanden, daß der Begriff des Stetigen in den Weltdingen, z. B. im Menſchenleibe, trotz der allbekannten Poroſität in weiterem oder engerem Umfange tatſächlich verwirklicht iſt.

12. Beſehen wir uns nun zum Beweiſe der aufgeſtellten Behauptung auf Grund dieſer Vorausſetzungen die Sache mehr im einzelnen. Daß die örtliche Gegenwart körperlicher Dinge eine ‚**comparatio continui ad continuum**‘ in ſich ſchließt, liegt am Tage und wird von Billot ſelbſt bereitwillig zugeſtanden. Von der den Leib belebenden und informierenden Menſchenſeele muß das gleiche geſagt werden. Weil die Seele einerſeits den ganzen Menſchenleib informiert und in gewiſſem Sinne wohl auch den ganzen Leib belebt, weil dieſelbe andererſeits dort, wo ſie belebend und informierend

Digitized by Google

wirkt, gewiß auch gegenwärtig — und wir setzen beherzt bei — ‚örtlich gegenwärtig' sein muß: so fühlt man sich gezwungen, die fragliche Gegenwart im gleichen Maße als stetig aufzufassen, als der Menschenleib Stetigkeit aufweist. Ist einmal erwiesen, daß die Gegenwart der Menschenseele als stetig aufgefaßt werden kann und muß, so ist nicht einzusehen, warum diese Auffassung nicht auch auf die Gegenwart der reinen Geister übertragen werden könnte. Gewiß kann jeder beliebige Engel gleichzeitig auf alle Teile eines stetigen Körpers einwirken. Infolge dessen kann und muß man die Gegenwart dieses Engels mit einem Stetigen in Vergleich stellen und in sich selbst als stetig auffassen.

13. Man wird entgegnen: die Stetigkeit bringt wesentlich eine wahre oder innere Teilbarkeit, ein Rechts und Links, ein Oben und Unten mit sich; daß aber bei Geisteswesen einschließlich der Menschenseele von einer inneren Teilbarkeit, von einem Rechts und Links, von einem Oben und Unten nicht die Rede sein kann, weiß jedermann. Gegen den Untersatz dieser Einrede haben wir nichts einzuwenden. Wir geben deshalb auch zu, daß man die Substanz des reinen Geistes und die Substanz der Menschenseele nicht als etwas Stetiges im Sinne der Körperdinge auffassen darf. Aber hier reden wir, wie nicht umsonst bemerkt wurde, zunächst oder unmittelbar nur von der Gegenwart des Engels und der Menschenseele für sich betrachtet. Diese Gegenwart erweist sich nun bei genauem Zusehen wirklich als teilbar; man kann an derselben allen Ernstes ein Rechts und Links, ein Oben und Unten unterscheiden. Oder kann nicht beispielsweise ein Engel, der bisher auf ein bestimmtes Körperding nach dessen voller Ausdehnung eingewirkt hat, diese Einwirkung auf einen bestimmten Bruchteil jenes Körpers und näherhin gerade auf den obern oder auf den rechten Teil desselben einschränken? Nach thomistischer Auffassung hat dies notwendig eine entsprechende Teilung oder Einschränkung der früheren Gegenwart des Engels im Gefolge, und nach der Auffassung der übrigen Theologen kann dies wenigstens mit einer solchen Teilung oder Einschränkung der früheren Gegenwart verbunden sein. Desgleichen wächst mit dem stetigen Wachsen des Menschenleibes vom unausgebildeten Fötus bis zur vollen Mannesstatur nicht zwar die Seelensubstanz als solche, wohl aber deren stetige Gegenwart im betreffenden Menschenleibe. Wird ferner dem Menschen beispielsweise ein Glied abgehauen, so erleidet die Gegenwart der betreffenden Seele in ihrer Ausdehnung eine gewisse Einschränkung, und zwar nach einer ganz bestimmten

Digitized by Google

Richtung hin. — Es eignet also der Gegenwart geistiger Wesen — und ein Gleiches muß offenbar auch von der eucharistischen Gegenwart gesagt werden — neben einer bestimmten Ausdehnung und einem ununterbrochenen Zusammenhange auch eine gewisse Teilbarkeit. Was fehlt da — so fragen wir — noch zum Vollbegriffe des Stetigen? Man könnte beifügen: selbst von der Gegenwart Gottes in unserer Welt kann, weil sie einerseits eine Art Ausdehnung aufweist und andererseits keine Teilung oder Unterbrechung zeigt, der Begriff des Stetigen nicht gänzlich ferngehalten werden.

14. Indem wir uns hier streng genommen bloß um die richtige Auffassung der eucharistischen Gegenwart kümmern, könnten wir das, was Billot insbesondere rücksichtlich der Ausdehnung und der Stetigkeit der materiellen Substanz als solcher vorbringt, füglich übergehen. Doch lassen wir auch diesbezüglich einige Bemerkungen folgen. Die tiefste Verschiedenheit der zwei in Frage stehenden Auffassungen ist in folgenden Worten Billots angedeutet. **Substantia corporea nullas habet per seipsam partes entitativas in actu, sed in potentia tantum i. e. radicaliter et exigitive. Quare ante quantitatem adest quidem tota entitas, ex qua partes habebunt substantialitatem, sed nondum adest ratio formalis partium extra partes etiam in ordine ad se; quod quidam bene exprimunt dicentes, esse in substantia sine quantitate totam entitatem substantialem partium, nondum tamen partes entitatis substantialis.** Dem gegenüber sagen wir vor allem: dieses Satzgefüge leidet in seiner Gesamtheit an einer mißlichen Dunkelheit und scheint vom Leser blinden Glauben zu fordern. Doch zur Sache. Solange man an die körperliche oder materielle Substanz **in abstracto** d. i. ganz im allgemeinen oder allenfalls auch mehr im besonderen an homogene oder unorganische Körpersubstanzen, z. B. an Luft, Wein, Brot, Gold denkt, mag jemand den Versuch wagen, mit Rücksicht auf dieselben den Inhalt des soeben vorgeführten lateinischen Satzgefüges wie immer als zutreffend gelten zu lassen. Wir müssen jedoch gestehen, daß uns selbst auch dieser Versuch nicht gelingen will. Will man dann insbesondere die von Billot aneinandergereihten Begriffe mit den beigegebenen Nebenbestimmungen auf eine organische Körpersubstanz, z. B. auf einen Baum oder auf einen Menschenleib, anwenden, wie es beim verborgenen Inhalte des Altarsgeheimnisses im Unterschiede zur Hülle desselben zutrifft, so erweist sich der gedachte Versuch ganz entschieden

Digitized by Google

als unvollziehbar. Zunächst soll man die Körpersubstanz in ihrem innersten Wesen und folgerichtig auch den Menschenleib seinem innersten Wesen nach als jeglicher Quantität entkleidet denken können; fürs zweite soll die Körpersubstanz und folglich auch der Menschenleib unter dieser Voraussetzung d. h. in vorgedachter Entkleidung seine ganze Entität beibehalten; schließlich soll er demungeachtet auf dieser Seinsstufe keinerlei substanzielle Teile aufweisen. — Wir fragen: Besitzt der Menschenleib, solange und soferne man sich ihn jeder Quantität entkleidet denkt, Fleisch und Knochen, Augen und Ohren u. s. w. oder nicht? Im zweiten Falle ist es nicht mehr ein Menschenleib. Im ersten Falle fragen wir: wie können einem Körperdinge, das Fleisch und Knochen, Augen und Ohren aufweist, entitative Teile und näherhin aktuelle Teile rundweg abgesprochen werden?

15. Man behauptet näherhin: Es ist Aufgabe und zwar ausschließliche Aufgabe der Quantität, den Körperdingen aktuelle Teilbarkeit, und mithin auch den tatsächlichen Besitz aktueller Teile zu vermitteln. — Dieser so allgemein gehaltenen Behauptung gegenüber stellen wir zunächst die Frage: vermittelt die Quantität, die von den Theologen und von den Anhängern der peripatetischen Philosophie ganz allgemein den Akzidenzen beigezählt wird, dem Körper des Menschen neben der Vielheit der Teile als solcher auch die innere Verschiedenheit, d. i. die organische Beschaffenheit, die diesen Teilen tatsächlich eignet? Kein wohlgeschulter Peripatetiker oder Anhänger der **Philosophia perennis** wird dies behaupten. Wohl aber werden sich viele versucht fühlen, diese Aufgabe einem von der Quantität wohl zu unterscheidenden Akzidens, d. i. der Qualität oder näherhin einer bestimmten Unterart der Qualität, der s. g. **dispositio ad certam formam aut qualitatem**, zuzuweisen. Allein bei genauem Zusehen will auch dies nicht angehen. Ein mehr oder weniger ausgebildeter Organismus ist dem Menschen geradezu wesentlich. Man mag immerhin mit Recht die Größe der Statur und die Größe der einzelnen Organe, man mag die nähere Beschaffenheit einzelner Körperteile, wie die Farbe der Haut oder Haare, als akzidentelle Seinsmomente des Petrus ansehen und sie den vorgedachten Akzidenzen (Quantität und Qualität) als Formalwirkungen zuweisen; der Organismus als solcher und die damit gegebene Vielheit und Verschiedenheit der Körperteile gehören schlechthin zur Wesenheit des Menschen und müssen als Seinsmomente angesehen werden, die begrifflich oder der Natur nach jeder akzidentellen Determination der Substanz voran-

Digitized by Google

gehen[1]). Infolge dessen muß man, wie wir anderswo gezeigt haben[2]), das, was man gemeinhin als Quantität bezeichnet, auf zwei verschiedene Kategorien verteilen. Das Seinsmoment der Größe als solcher oder der Ausdehnung gehört nämlich unter die akzidentelle Kategorie der Quantität; das Seinsmoment der Vielheit hingegen oder näherhin die Vielheit von Stücken, Individuen oder Personen, sowie die Vielheit substanzieller Teile muß unter der Kategorie der Substanz, zu der auch die Seinsmomente des Suppositum und der Hypostase gehören, untergebracht werden. — Auf Grund dieser Anschauung lassen die von Billot bekämpften Theologen mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein bei Erklärung des Altarsgeheimnisses im Leibe Christi die Vielheit der Teile oder, wie sie es nennen, die innere Quantität, von der äußeren Quantität, wie sie sich ausdrücken, oder von dem Seinsmomente, das man gemeinhin Ausdehnung nennt, tatsächlich unabhängig sein; und so stellen sie den Satz auf: nicht die innere Quantität, sondern bloß die äußere, d. h. die tatsächliche Ausdehnung wird durch die Eigenart der eucharistischen, d. i. der an die konsekrierten Gestalten gebundenen Gegenwart am Leibe Christi modifiziert oder beeinträchtiget. — Wir fragen: darf diese Auffassung oder Redeweise im Vergleich zur thomistischen nicht den Vorzug größerer Klarheit und Faßlichkeit beanspruchen?

16. Auch auf einem anderen mehr positiven Wege kann die hier besprochene Anschauung der Thomisten wirksam bekämpft werden. Die Quantität des Leibes Christi als solche wird nach der Lehre und Sprachweise des Aquinaten und aller Thomisten gleich den übrigen Akzidenzen keineswegs ‚vi verborum'[3]), sondern bloß ‚per concomitantiam' gegenwärtig. Was ‚vi verborum' gegenwärtig werde — so setzt man erklärend bei — sei die Substanz des Leibes

[1]) Wollen die strengen Anhänger der Lehre, daß der Mensch in letzter Linie aus ‚materia prima' und aus der Seele als ‚forma substantialis unica' besteht, auf Grund dieser Lehre die Organisation des Menschenleibes nicht im strengsten Sinne des Wortes zur eigentlichen Wesenheit des Menschen rechnen, so werden dieselben schließlich doch zugeben müssen, daß die menschliche Organisation eigentlich oder im tiefsten Grunde nicht auf die akzidentellen Seinsmomente der Qualität und Quantität, sondern auf die Seele als forma substantialis zurückzuführen ist.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift Jahrg. 1889 S. 507.

[3]) Thomas gebraucht den Ausdruck ‚vi sacramenti'.

Digitized by Google

Christi und nichts anderes. — Nun erinnere man sich, daß nach Billots Behauptung das Vorhandensein aktueller Teile oder — mehr konkret gesprochen — das Vorhandensein von Fleisch, Knochen, Augen, Ohren u. s. w., und, — wir können mit gleichem Rechte beisetzen — das Vorhandensein von Fleisch und Blut, erst durch die Quantität bewirkt werden soll. Konsequenter Weise wären somit die vorgenannten Organe des Leibes Christi nicht ‚vi verborum', sondern bloß ‚per concomitantiam' gegenwärtig. Allein das griechische Wort σῶμα und wohl auch unser Wort ‚Leib'[1]) bedeutet seinem inneren Wesen nach einen organischen Leib und mit dem Fürworte der ersten Person (μοῦ: ‚mein'; meum) im Munde des Heilandes einen menschlichen Leib. Somit sind die wesentlichen Teile oder die wesentlichen Organe des Leibes Christi im hl. Sakramente als ‚vi verborum' gegenwärtig anzusehen. Noch unleugbarer ist, daß im Meßkelche ‚vi verborum' organisches Blut gegenwärtig sein muß.

17. Hier bietet sich Gelegenheit zu untersuchen, ob jene Theologen Tadel verdienen, die bei Erklärung des Altarsgeheimnisses und der eucharistischen Gegenwart neben anderem auch von einer gewissen gegenseitigen Durchdringung der Teile des Leibes Christi reden. — Daß eine gegenseitige Durchdringung körperlicher Dinge und somit auch die Durchdringung bestimmter Teile eines und desselben Körpers metaphysisch und durch Gottes Allmacht auch physisch möglich ist, wird unseres Wissens von keinem Vertreter der Philosophia perennis und insbesondere von keinem Thomisten geleugnet. Dafür bürgt uns neben der jungfräulichen Geburt Christi namentlich, was im Evangelium über die Auferstehung des Heilandes bei versiegeltem Grabe und über das Erscheinen des Auferstandenen im verschlossenen Speisesaale berichtet wird[2]). Die Frage, womit wir uns hier beschäftigen, hat also sachgemäß zu lauten: darf oder muß beim Leibe

[1]) Das gleiche kann und muß unter Berücksichtigung aller Umstände auch vom lateinischen Worte ‚corpus' gelten.

[2]) Gegen den vorgebrachten Beweis hat man das Bedenken geäußert, daß jene wunderbaren Vorgänge auf Grund des physikalischen Atomismus der heutigen Körperlehre als ein Durchgehen zwischen den wunderbar auseinandergeschobenen Atomen aufgefaßt werden könnten. — Allein die Auseinanderschiebung der Atome hätte notwendig eine entsprechende Vergrößerung im Volumen der betreffenden Körper mit sich gebracht, was zur Erzählung des Evangeliums nicht stimmen will.

Digitized by Google

Christi, wie er unter den eucharistischen Gestalten sich vorfindet, eine Art räumlicher Durchdringung der Teile desselben angenommen werden? Wir tragen kein Bedenken, diese Frage offen zu bejahen. Wir tun es auf Grund folgender Erwägungen. Wie die katholischen Theologen im Anschluß an das Tridentinum einstimmig lehren, ist nicht bloß unter jeder der zwei konsekrierten Gestalten oder — um bei einer Gestalt zu bleiben — nicht bloß in jeder Hostie und nach geschehener Brechung unter jedem einzelnen Bruchteile derselben, sondern selbst in der ungeteilten Hostie unter jedem, etwa mit der Nadelspitze zu bezeichnenden Teile derselben der ganze und volle Gottmensch gegenwärtig. Diese Lehre zwingt uns, richtig verstanden, nicht bloß zu bekennen: es findet sich unter jedem Teilchen der Hostie 1. die Gottheit, 2. die volle Menschheit d. h. Seele und Leib, mit Fleisch und Blut, sondern sie zwingt uns beizusetzen: unter jedem Teilchen der hl. Hostie findet sich der volle Leib Christi, also konkret gesprochen: Fleisch und Knochen, das Herz, die beiden Hände, die beiden Füße, das Haupt u. s. w. Wir fragen: führt dies Bekenntnis bei genauerem Nachdenken nicht notwendig auf eine gewisse räumliche Durchdringung der einzelnen Teile des Leibes Christi? Wir fragen: wie wird alles und jedes, was der Katholik über die wunderbare Gegenwart Christi im Sakramente zu glauben hat, leichter und besser gewahrt, wenn man eine Art Durchdringung bereitwillig zugibt, oder wenn man dieselbe allseitig und hartnäckig in Abrede stellt? Uns ist die Antwort auf diese Frage nicht zweifelhaft.

18. Man entgegnet: die Phantasie ist es, die hier am ganzen Mißverständnisse die Schuld trägt. Wo rein intellektuelle und dazu noch eminent übernatürliche Dinge in Frage stehen, da darf die Phantasie nicht das große Wort führen, sie hat vielmehr gänzlich zu schweigen. — Dieser Einrede gegenüber sagen wir: nicht die Phantasie, sondern einzig der durch die Glaubenslehre erleuchtete Verstand hat die vorstehende Deduktion ausgeführt. Wir können mit gutem Grunde beisetzen: wo die Gegenwart körperlicher Dinge, zu denen gewiß auch der Leib Christi sowohl innerhalb als außerhalb der eucharistischen Gestalten zu zählen ist, in Untersuchung steht, hat niemand das Recht, die Phantasie und deren bescheidene Beihilfe gänzlich abzuweisen. Handelt es sich denn in gegenwärtiger Untersuchung schließlich nicht trotz aller Übernatürlichkeit eben um die Gegenwart eines Körperdinges, und zwar um die Gegenwart desselben an einer bestimmten, räumlich begrenzten und teilbaren Örtlichkeit oder unter

Digitized by Google

körperlichen, teilbaren und örtlich abgeschlossenen Gestalten? Mit welchem Rechte will man auf einem solchen Gebiete der Phantasie volles Schweigen auferlegen?

19. Nun sind wir auch in der Lage, des näheren zu erklären, ob und inwieweit die Redeweise: ‚**Corpus Christi sub speciebus eucharisticis praesens est per modum substantiae**‘ zutreffend sei. — Vollständig zutreffend ist diese Ausdrucksweise, sofern man in ihr das Wort ‚**substantia**‘ ganz im abstrakten Sinne nimmt, oder auch solange man, etwas bestimmter gesprochen, eine homogene Substanz im Auge hat und dabei das Wort ‚**substantia**‘ ganz gleichbedeutend nimmt mit ‚essentia‘ oder ‚Wesenheit‘. So ist beispielsweise vor der eucharistischen Wesensverwandlung unter jedem Teilchen der äußeren Brotsgestalt in aller Wahrheit die Substanz des Brotes und näherhin auch das ganze und volle Wesen d. h. die richtige Wesenheit des Brotes befindlich. Ein Gleiches kann und muß, wie oben bemerkt wurde, nach geschehener Wandlung vom Leibe Christi behauptet und geglaubt werden. — Nimmt man aber im oben vorgeführten Satze das Wort ‚**substantia**‘ möglichst konkret, so liegen die Dinge bei näherem Zusehen nicht mehr so einfach. Bei heterogenen oder organischen Substanzen springt die hier gemeinte Verschiedenheit in die Augen. Nicht jedem Teilchen der äußeren Menschengestalt entspricht die volle Substanz oder die volle Wesenheit des Menschen, etwa wie jedem Teilchen der konsekrierten Hostie dem Gesagten zufolge das volle Wesen oder der volle Wesensbestand des Gottmenschen entspricht. Weist man bei Petrus auf die äußere Erscheinung der rechten Hand hin, so entspricht dieser Erscheinung eben nur jener substanzielle Teil des Menschenleibes, den man Hand und näherhin die rechte Hand nennt. Diese Hand ist allerdings belebt und zwar belebt durch die ganze und volle Menschenseele, aber die übrigen Körperteile, die ebenfalls zum eigentlichen Seinsbestande d. h. zur Substanz und teilweise geradezu zur Wesenheit des Menschen und des Menschenleibes gehören, birgt sie nicht in sich[1]). — Das gleiche gilt streng genommen auch von den homogenen oder unorganischen

[1]) Wir reden hier zunächst von der Substanz und von der ‚essentia physica‘ des Menschen. Allein auch den Satz: ‚**sub apparentia sive sub accidentibus manus continetur tota essentia metaphysica hominis in oppositione ad essentiam physicam**‘, möchten wir nicht ohne weiteres unterschreiben.

Digitized by Google

Substanzen. Mag man sich selbst auf den oben bekämpften Standpunkt der Thomisten stellen und beispielsweise beim Brote die aktuellen Teile der Brotsubstanz erst durch das Hinzukommen jenes Seinsmomentes, das man Quantität oder Ausdehnung nennt, entstehen lassen, immerhin wird man uns schließlich rechtgeben müssen, wenn wir die Behauptung aufstellen: wie das Brot nun einmal ist, besteht ein Brotleib oder eine Hostie aus substanziellen Teilen und in einer größeren Hostie finden wir nicht bloß eine größere Ausdehnung, sondern auch mehr Brotsubstanz vor als in einer kleineren. Ferner muß man an besagter Hostie nicht etwa bloß einen obern und einen unteren Teil ihrer Ausdehnung, sondern auch einen oberen und unteren Teil der vorliegenden Brotsubstanz unterscheiden. Steht dies alles fest, so wird man auch die weitere Behauptung gelten lassen müssen, daß unter einem bestimmten Teile, z. B. unter der rechten Hälfte der äußeren Gestalt und Ausdehnung, keineswegs die ganze konkrete Substanz der vorliegenden Hostie, sondern eben nur ein Teil und näherhin die Hälfte derselben enthalten ist. Auf den Leib Christi, wie er unter den eucharistischen Gestalten enthalten ist, darf aber diese Anschauungs- und Redeweise zugestandenermaßen nicht übertragen werden. — So gelangt man zum Schlusse: der Wert der Ausdrucksweise: ‚**Corpus Christi in Eucharistia praesens est per modum substantiae**‘ könnte auch überschätzt werden.

20. Aus allem, was bisher gesagt wurde, können wir den Satz folgern: gegen die Ansicht, daß die Gegenwart des Leibes Christi unter den eucharistischen Gestalten, was die tiefsten oder wesentlichsten Merkmale der Gegenwart betrifft, mit der Gegenwart der Körperdinge überhaupt auf gleicher Linie steht, läßt sich nichts Stichhaltiges einwenden. Eine mehr positive Begründung dieser Behauptung enthält unsere frühere Abhandlung über die eucharistische Gegenwart. Dabei haben wir bereitwilligst zugegeben, daß die eucharistische Gegenwart, unter Beibehaltung der wesentlichsten oder fundamentalsten Merkmale der örtlichen Gegenwart, sich von der gewöhnlichen örtlichen Gegenwart der Körperdinge in mehreren, zum Teil recht tiefgehenden Punkten unterscheidet. Diese Unterscheidungspunkte mag der wißbegierige Leser aus besagter Abhandlung näher kennen lernen. — Der tiefere Forscher wird nach alldem die Frage stellen: was hat man sich — physisch oder konkret gesprochen — unter der eucharistischen Gegenwart des Leibes Christi als solcher im Gegensatz zum Leibe Christi selbst eigentlich zu denken, d. h. wie ist das Seinsmoment der eucharistischen

Digitized by Google

Gegenwart als solches philosophisch zu benennen oder zu taxieren, oder in welcher Weise ist die mit der Ortsveränderung der konsekrierten Gestalten parallellaufende Ortsveränderung des Leibes Christi vor dem Forum der richtigen Philosophie näherhin zu werten? Auf diese Frage könnte in gewissem Sinn folgende, mehr allgemein gehaltene Antwort genügen: was die richtige Physik und Metaphysik über die örtliche Gegenwart der Körperdinge im Gegensatze zu ihrer Substanz und über den Wandel dieses Seinsmomentes bei Gelegenheit der örtlichen Bewegung feststellt, wird mit entsprechendem Vorbehalte auch auf den Leib Christi unter den eucharistischen Gestalten oder vielmehr auf dessen Gegenwart und deren Veränderung zu übertragen sein. Doch müssen wir sowohl mit Rücksicht auf die Redeweise der Thomisten als auch im Interesse der Sache selbst auf diesen Fragepunkt etwas genauer eingehen.

21. Billuart schreibt: **Modus essendi . . . jure dicitur substantialis, reductive pertinens ad praedicamentum substantiae**, und meint hiemit die eigentümliche Gegenwart des Leibes Christi. Mit diesem Satze scheint er der Anschauung, die wir soeben angedeutet haben, schnurgerade zu widersprechen und zu sagen: während bei anderen Dingen oder Substanzen die Gegenwart als ‚**modus essendi accidentalis**' zu gelten hat, kann und muß zwar auch die eucharistische Gegenwart als ‚**verus modus essendi**' anerkannt werden, aber es geht durchaus nicht an, dabei an einen ‚**modus essendi accidentalis**' zu denken. — Diese Behauptung weisen wir entschieden zurück und zwar aus folgenden Gründen. Vor allem vermissen wir bei Billuart, abgesehen von einer leisen Anspielung auf das Tridentinum, jeden Versuch eines Beweises. Was die fragliche Anspielung betrifft, so ist dieselbe nicht zutreffend noch beweiskräftig. Denn wenn das Tridentinum lehrt, der Leib Christi sei ‚**vere, realiter et substantialiter**' im Altarsgeheimnisse enthalten, so will es insbesondere durch jenes ‚**substantialiter**' gegen Calvin feststellen, daß der Gottmensch oder näherhin der Leib Christi seiner Substanz, d. h. seinem eigentlichen und innersten Sein nach und nicht etwa bloß in seinem Wirken oder in seiner Kraft unter den eucharistischen Gestalten vorfindlich ist, gerade so, wie dortselbst vor der Wandlung wahres Brot oder näherhin die Brotsubstanz befindlich war. Wie man also bezüglich der Brotsubstanz als solcher keineswegs, etwa im Gegensatze zur akzidentellen Gegenwart der äußeren Gestalt, von einer substanzialen Gegenwart zu reden berechtigt ist, sondern sich vielmehr

Digitized by Google

bei der philosophischen Wertung der örtlichen Gegenwart des Brotes oder der Brotsubstanz mit einem ‚modus essendi accidentalis' begnügen muß, so zwingt uns das fragliche ‚substantialiter' des Tridentinums nicht im mindesten, in der philosophischen Erklärung und Wertung der eucharistischen Gegenwart anstatt des ‚modus accidentalis' einen ‚modus substantialis' unterzustellen. Die Tatsache, daß die Gegenwart des Leibes Christi als solche unter den konsekrierten Gestalten örtlich ebenso veränderlich erscheint als vor der Wandlung die Gegenwart der Brotsubstanz veränderlich war und als nach geschehener Wandlung die Gegenwart der Gestalten veränderlich geblieben ist, zwingt uns vielmehr, den ‚modus praesentiae' des Leibes Christi, womit wir uns hier beschäftigen, ebenfalls als ‚modus accidentalis' aufzufassen und zu bezeichnen[1]).

22. Zur näheren Beleuchtung unseres Fragepunktes stellt Suarez folgende Sätze auf. Haec praesentia (Corporis Christi) non est proprie relatio praedicamentalis[2]). — Haec praesentia non est actio aliqua Corporis Christi circa species[3]). — Haec praesentia est modus realis Corporis Christi, qui ad praedicamentum ‚ubi' reducitur[4]). — Der letzte Satz findet bei Suarez folgende Begründung. Weil wir hier ein reales Seinsmoment (modus realis) vor uns haben, so muß dasselbe unter einer der allgemein aufgestellten Kategorien untergebracht werden . . . Dazu aber eignet sich schließlich nur die durch das ‚Wo?' (ubi) bezeichnete Kategorie. Daß dieses Seinsmoment des Leibes Christi hieher gehört, zeigt folgende Erwägung. Befindet sich ein Körper an einem bestimmten Orte, so muß man bei Wertung dieses Tatbestandes am betreffenden Körper, der an jenem Orte ist und jenen Raum ausfüllt, neben der Innenfläche der unmittelbar anstoßenden Körperwesen noch eine innere Gegenwartsbestimmung (modus praesentiae) beifügen; denn die besagte Gegenwartsbestimmung bleibt, so lange am Körper selbst keinerlei Veränderung vorgeht, ganz unverändert, mögen

[1]) So ausdrücklich Suarez, der in dieser Sache schreibt: Dicendum primo, hanc praesentiam non addere Corpori Christi modum aliquem substantialem, qui ad praedicamentum substantiae revocari possit. Haec conclusio est communis Scholasticorum, ut existimo (De sacram. disp. 47. sect. 2. n. 4).

[2]) L. c. n. 6.

[3]) L. c. n. 7.

[4]) L. c. n. 9.

Digitized by Google

die anstoßenden Dinge noch so oft sich ändern oder auch in stetigem Flusse begriffen sein; und umgekehrt ist es um die vorgedachte Gegenwarts- oder Ortsbestimmung geschehen, sobald am Körper selbst eine einschlägige Veränderung vorgeht, mag die Umgebung als solche in sich noch so unverändert bleiben. Am klarsten zeigt sich dies Moment der örtlichen Gegenwart bei der äußersten Weltsphäre[1] . . . Ähnlich denken wir rücksichtlich des Leibes Christi, daß er nämlich in besagter Weise innerhalb der Gestalten und im Raume, den dieselben einnehmen, gegenwärtig ist[2] . . . Man kann das Gesagte also bekräftigen. Das vorgedachte Seinsmoment (hic modus) bietet die richtige und notwendige Grundlage, um die Nähe oder die Ferne des Leibes Christi zu bemessen — ein Seinsmoment, das bei Körperdingen der Kategorie des Ortes (ubi) zugewiesen wird. Auch gehen an diesem Seinsmomente Veränderungen vor, ohne daß dabei an der Substanz selbst oder an deren Größe und Beschaffenheit sich auch nur das geringste änderte — was wieder gerade bei der Ortsveränderung ganz augenfällig sich bewahrheitet. — Soweit Suarez. Wir sehen nicht ein, was gegen seine Thesis und die beigefügte Beweisführung mit Grund eingewendet werden könnte.

23. Zur weiteren Beleuchtung dieses Fragepunktes wollen wir Suarez auch über das Praedicamentum ‚ubi' im allgemeinen zu

[1]) Billot behauptet in den eingangs ausgeschriebenen Stellen gelegentlich, daß, falls der Schöpfer unsere Welt mit einer Lage neugeschaffener Körperdinge umgäbe, die vorgedachte Welt notwendig eine Ortsveränderung erleiden müßte. — Suarez nimmt hier, wie am Tage liegt, das Gegenteil an; und er hat die allgemeine Anschauung der Menschen auf seiner Seite.

[2]) Suarez setzt hier folgendes bei: Hic ergo modus similitudinem habet cum modo locali; quamquam differat a modo proprio quantitatis quod illa est tota in toto et pars in parte spatii, Christus autem est totus in toto et totus in singulis partibus . . . Explicari praeterea potest, quia in substantia panis duo considerari possunt: alterum est substantia ipsa, alterum est modus praesentiae localis, quem sub speciebus habet; nam licet per quantitatem dicatur esse in loco, ita ut repleat et corporaliter occupet illum, tamen propriam praesentiam per seipsam habeat eamque retinere posset per divinam potentiam destructa quantitate ipsa substantia in ceteris omnibus immutata manente, et cum eadem propinquitate vel distantia ad centrum vel polos. Sic ergo in substantia Corporis Christi, quae substantiae panis succedit, praeter rationem substantiae similis modus considerandus est.

Digitized by Google

Worte kommen lassen. Vor allem bemerken wir — so sagt er in seinen berühmten **Disputationes metaphysicae**[1]) — daß in jedem Körper ein eigentümliches Seinsmoment (**proprius quidam modus intrinsecus**) sich vorfindet, das von seiner Substanz, von der Quantität und von allen übrigen Akzidenzen desselben sich real (**ex natura rei**) unterscheidet und dem der Körper seine bestimmte örtliche Gegenwart verdankt (**a quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse praesens localiter alicubi seu ibi, ubi esse dicitur**). Der Beweis dafür liegt in folgendem. Wenn man von einem Körper aussagt, er sei da oder dort, so wird dadurch ein realer und dem Körper wahrhaft zukommender Seinsbestand ausgedrückt. Denn das Gesagte trifft in Wirklichkeit zu und zwar vollständig unabhängig von unserem rein subjektiven Denken (**sine ulla mentis fictione**). Auch kann dieses Seinsmoment nur infolge einer wahren und objektiven Veränderung verloren gehen oder neu erworben werden. Die örtliche Bewegung der Dinge hat nämlich als wirkliche und objektive Veränderung zu gelten; und dennoch gibt oder nimmt dieselbe nichts anderes als ein bestimmtes ‚da und dort'. Ferner bildet die fragliche Gegenwart die notwendige Vorbedingung zur Setzung gewisser Wirkungen oder zur Aufnahme von Gegenwirkungen; ebenso hat sie als Grundlage von realen und objektiven Beziehungen zu gelten. — Des weiteren ist jenes Seinsmoment, das durch die Wörtlein ‚da und dort' bezeichnet wird, keineswegs etwas dem entsprechenden Körper rein Äußerliches, d. h. es kann nicht als eine rein äußerliche Benennung aufgefaßt werden. Dies läßt sich auf folgende Weise zeigen. Fürs erste geht durch den Wechsel von rein äußerlichen Benennungen am fraglichen Dinge selbst keine reale Veränderung vor sich. Denn mag beispielsweise in Gott jene äußerliche Benennung, vermöge deren er in einer bestimmten Kreatur gegenwärtig ist, immerhin (durch Vernichtung derselben) ganz aufhören, Gott selbst wird dadurch nicht im mindesten verändert. Hingegen erleidet ein Körper dadurch, daß er jetzt hier und später dort ist, eine wahre und innerliche Veränderung. Es ändert sich also an ihm nicht bloß eine äußerliche Benennung, sondern etwas, das in ihm selbst ist. Dieses eigenartige Seinsmoment also ist es, das nach unserer Auffassung durch die Wörtlein ‚da und dort' bezeichnet wird. Zweitens bedenke man

[1]) Disp. 51. sect. 1. n. 14–16.

Digitized by Google

folgendes. Würde hier nur etwas rein Äußerliches in Betracht kommen, so müßte man dabei vor allem an die unmittelbare Umgebung denken. Dies geht aber nicht an. Der Körper kann dort bleiben, wo er früher war, mag dessen unmittelbare Umgebung sich auch noch so gründlich ändern, wie an einem Baume oder an einem Felsen, der in einem Flusse steht, ersichtlich ist. Umgekehrt kann ein Ding, das hier ist, anderswohin versetzt werden, obgleich die nächste Umgebung desselben vollkommen die gleiche bleibt, wie dies beispielsweise bei einem Menschen auf dem Schiffe zutrifft. Somit besteht jenes Seinsmoment, vermöge dessen ein Ding da oder dort ist, nicht ausschließlich in einer von außen und näherhin von der unmittelbaren Umgebung stammenden Benennung. Denn wenn die Umgebung wechselt und dabei das Ding je nach Umständen doch am nämlichen Orte bleibt, so ist das ‚Hiersein' offenbar etwas anderes als die bloße Beziehung zu jener Umgebung, d. h. wenn die gedachten zwei Seinsmomente sich vollständig deckten, könnte nicht das eine von ihnen aufhören, während das andere fortbesteht. Unser Denken kommt also zum Ergebnis: das in Frage stehende Seinsmoment ist etwas dem am betreffenden Orte sich befindlichen Körper Innerliches, d. h. etwas, das in ihm selbst sich vorfindet oder in innigster Vereinigung ihm anhaftet (hunc modum esse intrinsecum corpori alicubi existenti i. e. in ipso existentem et afficientem illud per veram unionem vel identitatem cum illo). — Es läßt sich ferner leicht zeigen, daß zwischen diesem Seinsmomente einerseits und der Substanz des betreffenden Subjektes sowie dessen Quantität und den übrigen Akzidenzen andererseits eine reale Unterscheidung besteht. Die betreffende Gegenwart kann nämlich verloren gehen oder von neuem erworben werden ohne jegliche anderweitige Veränderung, sei es an der Substanz selbst oder an ihrer Quantität und ihren übrigen Eigenschaften. Denn durch jede örtliche Bewegung, die an und für sich keine anderweitige Veränderung im Gefolge hat, geht ja eine bestimmte Gegenwart verloren und wird eine neue erreicht. Aus diesem Umstande schließt man mit Recht auf jenen Grad der realen Unterscheidung, den wir distinctio modalis ex natura rei nennen. Denn es ist undenkbar, daß an einem Subjekte eine reale Veränderung vorgeht, ohne daß dabei, so oft eine positive Veränderung vorliegt, etwas Reales erworben wird; und, wo es sich um eine negative Veränderung handelt, etwas Reales verloren geht. Die Ortsveränderung als solche schließt notwendig beides in sich, weil sie ja

Digitized by Google

immer von einem Punkte der Gegenwart ausgeht und auf einen anderen hinzielt[1]).

---

[1]) Wir glauben darauf aufmerksam machen zu sollen, daß die Anschauungen des Suarez über das Praedicamentum ‚ubi' der Hauptsache nach im allbekannten und sehr geschätzten Cursus philosophicus des Thomisten Johannes a St. Thoma sich wiederfinden. Dort heißt es: Nomine ‚ubi' intelligimus id, quod acquiritur seu ponitur in locato ex eo, quod subjicitur loco extrinseco (i. e. quod res sit in hoc determinato loco) . . . Praecipue colligitur dari hoc ‚ubi' ex ipso motu locali; per ipsum enim motum acquiritur aliqua distantia seu praesentia, in qua constituitur mobile; et cum subjectetur in mobili, oportet quod in eodem subjectetur aliquis terminus motus. Est enim motus fieri seu via ad aliquem terminum: ergo si est ipsum fieri, oportet ponere aliquod factum esse, cum motus non sit praeter res, ad quas est motus. Similiter non potest intelligi, quod aliquis moveatur ad locum nisi in se mutetur et subjiciatur seu applicatur ipsi loco; quae subjectio et applicatio ad minus importat novam aliquam relationem ad locum, cui de novo subjicitur, quae antea non erat in corpore, quando non erat applicatum tali loco. Nova autem relatio novam exigit fundamentum proximum, et hoc (non?) est ipsum corpus secundum se, quia hoc est indifferens, ut sit in hoc loco vel absit illo. Ergo est aliquid superadditum corpori et hoc vocamus ‚ubi', quo aliquod corpus afficitur modo applicationis et subjectionis ad extrinsecum circumscribens, quod est locus. Itaque ex his duobus principiis, scil. ex motu et relatione conjunctionis seu applicationis ad locum, colligimus dari ‚ubi'. — Ex quo colligitur, quod ‚ubi' circumscriptivum non potest esse modus aliquis absolutus, omnino independens ab omni extrinseco. Quod aliqui ita explicant, quod ‚ubi' nec dependeat a spatio vero seu a corpore extrinsecus circumscribente, nec a punctis finis (fixis?) universi; sed definiunt ‚ubi', quod sit ‚modus immobilis corporis mobilis'. Alii vero explicant ‚ubi' saltem per ordinem ad distantiam aliquam seu spatium imaginarium seu ad puncta fixa universi; non tamen per ordinem ad corpus circumscribens, cum sine illo possit reperiri ‚ubi', sicut et motus, ut patet, quando aliquid movetur in vacuo . . . Ceterum prima sententia omnino est inintelligibilis, quia vel existimat ‚ubi' esse modum immobilem, quia non moveatur etiam terminative i. e. tamquam terminus, qui acquiritur vel deseritur per motum, vel quia non movetur subjective, quia licet amittatur vel acquiratur, non tamen tunc movetur, quia non fertur cum ipsa re, quae movetur. Primo modo constat, ‚ubi' non esse modum immobilem, cum acquiratur de novo, quando aliquid movetur

Digitized by Google

24. Wir sehen nicht ein, wie gegen die vorgelegte Lehre und deren Begründung etwas Stichhaltiges vorgebracht werden könnte. Die Richtigkeit dieser Lehre vorausgesetzt fügen wir bei: nach dem Vorgange der späteren Scholastik fühlt sich der durch den Glauben erleuchtete und geleitete Verstand angetrieben, die vorliegende These der Metaphysik samt den Gründen, die dafür sprechen, neben den eucharistischen Gestalten auch auf den Leib Christi und auf dessen Gegenwart unter den vorgedachten Gestalten anzuwenden. — Den Thomisten ist es unseres Erachtens bis jetzt nicht gelungen, diesen Schritt des theologischen Denkens als unberechtiget oder gar als Rückschritt zu erweisen.

25. Nun ist der Boden geebnet, um die Frage zu beantworten, ob Billot im Recht sei, wenn er behauptet, daß die Transsubstantiation am Leibe Christi oder, genauer gesprochen, an Christus selbst gar keine Veränderung hervorbringt oder zur Folge hat. — Diesbezüglich ist vor allem zuzugeben und, wo nötig, nachdrücklichst zu betonen, daß die Transsubstantiation am Leibe Christi eine Veränderung oder **alteratio**, wie die Alten sich ausdrückten, im gewöhnlichen Sinn dieses Wortes ganz sicher nicht mit sich bringt[1]). Die Frage, die

ad locum, et amittitur, cum recedat a loco. Secundo modo certum est, quod ‚ubi' non movetur, sed corpus est, quod movetur acquirendo ‚ubi'. Oportet tamen reddere causam hujus immobilitatis, quae non est alia, nisi quia ‚ubi' constituit corpus in tali spatio seu distantia. neque indifferenter se habet tale ‚ubi' ad diversa spatia. Et sic cum spatium sit immobile, etiam ‚ubi', quod (quo?) tale spatium determinatur, immobile dicetur. Ergo non potest poni omnino independens ab omni extrinseco, sive sit spatium negativum sive positivum (l. c. Phil. nat. p. 1. q. 16. art. 2. Ed. Paris. 1883 tom. II. p. 295). Die von uns gebrauchte Ausgabe läßt bezüglich der Korrektur vieles zu wünschen übrig. Die eingeschalteten Parentheseu sind diesem Umstande zuzuschreiben. — Thomas selbst streift diese Sache Compend. theolog. c. 171. Die neuern Lehr- und Handbücher der Philosophie gehen, soviel wir sehen konnten, auf die hier beregte Frage entweder gar nicht oder wenigstens nur sehr oberflächlich ein.

[1]) Solche Veränderungen wären z. B. Übergang vom Leben zum Tode oder Übergang vom Zustande der Verklärung zum Zustande der Sterblichkeit und Leidensfähigkeit oder Zuwachs oder Verringerung des substanzialen Gehaltes oder der Leibesstatur u. dgl. — Die schwierigen Fragepunkte, warum der Leib Christi in der hl. Eucharistie von unseren Sinnen nicht erreicht werden kann, warum derselbe nicht aus sich selbst, z. B. durch

Digitized by Google

uns hier beschäftigt und die den forschenden Dogmatiker auf diesem Gebiete einzig im Ernste beschäftigen kann, wollen wir folgendermaßen verdeutlichen. Mag ein Holzklotz oder, wenn man lieber will, ein Mensch auf einem in Bewegung begriffenen Wagen im gewöhnlichen Sinn des Wortes auch nicht die geringste Veränderung erleiden, so liegt es doch am Tage, daß der betreffende Klotz oder Mensch für die entsprechende Zeit einer stetigen Ortsveränderung unterworfen ist; und diese Ortsveränderung ist, wie obige Ausführungen zeigen und Billot selbst offen zugibt, keine rein äußerliche, sondern sie hat im bewegten Gegenstande selbst ein ihr ganz eigenartiges Sein oder Fundament. Der bewegte Gegenstand erleidet nämlich, um in der Sprache der scholastischen Metaphysik zu reden, einen stetigen Wechsel des ‚ubi intrinsecum', das als ‚modus realis substantiae inhaerens et ab eadem saltem modaliter distinctus' aufzufassen ist. So drängt sich die Frage auf: muß vom Leibe Christi, so oft derselbe unter den konsekrierten Gestalten von Ort zu Ort wandert und namentlich so oft vom Priester die hl. Wandlung vollzogen wird, ähnliches behauptet werden? — Auf Grund der bisherigen Erörterungen nehmen wir keinen Anstand, diese Frage zu bejahen. Denn einerseits zeigt, wie gelegentlich schon bemerkt wurde, ein Blick auf Auferstehung und Himmelfahrt des Heilandes, daß Veränderungen dieser Art mit dem Wesen und der Würde des verklärten Leibes Christi nicht unverträglich sind; andererseits zwingt uns den obigen Erörterungen zufolge der Glaube an die wahre Gegenwart des Gottmenschen im Altarsgeheimnisse, unumwunden zu bekennen, daß der Leib Christi auf Grund der hl. Wandlung jedesmal eine neue Gegenwart gewinnt oder ein neues ‚ubi' annimmt.

26. Mancher wird demgegenüber voll Verwunderung fragen: wem soll denn die vorgebliche Veränderung zugeschrieben werden? Doch wohl nicht dem Leibe Christi im Himmel, der ja seinen dortigen Platz unverändert beibehält! Oder vielleicht dem Leibe Christi unter den eucharistischen Gestalten? Aber wo und wie soll an ihm durch den Wandlungsakt eine Ortsveränderung vorgehen? — Auf diesen eigenartigen Einwurf ist nicht so schwer zu antworten. Jene Ver-

Gehen, sich zu bewegen vermag, ob und warum die Sinnesorgane des Leibes Christi, z. B. seine Augen und Ohren, die äußeren Eindrücke der Umgebung nicht in sich aufzunehmen vermögen, können und müssen wir hier unerörtert lassen.

Digitized by Google

änderung, die hier in Frage steht und die näherhin als reine Ortsveränderung zu bezeichnen ist, muß, wie überhaupt alles Tun und Leiden, in erster Linie oder im allereigentlichsten Sinne der betreffenden Hypostase, d. h. in unserem Falle rundweg Christus, dem Gottmenschen, zugeschrieben werden. Christus, als die zweite Person der Gottheit ist es, der durch die Wandlung jedesmal seiner verklärten Menschheit nach eine neue Gegenwart, d. h. philosophisch gesprochen, ein neues ‚ubi' erlangt oder in sich aufnimmt und zugleich seine frühere Gegenwart allseitig beibehält. Allerdings kann und muß die fragliche Veränderung auch dem Leibe Christi im Himmel zugeschrieben werden, wie man ja beispielsweise die Gesundheit nicht bloß dem Petrus als dieser Einzelperson, sondern auch dem Leibe des Petrus zuschreiben kann und muß. Die letztgedachte Aussage ist näherhin in dem Sinne zu verstehen, daß jener Leib, der früher nur an einem Orte (d. i. im Himmel) gegenwärtig war oder nur ein einziges ‚ubi' besaß[1]), nach geschehener Wandlung ein doppeltes ‚ubi' aufweist und infolge dessen gleichzeitig an zwei Orten gegenwärtig ist. Es darf in dieser Frage nicht übersehen werden, daß der Leib Christi im Himmel und der Leib Christi in der hl. Eucharistie numerisch nur ein Leib ist und zwar ein innerlich vollkommen ungeteilter Leib. Somit ist man gezwungen zu sagen: der Leib Christi im Himmel behält seine himmlische Gegenwart beständig bei und nimmt nebenher durch das Machtwort des konsekrierenden Priesters unter bestimmten Gestalten und durch diese Gestalten an einem bestimmten Orte des Erdkreises eine neue Gegenwart an.

27. Zugegeben muß ferner werden, daß die Wandlungsworte vermöge ihrer formellen Bedeutung direkt nur auf die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi abzielen. Die neue Gegenwart oder das neue ‚ubi' des Leibes Christi ist nur als indirekte Folge dieser Verwandlung zu betrachten, d. h. jenes neue ‚ubi' wird dem Leibe Christi nur ‚per concomitantiam', d. i. nur deshalb und nur insoferne verliehen, als das ‚ubi' oder die Gegenwart der konsekrierten Hostie mit dem ‚ubi' oder mit der Gegenwart Christi im Himmel sich nicht deckt noch decken kann. Diesen Gedanken und nichts anderes scheinen uns folgende Worte Bonaventuras zum Ausdruck zu bringen: ‚Quamvis Corpus Christi terminum habeat in coelo quan-

[1]) Indem wir so reden, sehen wir von jeder Vervielfältigung der hl. Eucharistie auf verschiedenen Altären ab.

Digitized by Google

tum ad existentiam naturalem, non tamen habet quantum ad potestatem conversionis, secundum quam alibi potest corpus converti in ipsum; et ideo illa virtute supernaturali fit alibi, qua aliud convertitur in ipsum'[1]). In gleichem Sinne schreibt der nämliche Kirchenlehrer an einer anderen Stelle: Conversio fit de novo esse, ubi res convertitur[2]). Auch bei Thomas von Aquin finden sich zwei Stellen, die den Auffassungen der späteren Theologen günstig zu sein scheinen: ‚Cum aliquid est unum subjecto et multiplex secundum esse, nihil prohibet, secundum aliquid moveri et secundum aliquid immobile permanere . . . Christo autem non est idem esse secundum se et esse sub hoc sacramento; quia per hoc quod dicimus ipsum esse sub hoc sacramento, significatur quaedam habitudo ejus ad hoc sacramentum'[3]). — ‚Corpus Christi remanet in hoc sacramento . . . etiam in futuro, quousque species sacramentales remanent. Quibus cessantibus desinit esse Corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo Corporis Christi ad illas species'[4]).

28. Selbst Billuart sieht sich zu folgender Ausdrucksweise genötiget: ‚Corpus Christi per transsubstantiationem mutatur modaliter'. Die beigegebenen Erläuterungen und Unterscheidungen, wodurch der allgemein geschätzte Thomist nachträglich dennoch jegliche Veränderung vom Leibe Christi gelegentlich der Transsubstantiation fernzuhalten bemüht ist, haben uns nicht befriediget und werden auch anderen ungenügend erscheinen. Die von Billuart ersonnene Redeweise lautet: ‚Producitur sive traducitur (per transsubstantiationem) Corpus Christi ex non esse ex pane et sub pane ad esse ex pane et sub pane'. Wir fragen sofort: Muß das neue ‚esse sub pane' nicht wenigstens ‚per concomitantiam' auch ein neues ‚ubi' mit sich führen? Wenn ja —

---

[1]) In IV. sent. dist. 10. p. 1. q. 1.

[2]) L. c. dist. 11. p. 1. q. 4.

[3]) Q. 76. a. 6 in corp.

[4]) Ibid. ad 3. — Wir wissen wohl, daß Billot diese Stellen in seinem Sinne auslegt; aber ebenso wahr bleibt es, daß Bellarmin (De Euch. l. 3. c. 18) und mit ihm viele Theologen der Spät-Scholastik dieselben im hier angedeuteten Sinne verstanden haben.

Digitized by Google

und diese Folgerung scheint uns unabweisbar zu sein —, so erinnere man sich, daß bei der philosophischen oder metaphysischen Würdigung des ‚ubi' und seiner Veränderungen obigen Erörterungen zufolge ohne ‚modus realis subjecto inhaerens' d. h. mit rein äußerlichen Beziehungen und Benennungen ohne inneres Fundament nicht auszukommen ist. — So kommen wir schließlich bezüglich der Transsubstantiation zu folgendem Ergebnis. Es ist mit den Thomisten festzuhalten und, soweit nötig, auch zu betonen, daß die Transsubstantiation ‚formalissime et ex prima intentione' nichts anderes ist als eine ‚actio conversiva'; aber ‚per concomitantiam et ex consequenti' muß dieselbe auch in einem wahren und dabei genau zu umschreibenden Sinne als ‚actio adductiva et productiva' gelten[1]). Ein ruhiger Rückblick auf das Ganze zeigt, daß die Versuche eines Suarez, de Lugo, Lessius u. a., die katholische Glaubenslehre über das Altarsgeheimnis in philosophischen Begriffen und in philosophischer Sprache dem menschlichen Verständnisse noch zugänglicher zu machen, als es durch die Früh-Scholastik geschehen ist, keineswegs als ganz verfehlt oder wertlos, und noch weit weniger als glaubensgefährlich ausgegeben werden dürfen.

[1]) Wir haben unsere Anschauungen über die hier beregte Seite des Transsubstantiationsbegriffes in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift (XVIII [1894] S. 108 ff.) dargelegt und finden bis heute nichts Wesentliches daran zu ändern.

Digitized by Google

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend.

Von **C. A. Kneller** S. J.

(4. Artikel.)

V.

Keine von den alten Kirchenversammlungen war glänzender als die Synode von Chalcedon, keine wurde aber auch in der Folge heftiger und hartnäckiger in ihrer Gültigkeit bestritten. In dem Streite um das Chalcedonense kam deshalb naturgemäß auch häufiger als bei irgend einem andern Anlaß das Verhältnis des römischen Stuhles zu den allgemeinen Kirchenversammlungen zur Sprache.

Noch auf der Synode selbst wurde nach einer Richtung hin der Grund zu dem folgenden Zwist gelegt. In der 15. Sitzung des Konzils von Chalcedon erhoben in Abwesenheit der päpstlichen Legaten etwa 200 von 630 Konzilsvätern den 28. Kanon zum Beschluß, sprachen dadurch der Kirche von Konstantinopel den ersten Rang nach der römischen zu und wiesen ihr ein weites Jurisdiktionsgebiet an. Alexandrien sollte dadurch von seinem bisherigen Ehrenplatz verdrängt und dieser der Kirche von Konstantinopel zugewiesen werden. In der 16. Konzilssitzung legten die päpstlichen Gesandten gegen diesen Kanon Einspruch ein, ohne indes bei den übrigen Konzilsvätern Anklang zu finden. Somit lag von neuem der Fall vor, daß einem Konzilsbeschluß nichts weiter als die Zustimmung Roms fehlte und es mußte sich zeigen, ob dieser Mangel von ausschlaggebender Bedeutung sei.

Digitized by Google

Wegen der mangelnden Zustimmung des römischen Stuhles galt nun der Konzilsbeschluß über den fraglichen Kanon als ungültig. Konstantinopel behielt freilich die Stellung, welche es bisher durch die Gewohnheit besessen hatte, und erweiterte seinen Machtbereich noch fortwährend. Die von Rom wenigstens später nicht bestrittenen Kanones 9 und 17 boten ihm dazu eine rechtliche Grundlage. Aber auf das Ansehen eines ökumenischen Konzils konnte es sich bis zur 8. Synode für seine Ansprüche auf den zweiten Rang in der Kirche nicht berufen.

a) Die Ungültigkeit des 28. Kanons erhellt zunächst aus dem Geständnis der Konzilsväter, welche ihn aufstellten. Sie schreiben nach Rom an Papst Leo und bitten um nachträgliche Bestätigung ihres Beschlusses. Sie hätten ihn gefaßt, schreiben sie, im Vertrauen, Leo werde seine Zustimmung nicht versagen. Leos Legaten hätten wohl nur Einspruch erhoben, um dem Papst die Initiative in einer so schönen Sache zu überlassen. ‚Wir bitten also, ehre unser Urteil auch durch deine Dekrete, und wie wir dem Haupte im Guten zugestimmt haben [durch Unterschrift des Schreibens an Flavian], so möge deine Erhabenheit den Söhnen, was sich ziemt, erfüllen'[1]). In solchen Worten spricht sich das Bewußtsein deutlich aus, daß ohne die Zustimmung Leos dem Beschluß der übrigen Konzilsmitglieder zur Gültigkeit etwas Wesentliches fehlen würde. In derselben Angelegenheit schrieben an Leo Anatolius von Konstantinopel und Kaiser Marcian[2]).

b) Leo erteilt die verlangte Zustimmung nicht, sondern erklärt rund heraus, daß er den Konzilsbeschluß über Kanon 28 ‚kraft der Autorität des hl. Petrus kassiere'[3]). So spricht Leo in einem Schreiben an die hl. Pulcheria; an Julian von Kos schreibt er in geradezu drohendem Ton. Anatolius möge sich, wenn er weise sei, glücklich schätzen, den Bischofsstuhl erhalten zu haben; seine Freunde könnten

[1]) Παρακαλοῦμεν τοίνυν, τίμησον καὶ ταῖς σαῖς ψήφοις τὴν κρίσιν καὶ ὥσπερ ἡμεῖς τῇ κεφαλῇ τὴν ἐν τοῖς καλοῖς συμφωνίαν εἰσενηνόχαμεν, οὕτω καὶ ἡ κορυφὴ τοῖς παισὶν ἀναπληρώσοι τὸ πρέπον. Inter s. Leonis ep. n. 98 Migne P. l. 54, 958 bc.

[2]) Leonis epp. 100. 101. (l. c. 970. 975 s.).

[3]) Consensiones vero episcoporum s. canonum apud Nicaeam conditorum regulis repugnantes unita nobiscum vestrae fidei pietate in irritum mittimus et per auctoritatem b. Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus. Leo ad Pulcheriam ep. 105 cap. 3 (l. c. col. 1000 b).

Digitized by Google

ihm nur schaden, wenn sie seinen Ehrgeiz anstachelten, denn keine Fürsprache werde es zuwege bringen, daß Leo gegen die Festsetzungen der Väter seinen Wünschen zustimme[1]).

Als im Orient ausgesprengt wurde, der Papst habe dem Konzil von Chalcedon seine Beistimmung versagt, tritt Leo diesen Gerüchten in einem Rundschreiben entgegen. Er sei mit den Bischöfen einer Ansicht und habe nicht nur durch seine Gesandten und Stellvertreter, sondern auch durch Bekräftigung der Synodalbeschlüsse seine Zustimmung gegeben. Freilich beziehe seine Zustimmung sich nur auf die Glaubenssache, denn ‚wie oft wiederholt werden müsse, sei wegen dieser auf Befehl der christlichen Fürsten und durch Beistimmung des apostolischen Stuhles das Konzil versammelt worden'. Im übrigen müsse es bei der Ordnung der Bischofsstühle bleiben, wie sie zu Nicäa festgesetzt worden sei. Er verweise in dieser Hinsicht auf die Schreiben, durch welche er die Versuche des Bischofs von Konstantinopel zurückgewiesen habe (παρωσάμην)[2]).

c) Nach längerem Zögern verzichtete endlich im April 454 Anatolius auf Kanon 28. Der Antrag, denselben zum Gesetz zu erheben, schreibt er an Papst Leo, sei nicht sowohl aus seinem Wunsch entsprungen, als aus dem Wunsch des Klerus von Konstantinopel und der Bischöfe des Ostens. Übrigens sei die Rechtskraft und Bestätigung der Verhandlungen der Autorität Leos vorbehalten worden[3]). Der Kaiser hatte schon vorher dem Willen Leos zugestimmt[4]).

---

[1]) Anatolius, si divina beneficia et mei favoris assensum sapienter intelligit, satis illi sufficit obtinuisse, quod summus antistes de honore episcopatus sui gratias Deo referat, et se ab illicitorum cupiditate contineat; et quicumque illum specialiter diligunt, tali eum debent confirmare consilio, ut impossibilia omnino non quaerat et sibi talia concupiscendo non noceat, quia nullis apud me patrociniis ita poterit adiuvari, ut his, quae postulat, calcata patrum constitutione consentiam ep. 107 (l. c. col. 1010 b).

[2]) . . . in sola vid. fidei causa (quod saepe dicendum est) propter quam generale concilium et ex praecepto christianorum principum et ex consensu apostolicae sedis placuit congregari. Epist. 114 l. c. col. 1029 ab.

[3]) . . . cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae beatitudinis fuerit reservata. Ep. 132 n. 4 (l. c. col. 1084).

[4]) Ep. 115 (l. c. col. 1033 b).

Digitized by Google

d) Auch bei den Griechen der älteren Zeit werden nur 27 chalcedonenſiſche Kanones gerechnet und anerkannt. Den Beweis dafür liefern vorzüglich die ältern Kanonesſammlungen.

α) Unter den griechiſchen Sammlungen dieſer Art, das heißt unter jenen, welche, von Griechen verfertigt und für Griechen beſtimmt, die Kanones in der griechiſchen Originalſprache enthalten, iſt die älteſte noch vorhandene die des ehemaligen antiocheniſchen Sachwalters und ſpätern Patriarchen von Konſtantinopel Johannes Scholaſticus († 577)[1]. Der Sammlung ſelbſt, welche die Kanones nach ſachlichen Geſichtspunkten geordnet enthält, geht ein ‚Verzeichnis der Konzilien' (Ἡ τάξις τῶν συνόδων) voraus, aus welchen dieſe Kanones ausgezogen ſind. An zehnter Stelle heißt es: (die Kanones) ‚der in Chalcedon zuſammengetretenen Väter, von welchen 27 Kanones formuliert wurden'[2]. Der erſte Titel in der Sammlung des Johannes handelt ‚von der Ehre, welche kraft der Kanones den Patriarchen zuerkannt wird, und daß es keinem von ihnen erlaubt iſt, eine Eparchie, die einem andern zukommt, ſich anzumaßen, was die Weihe und Verwaltung angeht; daß vielmehr die bereits uſurpierten den Geſchädigten zurückgegeben werden ſollen'. Hier mußte Kanon 28 des Chalcedonenſe angeführt werden, wenn er Geltung hatte. In den bisher bekannten Handſchriften aber ſind unter Titel 1 nur zuſammengeſtellt: Kanon 7 u. 6 des Nicänums, Kanon 2 u. 3 des Konzils von Konſtantinopel, Kanon 6 des Epheſinums.

Unmittelbar nach der eben mitgeteilten Überſchrift des Titels ſagt Johannes zwar, derſelbe enthalte 6 Kanones, während in den Handſchriften nur 5 ſich finden. Allein, wie es ſcheint, erklärt ſich das daraus, daß der 6. Kanon der Synode von Epheſus mitunter in mehrere Teile geteilt war und ſomit vielleicht von Johannes als zwei Kanones gezählt wurde. Ein halberloſchenes Scholion, das Card. Pitra in einer Pariſer Handſchrift las, ſcheint die Sache ſo zu erklären[3].

Allerdings kommt in einem Scholion eine Anſpielung auf Kanon 28 vor, denn zum 14. Kanon von Sardika, der im 15. Titel enthalten iſt, lautet eine Anmerkung: ‚Wie die (Väter) in

[1]) Cf. J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta 2 (Romae 1868) 375—385. J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense IV (Paris 1858) 556—565.

[2]) Τῶν ἐν Χαλκηδόνι συνελθόντων πατέρων, ὑφ' ὧν ἐξετέθησαν κανόνες κζ'. L. c.

[3]) Juris eccl. Graec. hist. 2, 378.

Digitized by Google

Sardika dem (Bischof) von Rom, so haben die (Väter) von Chalcedon dem (Bischof) von Konstantinopel die Obsorge für die Kirche übertragen'[1]). Pitra hält die Scholien für sehr alt und vielleicht von Johannes Scholastikus selbst verfaßt[2]). Allein wenn der Scholiast wirklich Kanon 28 im Auge hatte, so ist es immerhin bezeichnend genug, daß nur in einem Scholion eine versteckte Erwähnung desselben sich findet, in der Kanonessammlung selbst er als nicht vorhanden betrachtet wird.

β) Was die älteste Geschichte der griechischen Rechtssammlungen angeht, so sind wir über die Zeit vor Johannes Scholasticus nur durch die lateinischen Übersetzungen der griechischen Kanones unterrichtet.

Die älteste dieser abendländischen Rechtssammlungen ist jene, welche sich in der spanischen Kanonensammlung findet und deshalb die ‚isidorische' heißt, obschon sie längst vor Isidor von Sevilla, wohl in Italien, entstanden ist. Der Kern derselben bildete sich, als eine griechische Kanonensammlung, welche die Verordnungen der Synoden von Nicäa, Ancyra, Neu-Cäsarea, Gangra enthielt, ins Abendland kam. Man übersetzte die drei letzteren Konzilien und verband sie mit irgend einer der schon im Gebrauch befindlichen lateinischen Übersetzungen des Nicänums. Zu diesem Grundstock kamen in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die Kanones von Antiochia, Laodicea, Konstantinopel, dann in noch späterer Zeit, aber nur in einigen Handschriften, die Kanones von Chalcedon[3]). Es sind deren immer nur 27[4]), Kanon 28 fehlt.

Sehr alt ist auch die aus Ch. Justels Nachlaß 1661 herausgegebene Sammlung, welche der Herausgeber irrtümlich für die von Dionysius Exiguus erwähnte **translatio prisca** hielt und an welcher deshalb der Name **versio prisca** haften blieb. Diese Übersetzung hat entweder ebenfalls nur 27 Kanones von Chalcedon[5]), oder, wenn

[1]) L. c. pag. 380.

[2]) L. c. pag. 383.

[3]) Vgl. F. Maaßen, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendland I (Gratz 1870) 71—86.

[4]) Abdruck derselben nach der Hispana bei Migne P. lat. 84, 166—171, nach der spanischen Epitome bei Mansi 7, 382. Vgl. Maaßen S. 603. 651. 679.

[5]) So z. B. in der nach Quesnell genannten Sammlung, welche die Kanones von Konstantinopel in der versio prisca enthält. S. den Abdruck desselben Migne P. l. 56, 536—547.

Digitized by Google

sie den 28. Kanon bietet, so erfährt er eine ganz merkwürdige Behandlung. In der Handschrift Justels stehen nämlich zuerst 27 Chalcedonenser Kanones mit den Unterschriften von 130 Konzilsvätern. Dann folgen, mit ihren Nummern bezeichnet, 4 Kanones des Konzils von Konstantinopel vom J. 381 und nach denselben ohne Nummer Kanon 28 des Chalcedonense. An denselben schließen sich die Namensunterschriften der Väter von Konstantinopel an[1]).

Auch die unter Hormisdas übersetzte Kanonensammlung des Dionysius Exiguus enthält nur 27 Kanones von Chalcedon[2]). Eine Pariser Handschrift des 13. Jahrhunderts hat allerdings Kanon 28 aus der Vulgatversion des Konzils von Chalcedon hinzugefügt[3]).

Eine eigentümliche Übersetzung der Chalcedonenser Kanones bietet noch die (alexandrinische?) Sammlung des Diakons Theodosius[4]) und die Handschrift von St. Maur.[5]). In beiden fehlt Kanon 28. Letztere zählt nur 26 Kanones, da Kan. 21 u. 22 in einen verschmolzen sind.

In späterer Zeit erscheint Kanon 28 in den griechischen Rechtssammlungen; mitunter enthalten aber auch diese noch Spuren, daß man denselben nicht für gleichwertig mit den übrigen ansah. So fanden die Brüder Ballerini in Venedig eine griechische Handschrift, die einen Teil der Akten des Chalcedonenser Konzils enthält. Unter den Kanones sind die 27 ersten durch fortlaufende Nummern bezeichnet, dann folgt ein Strich, um das Ende anzuzeigen, dann ein Zwischenraum und darauf ohne Nummern Kanon 28 und die später zugefügten und als 29 u. 30 bezeichneten Kanones[6]). Vor einigen Jahren fand A. Pavlov in einer Florentiner Handschrift des 12. Jahrhunderts die Kanonensammlung des Johannes Scholastikus, die verschiedene spätere Zusätze zu dem Texte des Joh. Scholastikus enthält. Einer dieser Zusätze handelt über die Vorrechte des Stuhles von

---

[1]) Maaßen S. 96. S. den Abdruck bei Migne l. c. col. 801—810. Dasselbe Verhältnis findet sich in der Handschrift von Chieti, Maaßen S. 528 und in der von St. Blasien ebenda S. 505—506 vgl. 420.

[2]) Abdruck bei Migne P. l. 67, 171—176, Mansi 7, 474—480. Vgl. Maaßen S. 609.

[3]) Maaßen S. 543, vgl. 141.

[4]) Abdruck bei Migne 56, 856—862.

[5]) Abdruck bei Maaßen S. 945—949.

[6]) Opp. s. Leonis ed. Ballerini I, App. ad partem I operum. epist. 9, admonitio n. 3. (Migne P. l. 54, 1249).

Digitized by Google

Konstantinopel; es sind in demselben die Kanones 9. 17. 28 von Chalcedon mit 6 Bruchstücken aus den Gesetzbüchern Justinians zusammengestellt. Zu Kanon 28 finden sich zwei Scholien in slavischer Sprache; ‚in denselben wird, im Widerspruch zur Konzilsbestimmung und zu dem darauf folgenden älteren Scholion behauptet, daß der hierarchische Wert der bischöflichen Stühle unabhängig sei von der politischen Wichtigkeit der Städte, in denen sich dieselben befinden; der Patriarch von Konstantinopel wird niedriger gestellt als der römische Papst; letzterer sei der Träger einer solchen geistlichen Macht, die sich nicht auf die weltliche Größe Roms gründe, sondern auf die gottverliehenen Vorzüge des Gründers der römischen Kirche, des Apostels Petrus, welche Vorzüge auch auf seine Nachfolger vererbt würden'. Nach A. Pavlov ist der Urheber dieses Scholions der hl. Methodius, der Gefährte des hl. Cyrill[1]). Auch die oben schon genannte Handschrift von St. Blasien, die den 28. Kanon in lateinischer Übersetzung enthält, hat zu demselben die Randbemerkung: Ab hinc inclitae sanctae ecclesiae caput non habent[2]).

Von den orientalischen Rechtssammlungen ist noch nicht gar viel veröffentlicht; es läßt sich indes von vornherein erwarten, daß sie kein von den griechischen Sammlungen sehr verschiedenes Bild bieten werden. In der Tat enthält das ‚Recht der Christenheit' des nestorianischen Priesters Ibn al Tajjib, ein im 11. (nach Riedel im 14.) Jahrhundert aus dem Syrischen ins Arabische übertragenes Rechtsbuch, unter den westlichen 12 Synoden ‚die chalcedonensische Synode, welche im Orient verdammt wird' mit 27 Kanones[3]). Die berühmteste Kanonensammlung der Kopten, in arabischer Sprache vom Priester ‚Makarius' in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts verfaßt, enthält ebenfalls ‚die 27 Kanones der vierten ökumenischen Synode zu Chalcedon'[4]). Das gleiche gilt von der Sammlung des maronitischen Erzbischofs David, ungefähr aus dem J. 1060 nach Chr.[5]), und von einer melchitischen Sammlung[6]). Zwei andere melchitische Samm-

[1]) Byzantinische Zeitschrift 6 (Leipzig 1897) 644 f.

[2]) Maaßen S. 420.

[3]) W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900) S. 75.

[4]) Riedel, S. 129, N. 74.

[5]) Ebd. S. 148.

[6]) Ebd. S. 141.

Digitized by Google

lungen haben allerdings 29 u. 30 Kanones[1]). Seit Beveridge findet sich in den Konzilienſammlungen die Überſetzung der arabiſchen Paraphraſe der Konzilienkanones, herrührend von dem ägyptiſchen Prieſter Joſeph[2]). Auch ſie enthält nur 27 Kanones von Chalcedon.

Daß man in Rom noch auf Jahrhunderte hinaus den Widerſpruch gegen die unberechtigte Erhöhung der öſtlichen Reſidenzſtadt feſthielt, iſt bekannt. Für Papſt Gelaſius iſt im J. 496 noch immer der Erzbiſchof von Alexandrien **secundae sedis antistes**, der Biſchof von Konſtantinopel nicht einmal Metropolit, ſondern Untergebener des Exarchen von Heraklea[3]). Damit hat Gelaſius freilich eine anderweitig hervorragende Stellung dem Biſchof der Kaiſerſtadt nicht abſprechen wollen; in demſelben Schreiben, aus welchem die eben verzeichneten Äußerungen ſtammen, ſagt Gelaſius, daß Akazius von den Päpſten als ihr Stellvertreter im Oſten beſtellt war und in dieſer Eigenſchaft die wichtigſten kirchlichen Akte vollzog und vollziehen konnte. Als im J. 519 nach Beſeitigung der akazianiſchen Wirren die kirchliche Einheit zwiſchen dem Morgen- und Abendland hergeſtellt iſt und nun ein Prieſter von Konſtantinopel zum Biſchof von Antiochien erwählt iſt, verſucht man, die Weihe in Konſtantinopel zu vollziehen. Aber die päpſtlichen Geſandten erheben Einſpruch: ‚Es befahl unſer Herr, der ſeligſte Papſt, dort (in Antiochien) müſſe er nach der alten Gewohnheit geweiht werden‘; und ſo geſchah es[4]). Liberatus bezeugt ein Jahrhundert nach dem Konzil von Chalcedon, der römiſche Stuhl habe ſeinen Einſpruch gegen Kanon 28 noch nicht aufgegeben[5]). Der Patriarchentitel und die Anerkennung einer hervorragenden Stellung unter den Biſchöfen wird freilich auch von den Päpſten dem Biſchof der Kaiſerſtadt nicht verweigert; aber als zweiten Biſchof der Kirche erkennt ihn erſt der 21. Kanon des Konzils von 869 ſtillſchweigend

[1]) Ebd. S. 143. 145.

[2]) Hard. 2, 613—624.

[3]) Ad episc. Dardaniae, ed. Thiel pag. 396. 400, ed. Guenther pag. 373 6. 378 7.

[4]) Suggestio Dioscori, Thiel, Hormisdae ep. 75 n. 1 pag. 869; Guenther ep. 216 pag. 675 15.

[5]) Et licet sedes apostolica nunc usque contradicat, quod a synodo firmatum est, imperatoris patrocinio permanet quoque modo. Liberati Breviarium cap. 13. Migne P. l. 68, 1014a. Liberatus ſchrieb zwiſchen 560 u. 566.

Digitized by Google

an, und auch dies Zugeständnis scheint bald in Rom wieder vergessen[1]).

Leicht verständlich ist es, wenn die Patriarchen von Alexandrien auf lange Zeit hinaus von Kan. 28 nichts wissen wollten. Denn einmal waren die alexandrinischen Bischöfe im fünften Jahrhundert fast alle Monophysiten und also Gegner des 4. Konzils, und ferner wurde gerade in ihre Rechte durch jene Verfügung des Chalcedonense aufs tiefste eingegriffen. Von Timotheus Salophakiolus — Patriarch von Alexandrien seit 460 und im großen ganzen rechtgläubig — erzählt die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor[2]): ‚Als er einmal nach Konstantinopel hinaufging, hatte er vor dem Kaiser [Leo I.] einen großen Streit mit Gennad [458—471], der nach Anatol Bischof war und sprach: „Ich nehme die Synode nicht an, die deinen Stuhl zum zweiten nach dem von Rom macht und die Ehre des meinen verachtet". Da lachte der Kaiser, als er sah und hörte, wie die beiden Priester um den Primat stritten. Er legte diese Frage dem von Rom brieflich dar und schrieb damals, die Gerechtsame sollten einem jeden Stuhl zurückgegeben werden, wie es vorher war. Ebenso berichtete Timotheus „Wackelhut" dies dem Kaiser'.

Daß Kaiser Leo in der fraglichen Angelegenheit eine päpstliche Entscheidung forderte, ist auch sonst überliefert. Bischof Probus von Canusium hat sie als Gesandter des Papstes Simplicius in Gegenwart des Kaisers dargelegt. Sie fiel im Sinne Leo des Gr. aus: auch Simplicius hat dem Kan. 28 seine Zustimmung versagt[3]).

In dem apokryphen Briefwechsel zwischen Akazius von Konstantinopel und Petrus Mongus von Alexandrien, einem in koptischer Sprache erhaltenen monophysitischen Produkt, läßt der Verfasser den Byzantiner zu dem Alexandriner wie zu seinem Vorgesetzten reden[4]). Die oben genannte koptische Kanonensammlung des Makarius enthält ein Verzeichnis der 7 Patriarchalsitze in folgender Ordnung: Rom, Alexandrien, Konstantinopel (früher Ephesus), Antiochien, Jerusalem, Seleucia, Abessinien[5]). Hier behauptet also Alexandrien noch immer seinen alten Ehrenplatz vor

[1]) J. Hergenröther, Photius 2 (Regensburg 1867) 145.

[2]) Herausgeg. v. K. Ahrens u. G. Krüger (Leipzig 1899) S. 36.

[3]) Gelasius ad episc. Dardaniae, Thiel pag. 407, Guenther pag. 389 10. Migne P. l. 59, 72c.

[4]) E. Revillout in Rev. des questions hist. 22 (Paris 1877) 83—134. Vgl. bes. pag. 105. 113.

[5]) Riedel, a. a. O. S. 127.

Digitized by Google

Byzanz. Selbstverständlich hatte nach der arabischen Eroberung Konstantinopel von Alexandriens Mitbewerbung nichts mehr zu fürchten.

Im fünften Jahrhundert dagegen hat Timotheus Älurus es versuchen können, die Rechte des zweiten Sitzes in der Christenheit noch einmal auszuüben. Zu Ephesus setzte er den Monophysiten Paulus als Bischof wieder ein. ‚Und er gab ihm, erzählt Zacharias Rhetor[1]), in kanonischer Weise die Gerechtsame seines Stuhles zurück, welche die Versammlung von Chalcedon ihm geraubt und aus Schmeichelei dem Stuhle der Residenz gegeben hatte'. Die Versammlung von Chalcedon hatte dies in Kanon 28 getan; derselbe unterwarf eben die Diözese Asien, deren Hauptstadt Ephesus war, in Bezug auf die Weihe der Metropoliten dem Bischof von Konstantinopel. Timotheus mochte sich zu diesem Schritt durch das Enzyklion des Usurpators Basiliskus (475—477) ermutigt fühlen, welches die Synode von Chalcedon verdammte. Als Basiliskus von Zeno besiegt worden war und das Chalcedonense wieder Anerkennung fand, mußte Paulus von dem bischöflichen Thron wieder herabsteigen.

Nachdem Zeno den Thron wieder bestiegen hatte, erließ er am 17. Dezember 476 ein Gesetz, in dem man eine staatliche Erneuerung des Kanon 28 sehen kann[2]). Die Sache ist indes nicht klar und jedenfalls genügte Zenos Gesetz nicht, um dem berühmten Kanon den Eingang in die Kanonessammlungen zu eröffnen.

VI.

Kein Papst hat in den Wirren, welche auf das Konzil von Chalcedon folgten, klarer die Rechte Roms den allgemeinen Synoden gegenüber betont als Gelasius I. (492—496). Die Zeitverhältnisse zwangen ihn mehrmals zu Äußerungen in der fraglichen Hinsicht.

1) Die so eben berührte Geschichte des Paulus von Ephesus zeigt, daß man unter Basiliskus und Zeno den 28. Kanon von

---

[1]) A. a. O. S. 65, vgl. 27. Evagrius h. e. 3, 6. Migne P. gr. 86, 2608 b.

[2]) Sacrosanctam quoque huius religiosissimae civitatis ecclesiam, matrem nostrae pietatis et Christianorum orthodoxae religionis omnium, et eiusdem regiae urbis sanctissimam sedem privilegia et honores omnes super episcoporum creationibus et iure ante alios residendi et cetera omnia, quae ante nostrum imperium vel nobis imperantibus habuisse dignoscitur, habere in perpetuum firmiter regiae urbis intuitu iudicamus et sancimus. Cod. Justin. I, 2 lex 16.

Digitized by Google

Chalcedon verwarf oder annahm, je nachdem man die Synode, die ihn erlassen hatte, anerkannte oder bekämpfte. Der Grundsatz, der diesem Verhalten zu Grunde lag, wurde während des akazianischen Schismas (484—519) auch in aller Form aufgestellt und ausgesprochen. Man behauptete, wenn die Synode von Chalcedon einmal angenommen werde, so müsse auch alles Geltung haben, was dort aufgestellt sei; denn man müsse sie entweder ganz annehmen oder ganz verwerfen; wenn man sie zum Teil verwerfen könne, so könne sie auch als Ganzes nicht feste Gültigkeit haben.

Denjenigen, die so ‚zu reden pflegen', antwortet Gelasius, die Versammlung von Chalcedon sei allerdings Autorität ‚für die Glaubenssache, die Herstellung der kirchlichen Gemeinschaft, die katholische und apostolische Wahrheit'. Für die Ordnung dieser Dinge habe der apostolische Stuhl in ihr Zustandekommen durch Absendung von Abgeordneten eingewilligt und in dieser Beziehung sie nach ihrem Zustandekommen bekräftigt. In diesen Punkten stimme sie mit der hl. Schrift, der Überlieferung der Väter, den Kanones und Rechtsgrundsätzen der Kirche überein. Das übrige aber, was durch unziemliche Anmaßung dort aufgestellt oder vielmehr verhandelt worden sei, zu dessen Verhandlung der apostolische Stuhl keine Abgeordneten gesandt habe, wogegen die Stellvertreter des apostolischen Stuhles, wie bekannt, alsbald Widerspruch erhoben, was der apostolische Stuhl trotz der Bitte des Kaisers Marcian nicht bekräftigte, was der damalige Vorsteher der Kirche von Konstantinopel, Anatolius, als von ihm nicht ausgegangen und als der Vollmacht des Bischofs des apostolischen Stuhles vorbehalten bezeichnete, das — so muß offenbar der im überlieferten Text etwas verwirrte Schlußsatz lauten — hat keine Gültigkeit. So spricht es Gelasius an anderer Stelle in demselben Schriftstück aus: ‚Was auf der Synode der apostolische Stuhl bekräftigte, erhielt Gültigkeit, was er zurückwies, konnte Geltung nicht haben. Er allein macht rückgängig, was gegen die Ordnung eine Synodalversammlung sich angemaßt hatte, die nicht ein zweites Urteil (über eine schon zu Nicäa abgemachte Sache) aufstellen, sondern in Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhl das alte ausführen sollte'[1]).

[1]) Ne forte quod solent dicant, quod si synodus Calchedonensis admittitur, omnia constare debeant, quae illic videntur esse deprompta: aut enim ex toto eam admitti oportere, aut si ex parte repudiabilis est, firmam ex toto constare non posse: cognoscant igitur

Digitized by Google

2) Ebenfalls in den akazianischen Wirren wurde zu Konstantinopel behauptet, Akazius sei von der römischen Kirche nicht mit Recht verurteilt worden, da er nicht durch eine eigene Synode abgesetzt sei. Gelasius antwortet auf diesen Einwand, eine eigene Synode sei nicht notwendig gewesen. Denn was einmal durch ein rechtmäßiges Konzil entschieden sei, brauche nicht noch einmal durch ein anderes Konzil verhandelt zu werden; niemals von den Zeiten der Apostel an habe man eine derartige erneute Behandlung bereits entschiedener Fragen geduldet. Nachdem durch diese Ausführung Gelasius genugsam betont hat, daß des Akazius Sache schon zu Chalcedon abgemacht sei und es sich also ihm gegenüber nur noch um die Ausführung eines bereits gefällten Spruches handeln konnte, sagt er weiter, es werde wohl kein Christ in Unwissenheit darüber sein, daß die Beschlüsse kirchlich anerkannter Synoden vor allen andern Bischofssitzen der erste unter ihnen auszuführen habe, der ja jede Synode durch seine Autorität bekräftige und in beständiger Oberleitung aufrecht halte, wie dies sich nämlich aus dem Vorrang ergebe, welchen der selige Apostel Petrus durch das Wort des Herrn erhalten habe, den er immer besessen habe und besitze[1]).

illud secundum Scripturas sanctas traditionemque maiorum, secundum canones regulasque Ecclesiae, pro fide, communione et veritate catholica et apostolica, pro qua hanc fieri sedes apostolica delegavit factamque firmavit, a tota Ecclesia indubitanter admitti. Alia autem, quae per incompetentem praesumptionem illic prolata sunt vel potius ventilata, quae sedes apostolica gerenda nullatenus delegavit, quae mox a vicariis sedis apostolicae contradicta manifestum est, quae sedes apostolica, etiam petente Marciano principe, nullatenus approbavit, quae praesul ecclesiae Constantinopolitanae tunc Anatolius nec se praesumpsisse professus est et in apostolicae sedis antistitis non negavit posita potestate: quae ideo, sicut dictum est, sedes apostolica non recepit, quia quae privilegiis universalis Ecclesiae contraria probantur, nulla ratione subsistunt. De anathematis vinculo n. 1 (Thiel epistolae Rom. Pontificum, pag. 557 s.: Migne P. l. 59, 102 c.). Ita quod firmavit in synodo sedes apostolica, hoc robur obtinuit, quod refutavit, habere non potuit firmitatem: et sola rescindit, quod praeter ordinem congregatió synodica putaverat usurpandum, non promulgatrix iteratae sententiae, sed cum apostolica sede veteris exsecutrix. Ib. n. 9, Thiel pag. 565. Migne col. 107 b.

[1]) Confidimus, quod nullus iam veraciter Christianus ignoret, uniuscuiusque synodi constitutum, quod universalis Ecclesiae probavit

Digitized by Google

Bekräftigen oder bestätigen (confirmare) kann man einen Konzilsbeschluß auf sehr verschiedene Weise. Der weltliche Fürst bekräftigt ihn, wenn er ihm den Schutz der weltlichen Gesetzgebung leiht, die Konzilsmitglieder, indem sie auf dem Konzil als authentische Richter in Glaubenssachen ihn aussprechen; jeder Laie kann ihn ‚bekräftigen', indem er sich ihm unterwirft und durch sein gutes Beispiel andere zu seiner Beobachtung auffordert. Es gibt aber auch eine Bekräftigung, welche dem Konzilsbeschluß die ökumenische Geltung gibt, kraft deren ein Glaubensdekret der Umgestaltung oder der neuen Verhandlung entzogen ist. Welche von diesen ‚Bestätigungen' Gelasius im Auge hat, wenn er sich bei derselben auf die Obergewalt beruft, welche dem hl. Petrus über die ganze Kirche verliehen ist, darf wohl nicht zweifelhaft sein.

3) Noch in anderer Weise spricht sich Gelasius über die Rechte des Papstes den Konzilien gegenüber aus. Häufig habe der apostolische Stuhl nach überlieferter Sitte die Gewalt gehabt, auch ohne vorhergehende Synode diejenigen freizusprechen, welche von einer Synode ungerechter Weise verurteilt waren, und ohne eine Synode diejenigen zu verurteilen, welchen Verurteilung gebührte. So seien Athanasius und Johannes Chrysostomus durch Bischofsversammlungen des Orients verurteilt gewesen, der apostolische Stuhl aber habe sie freigesprochen dadurch, daß er der Verurteilung nicht zustimmte. Ebenso sei Flavian durch eine Bischofsversammlung verurteilt gewesen, der apostolische Stuhl für sich allein habe ihn bloß dadurch, daß er nicht zustimmte, freigesprochen und vielmehr den Dioskorus, den Bischof des zweiten Bischofssitzes, der von jener Bischofsversammlung anerkannt war, durch seine Autorität verurteilt und die gottlose Synode durch seine Nicht-Zustimmung beseitigt und für sich allein bestimmt, daß die Synode von Chalcedon stattfinden solle. Als auf derselben ungezählte Bischöfe, die auf der Räubersynode zu Fall gekommen waren, um Verzeihung baten, habe er (der apostolische Stuhl) für sich allein sie zugestanden und ebenso diejenigen, welche im falschen

assensus, non aliquam magis exsequi sedem prae ceteris oportere, quam primam, quae et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit, pro suo scil. principatu, quem beatus Petrus apostolus Domini voce perceptum Ecclesia nihilominus subsequente, et tenuit semper et retinet. Thiel ep. 26. n. 3 pag. 395; Günther ep. 95 n. 10 pag. 372 11; Migne l. c. col. 63.

Digitized by Google

Glauben verharrten, durch seine Autorität niedergeworfen. Ihm folgte die Versammlung, welche dort zur Wiederaufrichtung der Wahrheit versammelt war, denn wie dasjenige, was den Beifall des ersten Bischofssitzes nicht fand, nicht Bestand haben konnte, so habe die ganze Kirche angenommen, was er für das richtige Urteil hielt.

Aus diesen Tatsachen sehe man auch, wie eine schlecht abgehaltene Synode durch eine gut abgehaltene verbessert werden mußte und konnte, an einer gut abgehaltenen aber durch eine neue Synode nichts zu ändern sei. Eine schlechte Synode aber ist nach Gelasius jene, welche abgehalten wird ‚im Widerspruch mit der hl. Schrift, der Lehre der Väter, den kirchlichen Kanones, welche mit Recht die Kirche nicht angenommen hat und besonders der apostolische Stuhl nicht billigte', eine gute Synode diejenige, welche abgehalten wird ‚gemäß der hl. Schrift, den Überlieferungen der Väter, den kirchlichen Kanones, zu Gunsten des katholischen Glaubens und der katholischen Eintracht, welche die ganze Kirche annimmt und besonders der apostolische Stuhl bekräftigt hat'[1]).

[1]) Sed nec illa praeterimus, quod apostolica sedes frequenter, ut dictum est, more maiorum etiam sine ulla synodo praecedente et absolvendi, quos synodus inique damnaverat, et damnandi nulla existente synodo, quos oportuit, habuerit facultatem. Sanctae memoriae quippe Athanasium synodus Orientalis addixerat, quem tamen exceptum sedes apostolica, quia damnationi Graecorum non consensit, absolvit. Sanctae memoriae nihilominus Joannem Constantinopolitanum synodus etiam catholicorum praesulum certe damnarat, quem simili modo sedes apostolica etiam sola, quia non consensit, absolvit. Itemque sanctae memoriae Flavianum pontificum congregatione damnatum pari tenore, quoniam sola sedes apostolica non consentit, absolvit, potiusque, qui illic receptus fuerat, Dioscorum secundae sedis praesulem sua auctoritate damnavit, et impiam synodum non consentiendo submovit, ac pro veritate, ut synodus Calchedonensis fieret, sola decrevit. In qua pontificibus innumeris, qui latrocinio corruerant Ephesino, veniam poscentibus sola concessit, et in sua perfidia permanentes nihilominus sua auctoritate prostravit. Quam congregatio, quae illic pro veritate reparanda collecta fuerat, est secuta: quoniam sicut id, quod prima sedes non probaverat, constare non potuit, sic quod illa censuit iudicandum, Ecclesia tota suscepit.

Ubi etiam consequenter ostenditur, quia male gesta synodus, i. e. contra Scripturas sanctas, contra doctrinam patrum, contra ecclesiasticas regulas, quam tota merito Ecclesia non recepit et praecipue

Digitized by Google

VII.

Gelasius unterscheidet also an der zuletzt angeführten Stelle nicht streng zwischen Synoden, die im eigentlichsten Sinne ökumenisch sein wollten, und anderen größeren Bischofsversammlungen; denn die Synoden gegen die hl. Athanasius und Chrysostomus können als Versammlungen der ganzen Kirche nicht gelten. Für Gelasius kommt es also auf die größere oder weniger große Zahl der versammelten Bischöfe nicht an. Mag die ganze Kirche außer dem römischen Bischof versammelt sein, so ist dennoch ihr Urteil nicht unumstößlich, und mag der Papst auch auf einer kleinern Synode oder auch ganz allein ein unumstößliches Urteil fällen wollen, so ist es in Wirklichkeit unumstößlich.

Beispiele von ähnlichen größern Synoden, die durch das Urteil der römischen Kirche sich Korrekturen ihrer Sprüche gefallen lassen mußten, gibt es außer den von Gelasius angeführten noch manche. Bekannt ist, daß Pelagius II. (579—590) die Synode, auf welcher Johannes von Konstantinopel den Titel ökumenischer Patriarch sich beilegen ließ und über Gregor von Antiochien zu Gericht saß, zum Teil einfach kassierte, zum Teil bestehen ließ. Nichtig sollte die Beilegung des Titels ökumenisch, gültig das Urteil über den Patriarchen von Antiochien sein. In dem Schreiben, in welchem im Mai 599 Gregor d. Gr. von diesem Schritt seines Vorgängers redet, sagt er von der künftigen Synode, zu welcher Eusebius von Thessa-

sedes apostolica non probavit, per bene gestam synodum, i. e. secundum Scripturas sanctas, secundum traditionem patrum, secundum ecclesiasticas regulas pro fide catholica et communione prolatam, quam cuncta recipit Ecclesia, quam maxime sedes apostolica comprobavit, ut debuerit et potuerit immutari. Gelasius ad episcopos Dardaniae, Thiel epist. 26 n. 5—6 pag. 400. Günther epist. 95 n. 28—31 pag. 379 s. Migne l. c. col. 67. Das Schreiben ist auch in abgekürzter Form vorhanden; auch in dieser findet sich mit nur unwesentlichen Abweichungen die gleiche Stelle bis zu den Worten: non consentiendo sola (sic) submovit, ac pro veritate, ut synodus Calchedonensis fieret, sola decrevit. Es folgt darauf der Satz: In qua ut ergo sola ius habuit absolvendi eos, quos synodica decreta perculerant, sic etiam synodo in hac eadem causa plurimos etiam metropolitanos damnasse cognoscitur. Thiel pag. 415—416. Guenther pag. 780—781. Migne col. 80.

Digitized by Google

lonich bereits nach Konstantinopel eingeladen ist, sie werde ohne des apostolischen Stuhles Autorität und Zustimmung ohne Rechtskraft sein[1]). Am 27. Januar 668 schreibt Papst Vitalian an den Erzbischof von Kreta in ähnlichem Sinn. Er habe, sagt er, den Bischof Johannes, der von der Synode in Kreta abgesetzt wurde, schuldlos befunden und kassiere also alles, was die Synode gegen ihn bestimmt habe[2]). Da Kreta zum römischen Patriarchat gehörte, so braucht allerdings diese Nichtigkeitserklärung nicht als Ausfluß der Primatialgewalt aufgefaßt zu werden. Im J. 767 verwirft der Papst auf seiner römischen Synode das Konzil, welches 754 die Bilderverehrung verurteilt hatte[3]). Letztere Versammlung hatte sich den Titel einer ökumenischen beigelegt.

Bedeutender als diese und ähnliche Vorkommnisse ist für uns die Geschichte der **Synodus palmaris** unter Papst Symmachus im J. 501. Die dem Papste feindliche Senatspartei in Rom hatte schwere Anklagen gegen Symmachus erhoben. König Theoderich erachtete es deshalb für notwendig, durch eine Synode die Sache untersuchen zu lassen. Auf der Reise nach Rom hielten nun einige italische Bischöfe eine Besprechung mit Theoderich, in welcher sie die Frage

[1]) Quod beatae recordationis Pelagius decessor noster agnoscens omnia gesta eiusdem synodi praeter illa, quae illic de causa venerandae memoriae Gregorii episcopi Antiocheni sunt habita, valida omnino districtione cassavit, districtissima illum increpatione corripiens . . . Ne perversi homines conventus vestri occasione percepta aut pro huius nominis superstitione locum subreptionis requirant aut ob aliam rem facere synodum cogitent, quatenus hoc in ea callidis machinationibus inducant, quamvis sine apostolicae sedis auctoritate atque consensu nullas, quaeque acta fuerint, vires habeant . . Gregor. Reg. ed. Maurin. lib. 9 epist. 68 (Migne P. l. 77, 1004 b); ed. Ewald-Hartmann, lib. 9 epist. 156, Monumenta Germaniae Epist. 2, 157 s.

[2]) Itaque statuimus atque firmamus per huius nostrae praeceptionis auctoritatem, omnia quae a te [Paulo archiepiscopo Cretensi] tuaque synodo contra canonum instituta contraque legum decreta gesta confectaque sunt, vel sententiam promulgatam adversus eum, inania et vacua esse. Migne 87, 1001, Jaffé n. 2090 cf. 2091—93.

[3]) . . . confundentes atque anathematizantes execrabilem illam synodum, quae in Graeciae partibus nuper facta est pro disperdendis ipsis s. imaginibus. Liber Pontificalis ed. Duchesne 1, 477. Mansi 12, 687 a. cf. 720 b. 721 b.

Digitized by Google

stellten, warum denn der König eine Versammlung der Bischöfe gewollt habe. Auf die Antwort, die Anklagen gegen Symmachus müßten untersucht werden, entgegneten die Bischöfe, ‚die Synode hätte eben derjenige, der angegriffen war, berufen müssen', denn sie (die Bischöfe) wüßten wohl, ‚daß jenem Bischofssitze zuerst das Verdienst und der Vorrang des Apostels Petrus, dann — in Ausführung des Befehles des Herrn — der ehrwürdigen Konzilien Ansehen eine einzige Gewalt in den Kirchen verliehen habe; früher sei der Vorsteher des genannten Bischofssitzes dem Urteil tiefer stehender nicht unterworfen gewesen'[1]).

Die Synode, welche damit endete, daß sie die ganze Sache dem Urteil Gottes anheimstellte und dem Symmachus seine Rechte wieder zusprach, hat manchen Widerspruch erfahren. Zu ihrer Befehdung erschien eine eigene Schrift, deren Widerlegung durch Ennodius uns noch erhalten ist. Unter anderm hatte es bei den Gegnern des Papstes Anstoß erregt, daß die Bischöfe vor König Theoderich die Berufung der Synode als Recht des Papstes bezeichnet hatten. Durch welche geschichtliche Tatsache denn ein solches Recht bewiesen werden könne?[2]) Ennodius geht erst an späterer Stelle (n. 53) auf den Einwurf ein. ‚Warum hat der Papst, so fragt nämlich später die von ihm bekämpfte Schrift, ohne einen Präzedenzfall zu haben, die Synode berufen, um über die ihm aufgebürdeten Verbrechen zu urteilen'[3]). Ennodius antwortet: **Hoccine ergo nullo constabat exemplo, ut sacerdotum papa concilium convocaret, cuius arbitrium est collectio synodalis?**[4])

Ein doppeltes ist in diesen Texten enthalten. 1) Zunächst setzt Ennodius voraus, daß die Synodus palmaris von Symmachus berufen ist; es entsteht also die Frage, wie dieser Ausdruck zu

[1]) Suggesserunt ipsum, qui dicebatur impetitus debuisse synhodum convocare. Monumenta Germaniae. Auct. ant. 12, 427.

[2]) Ennodius, Libellus pro synodo ed. Vogel n. 19, Mon. Germ. Auct. ant. VII, 51 25; ed. Sirmond. Migne P. l. 63, 187a: quis regi debuit dicere: papam oportuisse synodum convocare? certe quod in hac parte constat exemplum?

[3]) Novum deinde culpam et quam investigatio nostra transierat reclusistis: ‚quare papa sine exempli instituto praecedentis synodum convocavit, ut de criminum eius obiectione cognosceret?' Vogel n. 53 pag. 56 21 Migne 193b.

[4]) L. c.

Digitized by Google

verstehen sei. L. M. Hartmann[1]) meint: ‚Die Anhänger des Symmachus haben später die Sache so dargestellt, als hätte der Papst selbst die Synode zusammenberufen'. Allein wenn man vor Zeitgenossen, welche mit dem Hergang der Dinge völlig vertraut waren, die Sache ‚so darstellen' konnte, so müssen Gründe vorliegen, welche zu solcher Darstellung berechtigten. Hartmanns Erklärung genügt also nicht. Ebensowenig wird man des Ennodius Worte so deuten können, daß Symmachus nur zu bestimmten Konzilssitzungen berufen habe, so daß die Berufung zum Konzil als solchen vom König, die Berufung zu einzelnen Sitzungen vom Papst ausging. Die Ausdrücke des Ennodius widersprechen dieser Auffassung durchaus. Wenn aber des Ennodius Worte von der Berufung des Konzils als solchen verstanden werden müssen, so bleibt unseres Erachtens nur eine Erklärung übrig. Für Ennodius ist das bloße räumliche Zusammensein und Beraten der Bischöfe noch lange keine Synode; zu einer Synode gehört die Autorisierung dieses Zusammenseins und Beratens durch den Papst. Die Berufung durch den König brachte bloß das Zusammensein der Bischöfe in Rom zu Stande; diese in Rom anwesenden Bischöfe hat dann der Papst zur Synode zusammenberufen, indem er ihr Zusammentreten autorisierte[2]). Die Berufung zur Synode also ging vom Papste aus. 2) Die Gegner des Symmachus bestreiten die Notwendigkeit einer päpstlichen Berufung zu den Konzilien. Sie stützen sich dabei auf geschichtliche Gründe, d. h. sie behaupten, daß die großen Konzilien alle durch die Kaiser berufen sind.

Die Antwort des Ennodius auf den Einwurf ist in doppelter Hinsicht bemerkenswert. Einmal, weil sie eines der ältesten Zeugnisse ist, in welchen ausdrücklich die Berufung eines Konzils von mehr als lokaler Bedeutung als päpstliches Recht bezeichnet wird. Ferner auch wegen der Art und Weise, in der Ennodius von diesem Recht als von etwas selbstverständlichem spricht. Er begründet es nicht, er sucht nicht nach geschichtlichen Beispielen, um es zu belegen, obwohl die

[1]) Geschichte Italiens im Mittelalter 1, Leipzig 1897, 145.

[2]) Vgl. Ennodius l. c. Vogel 48 p. 55; Migne 192 c: (Symmachus) venerando concilio auctoritatem etiam contra se, si mereretur indulsit. Ebenso die Akten der Synodus palmaris cap. 3. Mon. Germ. AA. 12, 327 16 auctoritatem ordini *colligendo*, sicut poscebant ecclesiastica statuta, . . . se dare professus est.

Digitized by Google

Bischofsversammlung gegen Athanasius, die er kurz vorher erwähnte[1]), als Präzedenzfall hätte dienen können. Die Sache scheint ihm ohne weiteres klar und jenes Recht ein einfacher Ausfluß der Primatialgewalt.

Zum Beweis dafür, daß auch ohne Papst ein Konzil stattfinden könne, verweisen die Gegner des Symmachus auf die Provinzialsynoden. Jedes Jahr fänden solche statt, und zwar ohne Beteiligung des Papstes. Ob man etwa behaupten wolle, dieselben seien deshalb ohne alle Rechtskraft? Darauf des Ennodius Antwort: Zeigt mir, daß auf denselben etwas *gegen* die Anordnung des apostolischen Stuhles festgesetzt wurde, und nicht vielmehr, wenn wichtigere Angelegenheiten zur Verhandlung kommen, sie dem Willen des erwähnten apostolischen Stuhles vorbehalten bleiben[2]).

VIII.

Die von Gelasius erörterte Frage, ob man ein Konzil zum Teil annehmen, zum Teil ablehnen könne, und auf welche Kennzeichen hin die Gültigkeit des einen Teiles, die Ungültigkeit des andern entschieden werden könne, wurde noch einmal brennend zur Zeit des Schismas, welches an den Dreikapitelstreit sich anschloß. Bekanntlich meinten die Bischöfe von Istrien, die Verurteilung der drei Kapitel durch die fünfte allgemeine Synode trete dem Ansehen des Konzils

[1]) Vogel n. 48 pag. 55; Migne col. 192b.

[2]) Post haec versis in fugam ordinibus lymphatici more sermonis addidistis: ‚ergo concilia sacerdotum ecclesiasticis legibus quotannis decreta per provincias, quia praesentiam papae non habent, valetudinem perdiderunt?‘ Legite, insanissimi, aliquando in illis praeter apostolici apicis sanctionem aliquid constitutum, et non de maioribus negotiis, ad conlationem si quid occurrit, praefatae sedis arbitrio fuisse servatum. Vogel, n. 80 pag. 60. Migne 198a. — Die Stelle von den Worten Concilia sacerdotum bis fuisse servatum ist in mittelalterlichen Rechtssammlungen häufig zitiert unter dem Namen des Papstes Symmachus oder des unter ihm abgehaltenen römischen Konzils. Nach valetudinem perdiderunt wird dann z. B. bei Gratian can. 6 dist. 17 und Ivo IV, 242 ein Punkt statt eines Fragezeichens gesetzt, wodurch der Einwurf der Gegner in eine Behauptung des Ennodius bezw. Symmachus verwandelt wird. Die Kanonessammlung des Anselm und der Polykarpus beginnen ihr Zitat bei Legite insanissimi.

Digitized by Google

von Chalcedon zu nahe, denn Ibas und Theodoret seien durch das letztere Konzil geehrt worden; es hätte also die fünfte Kirchenversammlung sich nicht erlauben dürfen, Schriften des Ibas und Theodoret zu verurteilen. Papst Pelagius II. (579—590) antwortet auf diesen Einwurf unter anderm, das Konzil von Chalcedon habe Autorität nur in den Glaubensentscheidungen, denn Leo der Große habe die Autorität des Konzils auf diese Dinge beschränkt. Was nach der Glaubensentscheidung über die Angelegenheiten einzelner Bischöfe, wie z. B. Ibas und Theodoret, verhandelt worden sei, könne die gleiche Bedeutung nicht beanspruchen. Die Konzilsväter hätten das selbst anerkannt; denn die meisten ältern griechischen Handschriften der Chalcedonenser Kirchenversammlung enthielten nur dessen sechs ersten Sitzungen mit den Verhandlungen über den Glauben und darauf die Kanones[1]).

Wenn manche aus den Verteidigern die drei Kapitel auch nach deren Verurteilung noch festhielten und dadurch in eine schismatische Stellung zu Rom gerieten, so war doch, so lange die Verhandlungen noch schwebten, der Primat des Papstes und seine Obergewalt über die Konzilien auch in ihren Reihen anerkannt worden, so z. B. von Fulgentius Ferrandus, der so eifrig die Verurteilung der drei Kapitel widerriet. Die Verwerfung derselben, so führt er in seinem Schreiben an die Diakone Pelagius und Anatolius aus, könne nicht geschehen, ohne daß ein Schatten auf das Konzil von Chalcedon falle. Derartiges aber müsse von einem ökumenischen Konzil fern gehalten werden, denn zunächst nach der hl. Schrift sei eine allgemeine Synode die höchste Autorität in der Kirche. Er hebt nun im

[1]) Sed cur de his extensa ratione agimus, qui tanta praedecessoris nostri beati Leonis auctoritate fulcimur? Ipse namque, sicut multa superius epistolarum eius attestatione docuimus, gesta multiplicia causarum specialium reprobando, auctoritatem synodi in sola fidei definitione constrinxit . . . Quia vero et apud eosdem episcopos, qui in Chalcedona resederunt, in veneratione synodus non nisi usque ad fidei definitionem fuit, per hoc aperte ostenditur, quod plerique Graeci antiquiores codices continere synodum non nisi in sex actionibus subiunctis canonibus demonstrantur, ut omnino cetera, quae privato studio fuerant mota, non habeant. Pelagius II ad episcop. Istriae epist. 3 n. 18, Migne P. lat. 72, 733. 734; Monumenta Germaniae, Epistulae II App. III ad s. Gregorii reg. pag. 463 s. Jaffé² n. 1056.

Digitized by Google

einzelnen die Momente hervor, welche das Konzil von Chalcedon zu einer so ehrwürdigen Versammlung machten, eines derselben ist in dem Satze ausgesprochen: **Ibi fuit in legatis suis sedes apostolica, primatum tenens universalis ecclesiae**[1]). Wenn damals, als zu Chalcedon der Brief des Ibas nicht beanstandet wurde, jemand von diesem Urteil an eine höhere Instanz hätte Berufung einlegen wollen, wohin hätte er sich wenden, wo höhere Richter finden können? Er sah ja zu Chalcedon vor sich in seinen Abgeordneten den apostolischen Stuhl, durch dessen Zustimmung die Definitionen jener Synode unbesiegbare Kraft erlangten[2]). Wenn man die Beschlüsse von Chalcedon antaste, so würde auch das Nicänum nicht mehr sicher sein. Allgemeine Konzilien, vor allem jene, welchen die Zustimmung der römischen Kirche gegeben wurde, haben an Ansehen die zweite Stelle nach den kanonischen Schriften[3]). Abgesehen von den Konzilsvätern selbst wird niemand genötigt, die Beschlüsse allgemeiner Konzilien zum Ausdruck der Zustimmung zu unterschreiben. Solche Unterschrift unter die Dekrete ist nicht notwendig. Es genügt zur vollen Bekräftigung, wenn sie, zur Kenntnis der Kirche gekommen, keinen Anstoß oder Ärgernis erregen, sondern als übereinstimmend mit dem apostolischen Glauben fest angenommen werden, bekräftigt durch das Urteil des apostolischen Stuhles[4]).

Fulgentius Ferrandus war schon tot, als die entgültige Verwerfung der drei Kapitel erfolgte. Das gleiche gilt vom Bischof Verecundus von Junca, der in der Verteidigung der drei Kapitel verharrend zu Chalcedon sein Leben endete. Dagegen hat ihr Ge-

[1]) Ep. 6 ad Pelag. et Anatol. n. 5 Migne P. lat. 67, 924 d.

[2]) Si tunc aliquis accusator epistolae, cuius catholica esse dictatio claruit, ad maiora iudicia provocaret, appellationi forsitan secundum consuetudinem locus pateret; sed quo iret? aut ubi maiores reperiret in Ecclesia iudices? ante se habens in legatis suis apostolicam sedem, qua consentiente, quidquid illa definivit synodus, accepit robur invictum. Ib. n. 6 col. 925 d.

[3]) Universalia concilia, praecipue illa, quibus Ecclesiae Romanae consensus accessit, secundae auctoritatis locum post canonicos libros tenent. n. 7 col. 926 a.

[4]) Sufficere enim iudicatur ad plenam confirmationem, si perducta in notitiam totius Ecclesiae nullum offendiculum moveant vel scandalum fratribus, sed apostolicae fidei convenire firmentur apostolicae sedis roborata consensu. Ib. n. 9, col. 927 d.

Digitized by Google

sinnungsgenosse Facundus von Hermiane den Spruch der 5. Synode noch erlebt, demselben den Gehorsam verweigert und von Rom und den orientalischen Bischöfen sich losgesagt. Trotzdem fand, so lange der Streit noch tobte, auch bei diesen zum Teil übereifrigen Kämpfern Roms Gewalt über die Konzilien Anerkennung. Verecundus schreibt in seinen Auszügen aus dem Chalcedonenser Konzil, die Abgeordneten des römischen Stuhles pflegten die Beschlüsse der Synode an erster Stelle zu bekräftigen und zu unterschreiben wegen des höchsten Ansehens eben desselben hl. Stuhles und weil sonst diese Beschlüsse unkräftig seien[1]).

Facundus äußert seine Ansicht wohl klar genug, wenn er Leo den Großen als den **auctor** der Synode von Chalcedon bezeichnet[2]) und wenn für ihn eine genügende Rechtfertigung des Ibasbriefes in dem Umstand liegt, daß eine so große Synode und der **auctor** der Synode selbst ihn bestätigt haben[3]).

Chalcedonensis synodi auctor heißt Leo auch bei Pelagius I. (556—561), der zu Lebzeiten seines Vorgängers Vigilius und als dessen Diakon in Wort und Schrift die Ansichten des Facundus und Fulgentius vertreten hatte[4]).

---

[1]) In omnibus synodis apocrisiarii apostolici decretas sententias primo propter summam auctoritatem eiusdem sanctae sedis confirmabant et subscribebant, quia aliter nullum habebant robur. Verecundus, Excerptiones e Concilio Chalcedonensi cap. 5 n. 56 (Pitra, Spicilegium Solesmense IV Paris 1858 pag. 174). Verecundus las, wie es scheint, in seiner Übersetzung des Konzils von Chalcedon, die Stelle, an der die römischen Legaten ihr Urteil über den Ibas abgegeben, wie folgt: Paschasinus et Lucentius . . . et Bonifatius presbyter, tenentes locum sedis apostolicae (quia missi apostolici semper in synodis prius loqui et confirmare sententias soliti sunt) per Paschasinum dixerunt etc. Auch Vigilius in seinem Konstitutum vom 14. Mai 553 zitiert nach dem Abdruck bei Mansi 9, 99a diese Stelle in der gleichen Weise; die neue Ausgabe des Konstitutums von Guenther (Wiener Corpus 35, 297) läßt die eingeklammerten Worte weg.

[2]) Pro defensione trium capitul. lib. 2. cap. 6; lib. 5 cap. 5 (Migne P. lat. 67, 581 b. 651 d).

[3]) Sufficit nobis ad defensionem ipsius epistolae [Ibae], quod eam tanta synodus et ipsius auctor synodi, vir apostolicus et in doctrina veritatis toto orbe notissimus, approbavit. l. c. 615 d.

[4]) De fide catholica, Mansi 9, 718 b. cf. 713. 715. — Jaffé in seinen Regesten des ersten Pelagius erste Auflage n. 634, zweite n. 954

Digitized by Google

IX.

Sehr stark wird die Mitwirkung des Papstes bei den allgemeinen Synoden beim Schluß des sechsten allgemeinen Konzils 680 in der Anrede an Kaiser Konstantin Pogonatus betont[1]). Der Inhalt dieses Prosphonetikus ist ein Lob auf den Kaiser, eine Rechtfertigung der eben zu beschließenden Synode, eine Inhaltsangabe ihrer Glaubensentscheidung. Für die ihm verliehene Kaiserwürde, so beginnt die Rede, bemühe sich Konstantin, Gott seinen Dank abzustatten, namentlich dadurch, daß er die Einheit in der Christenheit wieder herstelle. Deshalb habe er die Synode berufen. ‚Euren erhabensten Befehlen gehorchten Alt-Roms und der apostolischen Hochburg hochpriesterlicher Vorsteher [der Papst] und wir geringste, die aber dennoch Christi

zitiert als diesem angehörig ein von Baluze (Miscell. III, 3) veröffentlichtes Fragment, das bei letzterem lautet: Synodorum congregandarum auctoritas apostolicae sedi privata commissa est potestate, nec ullam synodum generalem ratam esse legimus, quae eius non fuerit auctoritata congregata vel fulta. Haec auctoritas testatur canonica, haec historia ecclesiastica roborat, haec sancti patras confirmant. Auch Card. Pitra bringt dasselbe als Äußerung Pelagius' I. (Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta 2, Romae 1868, pag. VII). Allein es liegt hier ein doppeltes Versehen vor, das allerdings in den Addenda et corrigenda zur zweiten Auflage der Jaffé'schen Regesten (vol. II pag. 695) zum Teil berichtigt ist. Einmal gibt Baluze das Fragment als dem zweiten, nicht dem ersten Pelagius angehörig, und zwar sowohl im fünften Band der Oktavausgabe (Stephani Baluzii Miscellaneorum liber quintus, Parisiis 1700, pag. 467), als im dritten der vermehrten Folioausgabe (Stephani Baluzii Tutelensis Miscellanea novo ordine digesta . . . opera ac studio Joannis Dominici Mansi Lucensis 3, Lucae 1762, pag. 3). Ferner aber hat das Fragment eine verdächtige Ähnlichkeit mit dem Satze des untergeschobenen Schreibens des Pelagius II. an Johann von Konstantinopel: cum generalium synodorum convocandi auctoritas apostolicae sedi beati Petri singulari privilegio sit tradita, et nulla unquam synodus rata legatur, quae apostolica auctoritate non fuerit fulta (Migne P. lat. 72, 739 b. Jaffé² 1051 c). In des Ps.-Isidor Vorrede zu seiner Kanonensammlung findet sich das Baluzesche Bruchstück so gut wie wörtlich; die einzige nennenswerte Abweichung liegt darin, daß der Zusatz generalem zu synodum bei Ps.-Isidor fehlt. Vgl. P. Hinschius, Decretales pseudo-isidorianae, Lipsiae 1863, pag. 19.

[1]) Hard. 3, 1416 e—1424 e. Mansi 11, 657 e—668 d.

Digitized by Google

Priester und Diener sind; jener bestellte statt seiner das Abbild seines Schreibens und die Bischöfe, welche seine Person vertreten; die aber mit ihnen (versammelt) sind und alle zusammt umstehen in eigener Person den gottgeehrten Thron Euerer Macht'[1]). Solche Versammlungen seien von Zeit zu Zeit notwendig, denn der Teufel errege beständig Häresien, es müsse also auch Christus seine Kämpfer gegen dieselben versammeln. So sei es auch allzeit in der Kirche gewesen. ‚So geschehe stets die Einberufung von vollständigen Synoden gegen dasjenige, was Unordnung und Kampf erregte, indem die Selbstherrscher und die früheren Väter sich rüsteten. Arius, der Zertrenner und Zerschneider der Dreieinigkeit erhob sich, und sofort versammelten Konstantin der allzeit zu verehrende und der preiswürdige Silvester die große und berühmte Synode zu Nicäa . . . Macedonius verwarf die Gottheit des hl. Geistes und machte den Herrn zu unserm Mitknecht. Aber der größte Kaiser Theodosius und Damasus, der Diamant des Glaubens, der durch den irrgläubigen Stoß und Anprall in seinem unerschütterlichen Sinn nicht verwundet wurde, Gregorius und Nektarius versammelten die Synode in dieser Herrscherstadt . . . Wiederum erstand Nestorius und wiederum Cölestin und Cyrill. Jener zerteilte und verurteilte Christus, jene aber, mitwirkend mit dem Herrn, stürzten gemeinsam mit demjenigen, der das Herrscherzepter führte, den Zerteiler . . . Darauf wieder eine andere Fabelei, die des törichten Wahnsinns des Eutyches, der von der Menschwerdung des Erlösers gänzlich nichts wissen wollte und eine schattenhafte Ähnlichkeit von ihm mit uns zusammendachte. Durfte man da schweigen und mußten nicht vielmehr die Geisteserfüllten sich erheben und durch die Gotteslehre die Irrlehre zum Schweigen bringen? Und wie hätte Gott nicht zürnen müssen, wenn er gelästert und nicht verteidigt worden wäre? Leos Schreiben ertönte also mächtig wie das Brüllen eines Löwen von Rom her . . . Dies von Gott geschriebene Schreiben umfaßten Marcian der erhabenste Kaiser und Anatolius der Vorsteher von Konstantinopel mit der ganzen von Christus berufenen Versammlung von Chalcedon. Und mit Hand und Zunge stimmten sie zu und unterschrieben gemeinsam, und dadurch

[1]) . . . ταῖς θειοτάτοις ὑμῶν προστάξεσιν εἵξαντες ὅ τε τῆς πρεσβυτάτης Ῥώμης καὶ ἀποστολικῆς ἀκροπόλεως ἀρχιερατικώτατος πρόεδρος καὶ ἡμεῖς οἱ ἐλάχιστοι Χριστοῦ δ' ὅμως ἱερεῖς καὶ θεράποντες. H. 1417c. M. 660c.

Digitized by Google

machten sie unkräftig die mit Eutyches gleichen Schritt haltende Ansicht des Dioskorus. So also stimmte nach dieser Zeit Vigilius mit dem ganz gottesfürchtigen Justinian überein und es kam der fünften Synode Vereinigung zustande . . .[1]).

‚Da dieses sich so verhielt, so war es notwendig, daß auch Euere christusgeliebte Milde diese ganz heilige und zahlreiche Versammlung berief . . . Du ertrugst es nämlich nicht, gottgeehrter Herr, zu sehen, wie die neulich zusammengewebte Meinung der falschen Lehre das Kleid des wahren Glaubens zerriß, sondern wie durch Werkzeuge des hl. Geistes (wir wagen den Ausdruck), hast du durch uns und mit uns das zerrissene wieder hergestellt und dem Ganzen wieder hinzugefügt. Und mitwirkend mit der Eingebung des allheiligen Geistes, unter uns einen Sinnes und einer Meinung, und übereinstimmend mit dem Lehrschreiben unseres seligsten Vaters und obersten Papstes Agatho an Euere Erhabenheit, im Einklang mit der Darlegung der von ihm geleiteten heiligen Synode der 125, preisen wir unsern Herrn Jesus Christus, als einen aus der hl. Dreieinigkeit und als fleischgewordenen . . .‘[2]).

In dieser Stelle sind folgende Gedanken für den Zweck unserer Arbeit von Wichtigkeit: 1) Die Bischöfe eines allgemeinen Konzils

[1]) . . . καὶ παραυτίκα Κωνσταντῖνος ὁ ἀεισεβέστατος καὶ Σίλβεστρος ὁ ἀοίδιμος τὴν ἐν Νικαίᾳ μεγάλην καὶ περίβλεπτον συνέλεγον σύνοδον . . . ὁ μέγιστος βασιλεὺς Θεοδόσιος καὶ Δάμασος ὁ ἀδάμας τῆς πίστεως, ὁ ταῖς ἑτεροδόξοις προβολαῖς καὶ προσαρράξεσι τὴν ἀντίτυπον γνώμην οὐ τιτρωσκόμενος, Γρηγόριός τε καὶ Νεκτάριος τὸν ἐν ταύτῃ τῇ βασιλίδι πόλει συνήθροιζον σύλλογον . . . Πάλιν Νεστόριος, παὶ πάλιν Κελεστῖνος καὶ Κύριλλος. Ὁ μὲν γὰρ τὸν Χριστὸν διῄρει καὶ κατεδίχαζεν· οἱ δὲ τῷ δεσπότῃ συλλαμβανόμενοι σὺν τῷ τῶν σκήπτρων δεσπόζοντι τὸν κατατομέα κατέβαλλον . . . Εἶτα τῆς Εὐτυχοῦς ἀνοίας ληρωδούσης ἕτερον μύθημα . . . Λέοντος τοίνυν ἡ δέλτος . . τὸν τέως ἀρχιμανδρίτην θῆρα ἐξεφόβησε . . . Οὕτω γοῦν μετὰ ταῦτα Βιγίλιος Ἰουστινιανῷ τῷ πανευσεβεῖ συμπεφώνηκε, καὶ τὸ τῆς πέμπτης συνέστη συνέδριον. Hard. 1417e—1420c. Mansi 661a—e.

[2]) . . . δι' ἡμῶν τε καὶ μεθ' ἡμῶν τὸ διερρωγὸς ἐξανύφανας, καὶ τῇ ὁλοκληρίᾳ συνήρμοσας. Καὶ δὴ τῇ συμπνοίᾳ τοῦ παναγίου συμπνεύσαντες πνεύματος, ἀλλήλοις τε πάντες ὁμονοήσαντες καὶ ὁμοφρονήσαντες καὶ τοῖς Ἀγάθωνος τοῦ μακαριωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ κορυφαιοτάτου πάπα δογματικοῖς πρὸς τὸ ὑμέτερον κρᾶτος ὁμοφρονήσαντες γράμμασι· τῇ τε τῆς ὑπ' αὐτὸν ἁγίας συνόδου τῶν ἑκατὸν εἴκοσι πέντε ἀναφορᾷ συναινέσαντες, . . . δοξάζομεν κτέ. H. 1420de. M. 664.

Digitized by Google

bekennen, daß auf solchen Versammlungen die übrigen Bischöfe dem Papst nicht einfachhin als gleichgestellt gegenüberstehen. Denn sie nennen Papst Agatho ihren ‚Vater', und während sie dem Papst einen Titel geben, der dessen Würde möglichst hoch steigert (ἀρχιερατικώτατος πρόεδρος), nennen sie selbst sich mit den bescheidensten Ausdrücken. 2) Die Synoden werden als Veranstaltungen von Kaiser und Papst bezeichnet. In welchem rechtlichen Verhältnis die geistliche und weltliche Gewalt in Bezug auf das Konzil zu einander stehen, wird nicht weiter angedeutet; insofern aber die Synode Veranstaltung der geistlichen Gewalt ist, ist sie in erster Linie Werk des Papstes. Denn sein Anteil wird bei allen Konzilien, auch beim fünften und zweiten, besonders hervorgehoben. 3) Besonders merkwürdig ist, was die Konzilsväter über die zweite allgemeine Kirchenversammlung sagen. Damasus wird als Veranstalter desselben vor Gregor und Nektarius genannt und der Zusatz zu seinem Namen kann keine andere Bedeutung haben, als daß die Wahrheit der über die Natur des hl. Geist gefällten Entscheidungen als durch ihn gewährleistet hervorgehoben werden soll. Nun war aber Damasus beim zweiten Konzil nicht zugegen, weder persönlich noch durch Abgesandte, und hat, so viel wir wissen, den Beschlüssen des Konzils auch keine solche Bestätigung erteilt, die als Ersatz für seine Gegenwart hätte aufgefaßt werden können. Da also, was das sechste Konzil von Damasus berichtet, nicht aus geschichtlichen Quellen stammt, so muß es auf einer Schlußfolgerung beruhen, auf dem Schlusse nämlich: die Versammlung zu Konstantinopel unter Gregor von Nazianz und Nektarius war ein ökumenisches Konzil, ein solches kann aber nicht sein ohne den Papst, also war der Papst bei derselben beteiligt. Aus der irrigen Voraussetzung, daß gleich von Anfang an die Synode von 381 als ökumenisch gegolten habe, ergibt sich dann weiter, daß der um 381 regierende Papst, d. h. Damasus (366—384), als derjenige genannt wird, der am zweiten Konzil irgendwie Teil genommen habe.

Somit zeigt die Anrede des sechsten Konzils an den Kaiser, wie man am Ende des 7. Jahrhunderts im Orient über das Verhältnis des Papstes zum allgemeinen Konzil dachte. Als geschichtliche Quellenberichte über das erste und zweite Konzil lassen sich ihre Angaben nicht verwerten. Wohl aber hat die Anrede Wert als Urkunde aus dem 7. Jahrhundert, die uns Auskunft über die Anschauungen des 7. Jahrhunderts gibt.

Digitized by Google

Streifzüge durch das Gebiet der neuesten katholischen Evangelienforschung.

Von **Leopold Fonck** S. J.

1. Fortschritt auf allen Gebieten, auch auf dem der katholischen Evangelienforschung, wer sollte ihn nicht fordern und nach Kräften zu fördern bereit sein? Hat doch Christus der Herr nicht umsonst sein Himmelreich mit der wachsenden Saat verglichen, welche keimt und aufsprießt und Frucht bringt, erst Halme, dann Ähren, dann volles Korn in der Ähre. Wahres Wachstum muß es auch in der wissenschaftlichen Forschung der Kirche geben, ohne Stillstand und ohne Rückgang, bis zum Tage der Vollendung, weil die von Christus seiner Kirche verliehene Gotteskraft notwendig als Prinzip des Fortschrittes nach innen und außen wirken und tätig sein muß.

Man wird es daher nur mit Freude begrüßen können, daß viele moderne Vertreter der katholischen Evangelienforschung eben dieses Prinzip des Fortschrittes als erste Forderung auf ihre Fahne geschrieben haben und daß sie auch mit allen Mitteln sich anstrengen, dieser Forderung tatkräftig zu entsprechen. Nur allzu häufig wird man ja in weiten Kreisen dem Vorurteil begegnen, daß echt wissenschaftlich-kritische Forschung und gut katholische und kirchliche Überzeugung sich gegenseitig ausschließen oder doch herzlich schlecht miteinander vertragen, daß man als katholischer Forscher, wie ein Rezensent meiner ‚Parabeln' etwas naiv meinte, ‚zwei Naturen hätte, eine wissenschaftliche und eine katholische, die beide sehr wenig miteinander harmonieren'. Alle Achtung daher vor jenen Männern, welche dieses Vorurteil in wirksamster Weise durch

Digitized by Google

die Tat zu widerlegen streben und die wahre wissenschaftliche und kritische Forschung auch auf dem Gebiete der Evangelien durch eigene positive Arbeit zu fördern sich bemühen.

Trotzdem habe ich bei der Beschäftigung mit der neuesten Literatur auf diesem Gebiete sehr ernste Bedenken nicht unterdrücken können und es ist der Zweck der folgenden Zeilen, diesen Bedenken offen Ausdruck zu geben. Aber wozu das? wird man vielleicht fragen; weshalb denn immer wieder Bedenken vorbringen? warum nicht lieber jeden seinen eigenen Weg gehen lassen und selbst seine Zeit zu fruchtreichem Mitarbeiten benutzen? Gewiß, auch meiner Neigung würde das viel mehr entsprechen und ich suche nach bestem Können meine Zeit zu positiver Arbeit auszunutzen. Es liegt mir auch ferne, irgend jemand in den Weg treten oder ihm einen anderen Weg vorschreiben zu wollen. Aber wenn ich sehe und nach ruhiger und reiflicher Prüfung mir sagen muß, daß dieser Weg gefährlich ist und insbesondere für viele verderblich werden kann, denen man denselben anpreist, dann erachte ich es als meine Gewissenspflicht, auf diese Gefahren aufmerksam zu machen und meine Bedenken zu ruhiger Prüfung vorzulegen.

Einzig und allein dieser Gewissenspflicht zu genügen, ist meine Absicht. Daß die Aufgabe eine undankbare ist, zeigt die Erfahrung zur Genüge; es dürfte aber dem wahren Fortschritt der katholischen Forschung hier mehr durch Reden gedient sein als durch Schweigen, selbst wenn dieses Reden als ‚Verdächtigung' ausgelegt werden sollte. Es sei nur noch bemerkt, daß diese Streifzüge sich nicht mit den Schriften Loisys beschäftigen, sondern auf einige Ausführungen der französischen Gelehrten Batiffol, Lagrange, Rose und Calmes beschränken werden.

I. Allgemeines.

2. Wer die verschiedenen Strömungen der modernen Evangelienforschung mit aufmerksamem Auge verfolgt hat, wird über den wahren Charakter der beiden Hauptrichtungen keinen Augenblick im Zweifel sein können. Es handelt sich in Wahrheit um den Kampf des Glaubens gegen den Unglauben, um den unversöhnlichen Gegensatz zwischen der naturalistischen und der christlichen Weltanschauung. Allerdings wollen die Vertreter der sogenannten liberalen Theologie außerhalb der Kirche diese Wahrheit nicht anerkennen. Sie behaupten

Digitized by Google

vielmehr, daß es sich nur ‚um den Gegensatz zwischen dem Weltbilde der antiken und mittelalterlichen und dem der modernen Kultur' handele und daß die Aufgabe der Gegenwart nur darin bestehe, ‚die christliche Wahrheit oder das Evangelium aus dem Weltbilde der antiken und mittelalterlichen Kultur zu lösen, in das es in Schrift und Bekenntnis eingebettet ist, und es in den Zusammenhang der modernen Kultur zu übertragen'[1]). Tatsächlich wird aber diese angestrebte Versöhnung des Evangeliums mit der modernen Kultur nur unter Preisgabe seines wesentlichsten Gehaltes, nämlich des Glaubens an Christus und an die von ihm geoffenbarten Wahrheiten, erreichbar sein.

Die Schriften der Hauptvertreter dieser modernen Evangelienforschung lassen uns darüber leider durchaus nicht im Unklaren. Die anerkannten Führer unter denselben sind Anhänger der Ritschlschen Schule, die zwar noch recht salbungsvoll von Gott und Religion reden und zum Teil unter Beibehaltung der hergebrachten Formeln auch über Christus den Herrn recht viel Schönes zu sagen wissen, aber in Wirklichkeit mit der ganzen übernatürlichen Offenbarung völlig gebrochen haben. Leider wird man in den phrasenreichen Schriften eines Harnack und Holtzmann, Jülicher und Wrede, Lobstein und Soltau, Weinel und Wernle überall unter der äußeren Hülle diesen ungläubigen Kern finden. G. Bonaccorsi geht wohl nicht zu weit, wenn er meint, daß Harnack nicht einmal mehr einen persönlichen Gott und ebensowenig die Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne annimmt[2]). Selbst bei solchen protestantischen Theologen, welche nicht zur Schule Ritschls gehören, kann doch oft genug von einem wahren Glauben an den menschgewordenen Sohn Gottes und sein Evangelium nicht mehr die Rede sein, auch wenn sie nach dem Beispiele des Berliner Nestors der heutigen Evangelienforschung, Bernhard Weiß, mit sehr eifrigen Worten gegen die ungläubige und wunderleugnende Kritik ins Feld rücken.

Diesem modern aufgeputzten Rationalismus, wie man die Gefolgschaft Ritschls auch von gläubig protestantischer Seite zutreffend bezeichnet hat[3]), stehen auf dem Gebiete der Evangelienforschung außerhalb der katholischen Kirche nur wenige hervorragende Exegeten

[1]) P. M. Rade in der Christl. Welt XVIII. 1904, Nr. 10, S. 233 f.
[2]) Studi Religiosi IV. 1904, 177.
[3]) Evang. Kirchenzeitung LXXVIII. 1904, Nr. 15, S. 341.

Digitized by Google

gegenüber, unter welchen der Erlanger Professor Theodor Zahn jedenfalls der bedeutendste ist. Doch wie viel ist vom katholischen Standpunkt aus selbst bei diesen noch zu wünschen! Bei ihrer geringen Zahl können sie es auch nicht hindern, daß tatsächlich fast die ganze moderne außerkirchliche Evangelienliteratur mehr oder weniger in den Dienst der ungläubigen Forschung sich gestellt hat[1]).

3. Obwohl meine heutigen Streifzüge nur das Gebiet der neuesten katholischen Evangelienforschung berühren sollen, war doch diese Vorbemerkung zum Verständnis des Folgenden unerläßlich. Denn gerade im Hinblick auf diesen Charakter der modernen protestantischen Literatur über die Evangelien muß es geradezu unbegreiflich erscheinen, wie manche katholische Gelehrte nicht nur mit ausgesprochener Vorliebe, sondern fast ganz ausschließlich bei ihren Untersuchungen sich auf diese protestantischen Schriften berufen und dieselben allein einer näheren Berücksichtigung wert erachten.

Professor Belser sagt darüber in seiner Besprechung des jüngst erschienenen Johanneskommentares von Theodor Calmes, Professors an der École biblique zu Jerusalem: ‚Zwar weist das Literaturverzeichnis S. XI und XII zahlreiche Namen auf, auch katholische; im Verlauf der Ausführungen treten indes die katholischen gegenüber den protestantischen zurück; letztere kennt C. genau; namentlich Holtzmann, Wendt, Kreyenbühl, Harnack, Spitta finden ausgiebige Berücksichtigung; von der katholischen Literatur des neuen Jahrhunderts findet man keine Spur. Während die 1900 gegründete protestantische „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" wiederholt zitiert wird, und zwar noch Jahrgang 1902 (S. 218 und 348 [und 14. 23. 38. 430]), ebenso „Expositor" vom Jahre 1902 (S. 211), besitzt der Verfasser von der „Biblischen Zeitschrift" keine Kenntnis, aber auch nicht von der 1819 gegründeten „Theologischen Quartalschrift", welche eben im Jahre 1902 nicht weniger als drei größere, ganz speziell auf das Johannesevangelium bezügliche Arbeiten gebracht hat. Wenn wir immer wieder über eine Mißachtung der katholischen Literatur seitens der protestantischen Wissenschaft Klage zu führen Grund haben, so müssen wir eine solche durch katholische Autoren mit doppeltem Nachdruck rügen, um so mehr, als C. nicht als der erste und einzige unter den französischen Gelehrten eine befremdliche Bevorzugung der protestantischen Literatur gegenüber der katholischen zur Schau trägt. Übrigens hat der Verfasser durch sein Verfahren am meisten sich selbst geschadet'[2]).

[1]) Vgl. auch diese Zeitschrift XXVII. 1903, 299—313.

[2]) Theologische Revue III. 1904, 201.

Digitized by Google

Diese Worte des verehrten Tübinger Kollegen sind voll und ganz berechtigt. Bevor ich dieselben gelesen, hatte ich mir schon eine große Liste bei der Lektüre des Calmesschen Kommentares zusammengestellt, aus der ich mit lebhaftem Bedauern die gleiche Beobachtung machen mußte. Außer den beiden von Belser erwähnten protestantischen Zeitschriften werden z. B. auch die ‚Expository Times' und das neue englische ‚Journal of theological Studies' öfters angeführt, während keine einzige von den katholischen deutschen Zeitschriften auch nur erwähnt wird. Die Liste der protestantischen deutschen Autoren, welche regelmäßig berücksichtigt werden, weist nahezu alle großen und kleinen Lichter auf, die den Leuchter der modernsten protestantischen Kritik zieren, selbst wenn sie ein mehr als zweifelhaftes Licht verbreiten; dagegen scheint von unseren deutschen katholischen Exegeten kaum der eine oder andere einer gelegentlichen Erwähnung wert zu sein, während man von Keppler, Belser, Schanz (abgesehen von seinem Namen auf der Liste S. XI und S. 10) Grimm, Meßmer, Klee, Pölzl, Maier, K. Weiß, Henle, V. Schmitt und manchen anderen gar nichts erfährt. Und weshalb muß denn in Einleitungsfragen immer nur Zahn und Harnack und Jülicher und Holtzmann angezogen werden, während doch auch Cornely und Belser und Bardenhewer nicht bloß existieren, sondern auch mindestens Ebenbürtiges darüber geschrieben haben? Soll es ferner nur Zufall sein, daß der nur ganz nebenbei erwähnte Kommentar von Knabenbauer zweimal, im Verzeichnis S. XI und in der Einleitung S. 10, als ein Werk Cornelys angeführt wird, ohne daß die ‚Rectifications' das mindeste darüber berichtigen?

Es ist dies alles umso mehr zu bedauern, als der Verfasser nach seiner eigenen Erklärung (S. X) sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet hat, vollständig zu sein[1]) und den Studierenden der Theologie alles Wissenswerte über das vierte Evangelium zu bieten.

4. Mit vollstem Recht glaubt aber Professor Belser, eine solche Mißachtung der katholischen Literatur durch katholische Autoren deshalb mit doppeltem Nachdruck rügen zu müssen, weil Calmes nicht als der erste und einzige unter den französischen Gelehrten eine so befremdliche Bevorzugung der protestantischen Literatur gegenüber der katholischen zur Schau trägt. Die Beobachtung, von welcher Belser hier redet, muß sich in der Tat jedem bei einem Streifzug durch die neueste katholische Literatur über die Evangelien notwendig aufdrängen. Bei einer Zeitschrift wie die ‚Revue d'histoire et de littérature religieuses' kann sich freilich niemand darüber wundern: die

[1]) ‚Nous nous sommes surtout appliqué à être complet'.

Digitized by Google

eine Tatsache, daß Alfred Loisy die Übersichten über die biblische Literatur für dieselbe schreibt, genügt für jeden zur Erklärung einer solchen Bevorzugung.

Wahrhaft befremdlich wird man jedoch dieselbe Erscheinung bei jenen Gelehrten finden müssen, welche den Standpunkt Loisys mit aller Entschiedenheit zurückweisen und gegen deren kirchliche Gesinnung nicht der mindeste Zweifel erhoben werden kann. Es liegt mir vollständig fern, das hohe Verdienst dieser Forscher irgendwie schmälern zu wollen; mit Bedauern muß ich aber die Worte Belsers gerade hinsichtlich mancher französischer Exegeten bestätigen. Wenn man die Bände der ‚Revue Biblique' durchgeht und bei jedem neuen Hefte die Besprechungen und Literaturübersichten durchmustert, wird man mehr als einmal ganz stutzig über diese offen zur Schau getragene Bevorzugung der protestantischen Schriften. Der Rektor des katholischen Instituts von Toulouse, Monsignor Peter Batiffol, veröffentlichte vor zwei Jahren die sechste Auflage seiner ‚Six Leçons sur les Évangiles', die er in der Abteilung für den höheren Töchterunterricht am Pariser katholischen Institut gehalten hat; mit steigender Verwunderung gewahrt man auch hier dieselbe Tatsache: selbst die andächtig lauschenden höheren Töchter von Paris erfahren gar viel über die großen Kritiker von der anderen Rheinseite, Harnack, Jülicher, Weizsäcker ꝛc., aber gar wenig von noch größeren katholischen Gelehrten. Wiederum die gleiche Beobachtung muß man bei Vincent Rose, Professor des Neuen Testamentes zu Freiburg in der Schweiz, machen: in seinen ‚Études sur les Évangiles' findet man zwar alle neuesten deutschen Kritiker getreulich berücksichtigt; ich habe aber im ganzen Buche vergebens nach irgend einem benutzten katholischen Autor gesucht.

Doppelt befremdlich wird diese Wahrnehmung durch die auffallend verschiedenartige Behandlung der katholischen und der protestantischen Autoren. Ersteren gegenüber ist ein sehr geringschätziger und oft hämischer Ton an der Tagesordnung, wenn man nicht gar die einfachsten Regeln der justitia distributiva hinsichtlich ihrer Schriften außer acht läßt[1]). Dagegen operiert unter den letzteren Jülicher nur ‚mit seiner gewohnten Scharfsichtigkeit und Feinheit'[2]) und

[1]) Vgl. z. B. Revue Biblique, Nouv. Série I. 1904, 114, Anm. 1 und Bugge, Hauptparabeln S. 82 und 136—153.

[2]) ‚Avec sa sagacité et sa finesse ordinaires'. V. Rose, Études sur les Évangiles S. 260 f.

Digitized by Google

Harnack macht lauter ‚inhaltreiche und tief durchdachte Anmerkungen'[1]), selbst wenn er sich einen gar grausigen Galimatias geleistet hat.

Nur ganz nebenbei will ich hier hervorheben, daß man auch in Italien die gleiche Beobachtung machen kann z. B. in der Rivista critica e storica ‚Studi religiosi'. Immer wieder begegnet man auch hier denselben komischen Sprüngen und tiefen Bücklingen vor den wunderbar großen kritischen Autoritäten.

Wollte ich ein derartiges Verfahren, um nicht einen sehr treffenden Vergleich aus der Naturgeschichte anzuführen, ganz unwürdig nennen, so würde man einen solchen Ausdruck mir gewiß übelnehmen. Es ist aber Leo XIII., der dasselbe mit diesem Worte bezeichnet und auch noch etwas mehr darüber sagt: ‚At vero id *nimium dedecet, ut quis, egregiis operibus, quae nostri abunde reliquerunt, ignoratis aut despectis, heterodoxorum libros praeoptet, ab eisque cum praesenti sanae doctrinae periculo et non raro cum detrimento fidei, explicationem locorum quaerat*, in quibus catholici ingenia et labores suos iamdudum optimeque collocarint. Licet enim heterodoxorum studiis prudenter adhibitis, iuvari interdum possit interpres catholicus, meminerit tamen, ex crebris quoque veterum documentis, incorruptum sacrarum Literarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse, qui, verae fidei expertes, Scripturae non medullam attingunt, sed corticem rodunt'[2]).

II. Die synoptischen Evangelien.

5. Wenn Belser in den oben angeführten Worten über Calmes bemerkte, daß der Verfasser durch seine Bevorzugung der protestantischen Literatur am meisten sich selber geschadet hat, so wird man diese Worte nicht mit Unrecht auch auf eine Reihe von anderen Autoren anwenden können, welche in der gleichen Weise ganz oder fast ausschließlich die modernen kritischen Forscher zu ihren Führern und Beratern nehmen. Diese Mißachtung der katholischen Vergangenheit und der zeitgenössischen katholischen Werke hat sich noch stets und oft recht bitter von selbst gerächt und nicht umsonst sieht Leo XIII.

[1]) ‚Une note substantielle et très réfléchie'. Ebd. S. 322.

[2]) Enzyklika ‚Providentissimus Deus'.

Digitized by Google

darin eine ernste Gefährdung der gesunden Lehre und selbst eine Schädigung des Glaubens.

Prüfen wir zunächst die Aufstellungen jener neuesten katholischen Evangelienforscher über die Entstehung und den geschichtlichen Wert der drei ersten Evangelien.

Nach der alten katholischen Anschauung galt das Matthäus-Evangelium als das älteste und erste; ihm folgten die Schriften des Markus und Lukas, welche beide wenigstens vor der Mitte der sechziger Jahre vollendet waren. Matthäus schrieb sein Evangelium hebräisch oder aramäisch; unser kanonisches erstes Evangelium ist eine griechische Übersetzung dieser von dem Apostel verfaßten Schrift. Diese Annahmen gründen sich auf die ältesten Zeugnisse, die uns das christliche Altertum über diese wichtigen Fragen hinterlassen hat, und auf den Charakter der Schriften, wie er sich aus einer vorurteilsfreien Prüfung derselben ergibt. In den sämtlichen katholischen Einleitungswerken der neueren Zeit sind sie in den Hauptpunkten mit vollkommener Einmütigkeit festgehalten worden, und wie die gründlichen und wissenschaftlichen Erörterungen bei Danko, Cornely, Kaulen und Belser zeigen, können sie auch trotz des heftigen Ansturmes alter und neuer Gegner vor dem Richterstuhl einer vernünftigen Kritik recht wohl bestehen.

Was sagen uns nun die neuesten Evangelienforscher? ‚Die synoptischen Evangelien, meint Rose, entstanden zu verschiedenen Zeiten während des ersten Jahrhunderts; sie sind aber später geschrieben als die Briefe des hl. Paulus'[1]). ‚Das letzte der synoptischen Evangelien, dasjenige des hl. Lukas, ist, wie man annimmt, nicht vor dem Jahre 70 geschrieben worden', sagt Calmes[2]). Ausführlicher sprechen sich Lagrange und Batiffol über ihre Ansichten aus. P. Lagrange, der Herausgeber der ‚Revue biblique' und Professor an der École biblique zu Jerusalem, schreibt in einem ‚Briefe' an seinen Freund Batiffol über Jesus und die Kritik der Evangelien: ‚Es scheint, daß die Kritik tatsächlich darüber einig ist, daß Markus nebst einem anderen Schriftstück, welches man „Logia" nennt, als Quelle für Matthäus und Lukas betrachtet werden kann. Der hl. Lukas hatte noch andere Quellen und man kann vermuten, daß auch Markus sich früherer Schriftstücke bedient hat. Man kann Loisy keinen Vorwurf daraus machen, daß er diese Hypo-

[1]) Études S. 213.

[2]) L'Évangile selon Saint Jean S. 45.

Digitized by Google

these zur Grundlage gewählt hat; Sie selbst, lieber Freund, hatten dieselbe angenommen in Ihren Vorlesungen über die Evangelien, denn sie wird ja allgemein festgehalten'. In einer Anmerkung wird noch beigefügt: ‚Ich möchte aber nicht mit Loisy schließen, daß Matthäus nach 70 geschrieben ist. Doch das ist eine Frage für sich'[1]). Batiffol hatte diese selbe Theorie, wie Lagrange in den angeführten Worten schon bemerkt, den Pariser höheren Töchtern in seinen ‚Six leçons sur les Évangiles' vorgelegt; über die Abfassungszeit der Synoptiker äußert er sich dabei, wie er sagt, in Übereinstimmung mit der gegenwärtig bevorzugten Lösung der synoptischen Frage, in folgender Weise: ‚Chronologisch würde Markus das älteste unserer drei Evangelien sein; es soll nach Harnack aus den Jahren 65—70 stammen; das jüngste wäre Lukas, 78—93 nach demselben Kritiker; doch ist diese Datierung unseres Erachtens etwas zu spät; Matthäus wäre zwischen beiden entstanden, 70—75 nach derselben Datierung, die uns wiederum etwas zu spät scheint. Bis auf einige Jahre halten wir diese zeitliche Aufeinanderfolge der synoptischen Evangelien für die richtige'[2]).

Ergo erravimus! mögen denn alle katholischen Exegeten sprechen, auch Bardenhewer und Belser und Schanz nicht ausgenommen, und mit ihnen müssen gar manche von den protestantischen und selbst von den kritischen Forschern ihren großen Irrtum bekennen. Die kritische Zweiquellentheorie, über die so mancher Kritiker bis in die neueste Zeit gar bedenklich das Haupt geschüttelt hat, sie ist die wahre Lösung des Rätsels, und auch die von Schleiermacher im Jahre 1832 gefundenen und erfundenen ‚Logia', über die man schon fast zur Tagesordnung übergehen wollte, kommen endlich auch bei katholischen Gelehrten zu Ehren. Und man erklärt dazu noch ohne jede Einschränkung: ‚Diese Hypothese wird allgemein festgehalten', ‚elle est généralement admise'. So sehr ignoriert man die ganze katholische Literatur über diese grundlegenden Fragen.

Da die Streifzüge keine Zeit zum längeren Verweilen bei den einzelnen Stationen gestatten, will ich nur kurz an einige Punkte erinnern: 1. Es erweckt wenig Vertrauen in diese kritischen Behauptungen, wenn man sich das Arbeitsgebiet ihrer Vertreter auf katholischer Seite etwas näher ansieht. Es sind Männer, die zwar wie P. Lagrange mit der alttestamentlichen Pentateuchkritik und mit dem Buch der Richter und mit

[1]) Bulletin de Littérature ecclésiastique 1904, S. 19.

[2]) Six leçons[6] S. 65 f.

Digitized by Google

den Kommentaren über die Psalmen und mit den Problemen der Assyriologie und mit der gesamten semitischen Religionsgeschichte und mit der Religion der Perser und mit den Fragen der Palästinakunde und der Topographie Jerusalems und mit manchen anderen Dingen, aber nicht mit der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft sich näher beschäftigt haben, oder die wie Monsignor Batiffol auf dem Gebiet der alten Kirchengeschichte und der altchristlichen Literatur sich auskennen, aber an das Studium der Evangelien nur gelegentlich und zur Einleitung in die Kirchengeschichte herantreten.

2. Ebensowenig Vertrauen erweckt ein Blick auf die Tendenzen der Kritiker, denen diese katholischen Gelehrten sich anschließen. Weshalb kann für diese Kritiker Matthäus nicht den ersten Platz unter den Evangelisten behalten, den die katholische Tradition ihm angewiesen hat? Gewiß, es werden mancherlei Gründe ins Feld geführt, die recht kritisch lauten, namentlich wenn man sich durch den Glanz ihrer Phrasen blenden läßt. Aber ‚den Ausschlag gibt nach meinem Gefühl die religiöse Stellung des Matthäus. So konservativ er mit der Überlieferung umgeht, er steht ihrem Geiste schon ziemlich fern; er hat ein katholisches Evangelium geschrieben und seine echt katholische Stimmung hat ihm auch den ersten Platz unter den Evangelien erobert'. Es ist kein katholischer Gelehrter, der diese Worte geschrieben hat, sondern ein ganz echter und vertrauenswürdiger Kritiker, Adolf Jülicher[1]).

3. Die Methode, mit Hilfe derer jene katholischen Gelehrten zu ihrem Resultat gelangen, ist ganz die gleiche wie die der fortgeschrittensten Kritiker: nicht die geschichtlichen Zeugnisse der ältesten Überlieferung, sondern nur die inneren Momente und Argumente werden in Betracht gezogen. Man wird aber eine solche Methode für eine rein geschichtliche Frage wie die der Entstehung der Evangelien als völlig ungeeignet und höchst unkritisch bezeichnen müssen, zumal bei der Abwägung dieser innern Momente der subjektivsten Willkür Tür und Tor geöffnet ist. Auch hier verdienen die Worte Leo XIII. die ernsteste Beachtung: ‚Perperam et eum religionis damno inductum est artificium, nomine honestatum criticae sublimioris, quo ex solis internis, uti loquuntur, rationibus cuiuspiam libri origo, integritas, auctoritas diiudicata emergant. Contra perspicuum est, in quaestionibus rei historicae, cuiusmodi origo et conservatio librorum, historiae testimonia valere prae ceteris, eaque esse quam studiosissime et conquirenda et excutienda: illas vero rationes internas plerumque non esse tanti, ut in causam, nisi ad quamdam confirmationem, possint advocari. Secus si fiat, magna profecto consequentur incommoda. Nam hostibus religionis plus con-

[1]) Einleitung[3] S. 242.

Digitized by Google

fidentiae futurum est, ut sacrorum authenticitatem Librorum impetant et discerpant: illud ipsum quod extollunt genus criticae sublimioris eo demum recidet, ut suum quisque studium praeiudicatamque opinionem interpretando sectentur: inde neque Scripturis quaesitum lumen accedet, neque ulla doctrinae oritura utilitas est, sed certa illa patebit erroris nota, quae est varietas et dissimilitudo sentiendi, ut iam ipsi sunt documento huiusce novae principes disciplinae: inde etiam, quia plerique infecti sunt vanae philosophiae et rationalismi placitis, ideo prophetias, miracula, cetera quaecunque naturae ordinem superent, ex sacris Libris dimovere non verebuntur'[1]).

4. Das ausschlaggebende Argument, weshalb Lukas nach 70 geschrieben haben soll, ist für die Kritiker die Behauptung, das Evangelium setze die Zerstörung Jerusalems voraus; denn sonst müßten sie eben eine Weissagung im Munde Christi zugeben. Alles andere nötigt sonst, wie Harnack selbst hinsichtlich der Apostelgeschichte offen gesteht, immer wieder an die Zeit vor 70 zu denken[2]). Daß man katholischerseits ein solches Argument nicht als beweiskräftig anerkennen kann, scheint Batiffol selbst zu fühlen, da er den Ansatz Harnacks für das Lukasevangelium als ‚trop tardive' bezeichnet.

5. Wenn man aber das Markusevangelium zwischen 65 und 70 entstanden sein läßt, wie Batiffol es ausdrücklich auch als Meinung der kirchlichen Kritiker erklärt[3]), und doch auch Matthäus und Lukas vor 70 ansetzen möchte, dann bleibt für eine Benützung des Markus durch die beiden anderen Synoptiker tatsächlich keine Zeit mehr übrig, zumal wenn man mit Calmes (S. 46) einen Zwischenraum von etwa 10 Jahren für eine derartige Benützung als nötig erachtet. Da ist allerdings Loisy konsequenter, wenn er aus den kritischen Prämissen auch die notwendige Konsequenz der späteren Entstehung von Matthäus und Lukas zieht. Bei Lagrange und Batiffol hat man weder Fisch noch Fleisch.

[1]) Enzyklika ‚Providentissimus Deus'. — Die Worte Jos. Sickenbergers über Loisy sind auch hier zutreffend: ‚Es ist das ein Verfahren, das der Willkür und Subjektivität einfach Tür und Tor öffnet. Tatsächlich bieten sich denn auch dem, der die nicht beneidenswerte Aufgabe hat, die moderne neutestamentliche Literatur zu verfolgen, Beispiele in Fülle dafür dar, wie das, was der eine Kritiker für nicht authentisch und für eine Interpolation späterer Zeiten erklärt, von einem anderen verteidigt und anderes dafür fallen gelassen wird. Es ist entsetzlich wenig, worüber man einig ist, meist nur das, womit man Widersprüche unter den Evangelien und ähnliches beweisen zu können glaubt' (Biblische Zeitschrift II. 1904, 193).

[2]) Chronologie der altchristlichen Literatur I, S. 240.

[3]) Six leçons S. 61.

Digitized by Google

6. Zeigen sich so schon hinsichtlich der Entstehungszeit der synoptischen Evangelien die verderblichen Folgen der Bevorzugung moderner kritischer Autoren, so müssen ihre Wirkungen in der Frage über den geschichtlichen Wert der drei ersten Evangelien als geradezu verheerend bezeichnet werden. Hören wir zunächst wieder die Aussprüche der neuesten Evangelienforscher.

Man wird sich erinnern, wie P. Lagrange nach dem Vorbild der deutschen Kritiker die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes namentlich hinsichtlich der ältesten Periode beurteilt: es bleibt von der eigentlichen Geschichte nur mehr ein Kern übrig, um den sich im Lauf der Zeit allerlei ungeschichtliche Legenden angesetzt haben. Wie wendet er nun seine Theorien auf die Evangelien an? Er schickt die Bemerkung voraus, daß die traditionelle Beweisführung, welche von der historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien ausgeht, in ihren Hauptzügen (dans ses grandes lignes) bestehen bleibt. Aber sie ist unvollständig und kann dem wahren Wert der Evangelien nicht ganz gerecht werden. ‚Hier hat Loisy Recht: die Evangelisten sind keineswegs gewöhnliche Geschichtschreiber: sie setzen den Glauben voraus und wollen ihn wecken'. Sie haben zwar die Wahrheit sagen wollen, daran zweifelt heutzutage niemand mehr; aber sie erzählen nicht als Augenzeugen, auch nicht Matthäus: ‚denn unser kanonisches Evangelium ist griechisch geschrieben und die Tradition will, daß Matthäus hebräisch oder aramäisch geschrieben habe. Übrigens genügt es, sein Evangelium zu lesen, um zu erkennen, daß er sich nicht für einen Augenzeugen ausgibt'. Nun ist es aber ein Gesetz der Geschichte, daß die Worte nicht mit vollkommener Treue überliefert werden und daß die Tatsachen ihre Gestalt mit der Zeit ändern. ‚Der Vergleich der Evangelisten, die alle gleichmäßig inspiriert und kanonisch sind, unter einander beweist aber, daß die Inspiration sie nicht vor diesem menschlichen Geschick bewahrt hat und daß sie außerdem jenem anderen Gesetze gefolgt sind, nach welchem der Geschichtschreiber, der am meisten von seiner Aufgabe durchdrungen ist, in seinen Bericht auch etwas von seinen eigenen Ideen und denjenigen seiner Umgebung aufzunehmen pflegt: daher rühren ihre Verschiedenheiten'[1]).

In ähnlichem Sinne spricht sich Monsignor Batiffol in derselben Nummer des Bulletin aus: ‚Wir meinen, daß das Evangelium

[1]) Bulletin de Littérature ecclésiastique 1904, S. 18 f.

Digitized by Google

einen einheitlichen, organischen Gedanken darstellt und daß die „Logia", welche mit diesem organischen Gedanken nicht im Einklang sind, als solche Logia erklärt werden müssen, deren Wert die redaktionelle Überlieferung gefälscht hat, indem sie dieselben nicht an ihren Platz oder in ihren wirklichen Zusammenhang stellte'. Zur Bestätigung dieser Meinung beruft er sich auf die Worte des P. Rose in seinen Études sur les Évangiles (S. 173): ‚Jedermann weiß, wie wenig die Synoptiker sich bemühten, die Taten und Reden des Herrn nach einem objektiven und der Wirklichkeit entsprechenden Plane zu ordnen, indem sie dieselben unter einem gemeinsamen Gesichtspunkt zusammenfaßten'. Er fügt dann noch hinzu: ‚Sie (die Synoptiker) haben die Worte des Meisters in der damals existierenden Überlieferung gesammelt und dieselben, so gut sie konnten, zusammengestellt, zuweilen sogar bloß nach der äußeren Ähnlichkeit der Worte. In einem solchen Falle muß der Kontext, statt den Sinn aufzuhellen, ihn vielmehr entstellen und dies nennen wir einen gefälschten Wert'. Nachher bemerkt er noch: ‚Die historischen Tatsachen sind hier der Kontext der Texte: sie berichtigen das, was in diesen letzteren zu absolut ausgedrückt ist; sie zeigen uns, wie die redaktionelle Überlieferung ihren Wert gefälscht hat und wie eine vorsichtige Exegese im Stande ist, diesen Wert zu berichtigen im Hinblick auf den organischen Gedanken des Evangeliums sowie auf die Geschichte'[1]).

Als Beispiele für einen solchen von den Evangelisten gefälschten Wert der Worte des Herrn werden angeführt an erster Stelle und mit besonderem Nachdruck die eschatologischen Aussagen Christi[2]); ferner sollen dahin gehören einige Aussprüche des Heilandes bei der ersten Aussendung der Apostel (Matth. 10, 5 f. 23), wobei freilich von Batiffol unter Berufung auf Maldonat vorausgesetzt wird, daß diese Mahnungen sich auf das nach dem Pfingstfest auszuübende Apostolat beziehen sollen[3]): beides, die Voraussetzung wie die Berufung auf den altbewährten Erklärer, sind für mich ungelöste Rätsel. Ebendahin müssen wir wohl die Worte Christi über den Zweck seiner Parabelrede (Matth. 13, 10—17 und Parallelen) rechnen, über die P. Rose[4]) und P. Lagrange sich in sehr merkwürdiger Weise auslassen[5]).

[1]) Bulletin 1904, S. 58–60.

[2]) Batiffol a. a. O. S. 44—48; er beruft sich dabei auch auf die Besprechung Loisys durch Lagrange in der Revue biblique XII. 1903, 309.

[3]) Batiffol a. a. O. S. 58—60.

[4]) Études S. 111 Anmerkung.

[5]) Revue biblique N. S. I. 1904, 116.

Digitized by Google

Wie eine Tatsache aus dem Leben Christi von allen drei Synoptikern an eine ganz falsche Stelle und in einen völlig verkehrten Zusammenhang gerückt werden konnte, dafür bietet Calmes ein Beispiel in der Erklärung der Tempelreinigung: sie soll nur einmal geschehen sein, und zwar in dem von Johannes erzählten Zusammenhang, so daß die drei ersten Evangelisten ihre Leser und mit ihnen auch die meisten Erklärer gar sehr in die Irre geführt hätten[1]).

Noch etwas deutlicher spricht Batiffol seine Theorie im neuesten Heft des Bulletin (S. 223) aus, indem er es als die ‚aktuellste Frage' der katholischen Evangelienforschung bezeichnet, ‚in den Synoptikern neben den ursprünglichen Erinnerungen die Weiterbildungen zu unterscheiden, die durch einen Glauben bewirkt wurden, der sich entwickelte, der dogmatische und symbolische Erklärungen hinzufügte, der vielleicht sogar Neues schuf'.

7. Daß derartige Theorien über den historischen Wert der synoptischen Überlieferung in ihren Folgen geradezu verheerend genannt werden müssen, bedarf wohl nicht eines ausführlichen Nachweises. Wenn die ‚redaktionelle Überlieferung' in diesen Beispielen den Sinn und Wert der Worte Christi tatsächlich gefälscht und ihr Verständnis verwirrt hat und wenn die Evangelisten in manchen Punkten als Worte Christi berichten, was schließlich doch nur ihre eigenen Ideen und diejenigen ihrer Umgebung waren, wer gibt mir denn überhaupt noch irgend eine objektive Gewähr für ihre Glaubwürdigkeit in anderen Fällen? Sobald ich aus irgend einem Texte etwas beweisen wollte, würde ein Gegner, dem derselbe unbequem erscheint, ganz mit demselben Recht die ‚valeur faussée' für sich in Anspruch nehmen können. Ist mit dieser Theorie nicht tatsächlich der reinste Subjektivismus auf den Thron erhoben? Wo soll denn überhaupt noch eine objektive Norm für die Schrifterklärung gefunden werden? Man preist als einzig richtige Methode einer kritischen Exegese das folgende Rezept an: ‚Zuerst die Dokumente nehmen, so wie sie liegen, dann sehr aufmerksam jedes Evangelium studieren, um daraus die hauptsächlichsten Aussprüche Jesu abzuleiten, die Züge seiner Lehre und die großen Ereignisse seines Lebens, und dann erst die Evangelisten nach diesen großen Zügen unter einander zu vergleichen'[2]). Aber was soll denn bei dieser Methode herauskommen, wenn ich keine objektive Sicherheit mehr darüber besitze, daß die einzelnen Evangelisten mir ein richtiges

[1]) L'Évangile selon S. Jean S. 67 f.

[2]) Lagrange im Bulletin 1904. S. 22.

Digitized by Google

Bild der Aussprüche Jesu, der Züge seiner Lehre und der Ereignisse seines Lebens entworfen haben?

Man wird wohl auch zu der Frage berechtigt sein, wie sich diese Theorie mit der Inspiration der heiligen Schriftsteller und mit den feierlichen Erklärungen der Kirche und namentlich mit der Lehre der Enzyklika ‚Providentissimus Deus' in Einklang bringen lasse. Die Frage fordert um so entschiedener und dringender eine Antwort, als es sich hier in der Tat um die Grundlagen des Glaubens handelt. Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß die Vertreter dieser neuesten Theorie aus der ganzen katholischen Vergangenheit auch nicht einen einzigen Gewährsmann zu ihren Gunsten anrufen können, daß sie vielmehr die Anschauung der ganzen Vergangenheit gegen sich haben.

Die beliebte Ausrede, daß diese Punkte in früheren Zeiten noch nicht näher erörtert worden seien, ist hier ganz hinfällig. Denn von Anfang an haben es alle Erklärer und alle Väter, welche Worte Christi anführen, als eine unantastbare und undiskutierbare Wahrheit angesehen, daß wir in den Evangelien wirkliche geschichtliche Berichte über die Lehren und Taten des Herrn besitzen. Einer Erörterung bedurfte diese einfache historische Tatsache, für welche die apostolische Tradition Bürge war, in keiner Weise. Es ist in dieser Hinsicht sehr bezeichnend, daß gleich der älteste Zeuge dieser Tradition, Papias von Hierapolis (um 125—130 n. Chr.), der seine Kenntnis unmittelbar auf den Apostel Johannes als seinen Lehrer und auf andere Apostel zurückführte, in den wenigen uns erhaltenen Bruchstücken seines Werkes mit allem Nachdruck die historische Glaubwürdigkeit der Evangelisten betont. Nicht nur bezeichnet er als den Gegenstand der evangelischen Darstellung ‚das, was von Christus gesagt und getan worden war', sondern er hebt auch ganz besonders hervor, daß Markus bei seiner Erzählung ‚nur an eines gedacht habe, nämlich daran, nichts von dem auszulassen, was er (von Petrus) gehört hatte, noch auch irgend etwas anders darzustellen'.

Allerdings, mit den modernen Kritikern gehen diese neuesten Evangelienforscher auch hier Hand in Hand. Die Worte Loisys, die P. Lagrange mit einer gewissen Emphase seinen Ausführungen vorausschickt, sind nichts anderes als eine verkürzte genaue Wiedergabe dessen, was z. B. der Baseler Lic. theol. Paul Wernle im ersten Heft der ‚Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft' erklärte: ‚Über einen Punkt herrscht heute eine erfreuliche Übereinstim-

Digitized by Google

mung: Darüber, daß unsere Evangelien nicht als historische Werke im modernen Sinn entstanden sind, daß der Glaube, die Begeisterung, die Freude an Jesus die Schreiber bewegte! Über alle vier Evangelien ließe sich das Motto setzen: Ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Selbstverständlich wollen sie Wahrheit erzählen, aber im Glauben ergriffene und zur Erweckung des Glaubens bestimmte Wahrheit'[1]).

Zu der bei den Kritikern beliebten Weise paßt auch ganz die bei katholischen Gelehrten sonst weniger übliche Art der Behandlung dieser grundlegenden Fragen: selbst die allergewöhnlichsten Unterscheidungen werden außer acht gelassen, die ältesten Zeugnisse der Tradition bleiben unberücksichtigt, die Beziehungen des hl. Markus zum Augenzeugen Petrus finden keine Beachtung; die unbewiesene Behauptung, daß unser griechischer Matthäus keine Übersetzung des aramäischen Originals ist, wird einfach wiederholt und mit einer ‚eleganten Handbewegung': ‚Il suffit de lire son évangile' werden die schwerwiegendsten Fragen erledigt. Auf solchem Fundament baut sich dann das ganze kritische Gebäude auf, wahrhaft auf Schutt und seichtestem Flugsand errichtet.

Gegenüber solchen höchst befremdlichen Hypothesen wird man die Worte des Professors Schanz von Tübingen mit doppelter Befriedigung lesen, die er im letzten Heft des ‚Hochland' gegen Loisy geschrieben hat. Er bemerkt dabei unter anderen: ‚So lassen sich aber auch unter Festhaltung der traditionellen Reihenfolge die einzelnen Evangelien aus ihrer Zeit verstehen, ohne daß die umformende Tradition angerufen wird. Darnach ist aber das Matthäusevangelium das älteste Evangelium, und es ist willkürlich, nach vorgefaßten Meinungen dasselbe zu zerstückeln'[2]).

III. Das Johannesevangelium.

8. Daß das Johannesevangelium bei den neuesten Forschern nicht besser, sondern eher noch schlechter wegkommt, wird nach dem Gesagten kaum noch wundernehmen. Denn wo die moderne Kritik unbeanstandet die Führerschaft übernehmen darf, kann das Zeugnis des Jüngers der Liebe nicht unangetastet bleiben.

[1]) Zeitschrift für neutest. Wissenschaft I. 1900, 42.
[2]) Hochland I. 1903—1904, Band II, S. 200.

Digitized by Google

Monſignor Batiffol ſpricht ſich über den hiſtoriſchen Charakter des vierten Evangeliums folgendermaßen aus: ‚Die Geſchichtſchreiber, welche der Anſicht zuneigen, daß im vierten Evangelium eine Vermiſchung des Johanneiſchen Gedankens mit den objektiven und perſönlichen Erinnerungen an Chriſtus anzunehmen ſei, müſſen die Schwierigkeit zugeben, die ſie ſelbſt empfinden und die man ihnen auch entgegenhält, jene beiden Elemente von einander zu ſcheiden. Ich will nicht verſuchen, ihre Anſicht zu rechtfertigen, die ich meinerſeits als richtig betrachte‘[1]). P. Lagrange führt dieſe Worte als ‚vollkommen zutreffend‘ an und fügt dann hinzu: ‚Dies bietet doch wohl Grund genug, daß wir das Zeugnis des Hiſtorikers Johannes als ſolches nicht mehr unbedenklich anführen können‘[2]).

Seit langem war es allerdings bei den Kritikern eine wenn auch nicht bewieſene, ſo doch umſo öfter behauptete Theſe, daß wir es beim vierten Evangelium mit einer Miſchung von ‚urſprünglichen, geſchichtlichen Herrnworten und Johanneiſcher Idealiſierung und Weiterbildung‘ zu tun haben und daß die Verſuche einer Scheidung dieſer beiden Elemente ‚hoffnungslos‘ ſeien[3]). Auch Harnack hatte in ſeinen Vorleſungen über das Weſen des Chriſtentums dieſe gemeinkritiſche Leugnung der Geſchichtlichkeit des Johannesevangeliums als ſicheres Axiom verkündigt: ‚Inſonderheit darf das vierte Evangelium, welches nicht von dem Apoſtel Johannes herrührt und herrühren will, als eine geſchichtliche Quelle im gemeinen Sinne des Wortes nicht benützt werden. Der Verfaſſer hat mit ſouveräner Freiheit gewaltet, Begebenheiten umgeſtellt und in ein fremdes Licht gerückt, die Reden ſelbſttätig komponiert und hohe Gedanken durch erdachte Situationen illuſtriert. Daher darf ſein Werk, obgleich ihm eine wirkliche, wenn auch ſchwer erkennbare Überlieferung nicht ganz fehlt, als Quelle für die Geſchichte Jeſu kaum irgendwo in Anſpruch genommen werden; nur weniges iſt ihm, und mit Behutſamkeit, zu entnehmen. Dagegen iſt es eine Quelle erſten Ranges für die Beantwortung der Frage, welche lebendige Anſchauungen der Perſon Jeſu, welches Licht und welche Wärme das Evangelium entbunden

---

[1]) Revue Biblique XII. 1903, 513.

[2]) Bulletin 1904, S. 18.

[3]) H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neuteſtamentlichen Theologie II, 505, Anm. 3.

Digitized by Google

hat'[1]). Den Grund dieser einmütigen Bestreitung des geschichtlichen Wertes des Johannesevangeliums hat uns einer aus der Mitte der Kritiker selbst mit seltener Offenheit angegeben: jener heftige Streit, meint Otto Schmiedel, ‚ist nicht verwunderlich, denn es ist dies zugleich der Kampf um die Gottheit Christi'[2]).

Eben deshalb war es aber bei katholischen Theologen bisher nicht Brauch, im Bunde mit den Gegnern das vierte Evangelium offen preiszugeben. Das geschieht jedoch tatsächlich, wenn man sein Zeugnis als geschichtliches kurzer Hand ablehnt. Mag man dann auch noch mit der katholischen Tradition dieses Evangelium als Werk des Apostels Johannes betrachten, in der Hauptsache behalten doch die Gegner Recht und allen Beweisen aus diesen Johanneischen Reden und Berichten ist der Boden vollständig entzogen.

9. In etwas abgeschwächter Form bietet auch der neueste Kommentar zum Johannesevangelium von Theodor Calmes zahlreiche Beispiele von Anwendungen dieser Theorie. Bekanntlich hatte Loisy dem vierten Evangelium seinen geschichtlichen Wert völlig genommen, indem er die ganze Erzählung im allegorischen Sinne zu erklären suchte. Calmes steht nun gewiß nicht auf diesem extremen Standpunkt des früheren Professors der Pariser Hochschule. Aber auch für ihn gibt es im vierten Evangelium ‚nur wenige Stücke, wo wir reine und einfache Geschichte lesen, ohne Abschweifungen und ohne Vorbehalte' (S. 72); der von Loisy behauptete allegorische Sinn desselben hat nur ‚nicht den Umfang, welchen man ihm zuschreiben wollte, und auch da, wo man ihn anerkennen kann, zerstört er nicht den historischen Kern des Berichtes' (S. 69). Man muß deshalb ‚sorgfältig den doktrinellen von dem historischen Teil unterscheiden. Die Tatsachen dienen der Lehre als Rahmen' (S. 74). ‚Der heilige Schriftsteller benutzt die Geschichte für die Darlegung seiner theologischen Anschauungen, ohne sie jedoch dieser zu opfern . . . Obwohl in der Johanneischen Darstellung die Lehre über der Geschichte steht, lassen doch mehrere bestimmte Angaben . . . ziemlich deutlich erkennen, daß der vom Verfasser gewählte Rahmen nicht erdichtet ist' (S. 72).

So haben wir also auch hier wieder den berühmten geschichtlichen Kern mit seinen ungeschichtlichen Schalen. Was zum Kern und was zur Schale gehört, läßt sich natürlich nicht so genau sagen: da muß

[1]) Das Wesen des Christentums S. 13 f.
[2]) Die Hauptprobleme der Leben Jesu-Forschung S. 13.

Digitized by Google

schließlich doch das subjektive Ermessen des einzelnen Erklärers den Ausschlag geben, ohne daß man je darüber einig werden wird. Nicht ohne Grund nannte Holtzmann diese Scheidungsversuche ‚hoffnungslos'.

Um noch einige Beispiele dieser Scheidungsversuche kennen zu lernen, so geben gleich bei der Hochzeit zu Kana die Wasserkrüge zu denken, wie Calmes sich nach Art der Kritiker ausdrückt; doch würde eine allegorische Bedeutung nicht notwendig die Wirklichkeit der Tatsache ausschließen (S. 71). Im Gespräch mit Nikodemus wird zwar dieser vornehme Jude eine wirkliche Persönlichkeit sein müssen; aber man wird wohl kaum an eine eigentliche Wiedergabe eines Gespräches zwischen ihm und Jesus denken können; ‚es ist offenbar, daß Nikodemus eine Kategorie von Individuen, eine Gruppe darstellt' (ebd.). Ebenso ist die Samaritanerin ‚eine Personifikation, ein Typus ... Sie stellt den Abfall der zehn Stämme dar; dies ist ein Punkt, den man schwer verkennen kann. Es ist sogar möglich, daß die symbolische Bedeutung sich auch auf die Einzelheiten der Erzählung erstreckt und daß beispielsweise die fünf Männer eine Anspielung auf die fremden Völker enthalten, welche die assyrischen Eroberer nach Samaria verpflanzten' (S. 72).

Da manche mit den allgemeinen Formeln: ‚es gibt zu denken', ‚es ist offenbar', ‚man kann es schwer verkennen' als Beweisen sich nicht ganz zufrieden geben werden, möge hier noch ein Beispiel einer genau bestimmten Argumentation Platz finden. Bei der Erklärung der Tempelreinigung meint der gelehrte Professor der École biblique zu Jerusalem: ‚Die 46 Jahre (in den Worten der Juden an Christus Joh. 2, 20) können nicht von dem Bau des eigentlichen Tempels verstanden werden, der ja seit langer Zeit vollendet war. Übrigens wird uns ja auch noch ausdrücklich gesagt, daß Jesus vom Tempel seines Leibes gesprochen hatte ... Die Zahl 46, verglichen mit der Zahl 49, an die wir bei der Stelle Joh. 8, 57 (‚Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt') zu denken haben, erinnert an die sieben Wochen, die bei Daniel 9, 27 erwähnt werden: nach einer allegorischen Anwendung dieser Prophezeiung würde das Leben Jesu in mystischer Weise sechs und eine halbe Jahreswoche darstellen, d. h. 49 Jahre. Der heilige Schriftsteller wäre vielleicht zu dieser Art von Spekulation veranlaßt worden durch die Tatsache, daß nach seiner Darstellung das öffentliche Leben des Heilandes drei und ein halbes Jahr dauerte, also eine halbe Woche, und so mit der Hälfte der letzten Woche bei Dan. 9, 27 zusammenfallen würde' (S. 171 f.).

Ich kann's nicht hindern, aber bei dieser höheren Mystik wird's mir schwindelig. Bisher meinte ich, und selbst ein Kritiker wie Emil Schürer bestärkte mich in dieser Meinung, daß der Tempel zu Jerusalem erst unter Albinus fertig geworden sei in den Jahren 62—64

Digitized by Google

n. Chr.; ich meinte auch, daß die Juden sicherlich nicht vom Leibe Jesu gesprochen; daß ferner 46 mit 49 eigentlich doch nichts zu tun habe und daß ‚noch nicht 50' doch nicht gerade 49 zu sein brauchte und daß weder 46 noch 49 im außermystischen Rechensystem von Adam Riese gleich sechs und einer halben Woche sein würden. Ich bekenne offen, infolge dieser meiner vorgefaßten Meinungen verstehe ich von der mystischen Beweisführung wirklich noch weniger als die höheren Töchter von der höheren Kritik. Ich glaube aber auch, daß Josef Sickenberger in der letzten Nummer der ‚Biblischen Zeitschrift' sehr richtig gegen Loisy bemerkt hat: ‚Was anderes heißt es aber, von Allegorisierungen, Idealisierungen und Übertreibungen reden, als mildere Ausdrücke für eine unwahre Berichterstattung wählen?'[1])

Auch hier hat Professor Schanz vollkommen Recht, wenn er sagt: ‚Das vierte Evangelium darf ebensowenig als historische Quelle ausgeschaltet werden. Ein Widerspruch zu den synoptischen Evangelien ist nicht erwiesen ... Die Bezeugung ist, wie Loisy selbst gesteht, eine gute; dieselbe muß aber umso höher gewertet werden, als die Väter sich des Unterschiedes zwischen den somatischen (leiblichen) Evangelien und dem pneumatischen (geistigen) Evangelium wohl bewußt waren'[2]). Trotzdem hat aber keiner der Väter und keiner der früheren Theologen jemals an eine solche Entwertung des geschichtlichen Zeugnisses des Johannesevangeliums zu denken gewagt.

IV. Einzelne Lehrpunkte.

10. Die vorzugsweise und fast ausschließliche Benutzung der modernen kritischen Schriften, die sich in der Stellungnahme zu den Evangelien bei den neuesten katholischen Forschern schon bitter gerächt hat, trägt aber auch noch andere keineswegs ersprießliche Früchte hinsichtlich einer ganzen Reihe von einzelnen Lehrpunkten, von denen ich wenigstens den einen oder anderen noch kurz berühren möchte.

Man wird es zunächst höchst befremdlich finden, daß Sprache und Ausdruck selbst da, wo es sich um die wichtigsten Glaubenswahrheiten handelt, ein ganz protestantisches und unkatholisches Gepräge annehmen. Ich betone es ausdrücklich, daß ich dabei vorerst nur das Gepräge von Sprache und Ausdruck meine und keineswegs eine Differenz in diesen Lehrpunkten voraussetze. Einige Beispiele

[1]) Biblische Zeitschrift II. 1904, 192.
[2]) Hochland I. 1903—1904, Band II, S. 201.

Digitized by Google

werden zur Erläuterung genügen. Ich entnehme ſie den ‚Studien über die Evangelien‘ von P. Vincent Roſe. Man lieſt da z. B.: ‚Der Geiſt, durch den Jeſus (bei der Taufe im Jordan) zum Meſſias und Sohn Gottes eingeweiht worden iſt (a été consacré), führt ihn in die Wüſte‘ (S. 194). — Beim letzten Abendmahle ‚werden die einfachen Elemente, das Brot und ein Becher Wein, durch eine ſehr kühne Vergleichung, zu der ihm ſeine Allmacht und ſein Vorherwiſſen das Recht gaben, eingeſetzt als Symbole ſeines Leibes, der geopfert, und ſeines Blutes, das vergoſſen werden ſoll‘ (S. 258). ‚Der Heiland nimmt, um ſeinen Leib, der gebrochen, und ſein Blut, das vergoſſen werden ſoll, darzuſtellen (pour figurer), Elemente, die man ißt und trinkt‘ (S. 262). ‚Es iſt zunächſt unzweifelhaft, daß der Heiland ſeinen Tod ankündigen wollte, indem er nacheinander die Symbole vorlegte, welche ſeinen Leib und ſein Blut darſtellen (les symboles qui figurent son corps et son sang)‘ (S. 264). Von allen katholiſchen Löſungsverſuchen der Schwierigkeiten in den Auferſtehungsberichten heißt es allgemein und ohne Einſchränkung: ‚Ihre Löſungsverſuche ſind nicht nur gezwungen und gewaltſam, ſondern auch voller Widerſprüche‘ (S. 299). Am Schluſſe ſeiner Erörterungen zitiert P. Roſe die ‚inhaltreiche und tief durchdachte‘ Anmerkung Harnacks über die Bedeutung des Glaubens an die Auferſtehung Chriſti, der nicht das Fundament des Chriſtentums ſein ſoll[1]). Er ſagt dabei zwar ſeinen Leſern nicht den Grund, welchen Harnack an erſter Stelle für ſeine Anſicht anführt: ‚An ein Faktum braucht man nicht zu glauben, und wozu religiöſer Glaube, d. h. Vertrauen auf Gott nötig iſt, das kann nimmermehr ein Faktum ſein, das auch abgeſehen von ſolchem Glauben feſtſtünde‘; aber er verſichert dann doch: ‚Wir geben Herrn Harnack zu, daß jene Theologen leichtfertig argumentieren, für die das Chriſtentum auf dem Glauben an die Auferſtehung beruht‘; denn vor den äußeren Kriterien ſollen die inneren unbedingt den Vorrang haben: ‚In Berührung treten mit Jeſus Chriſtus ſelbſt, ſeine Lehre ſtudieren, ſein Selbſtbewußtſein prüfen und den Wert des Zeugniſſes, das dieſer Menſch ſich über ſeinen göttlichen Urſprung ausgeſtellt hat, das ſcheinen uns die erſten Schritte desjenigen zu ſein, den man zum Glauben führen will‘ (S. 324). Es iſt der letzte Abſatz ſeiner Schrift.

[1]) Harnack, Dogmengeſchichte[3] I, 82—84; die Angabe bei Roſe ‚Dogmengeſchichte p. 74‘ iſt mehrfach unvollſtändig.

Digitized by Google

Daß diese und viele ähnliche Sätze gar sehr das Gepräge der Sprache jener Autoren tragen, die der Verfasser ausschließlich berücksichtigt, dürfte ohne Diskussion klar sein.

11. Wie schon zum Teil bei dem letzten der angeführten Punkte so werden auch sonst derartige Sätze noch viel mehr befremdlich, wenn sich auch die in ihnen ausgesprochenen Anschauungen sehr nahe mit denen der rationalistischen Kritiker berühren und von den in der ganzen katholischen Vergangenheit herrschenden gar weit entfernen. Um diese Streifzüge nicht über Gebühr auszudehnen, will ich hier nur zwei Punkte kurz berühren, die Lehre von der Person Christi und von seinem Reiche.

In den Evangelien wird Christus der Herr vornehmlich mit zwei Titeln bezeichnet, die uns über seine Person Aufschluß geben: Sohn des Menschen und Sohn Gottes. Hinsichtlich des ersteren sind auch manche von den neuesten Kritikern zu der Überzeugung gekommen, daß derselbe die Messiaswürde des Heilandes zum Ausdruck bringen soll im Anschluß an das herrliche Gesicht Daniels, der ‚einen gleich einem Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen und zu dem Alten der Tage gelangen' sah, dem dann ‚Macht und Ehre und Herrschaft gegeben wurde' (Dan. 7, 13 f.). Auch die Ausführungen des P. Rose über diesen ersten Titel sind im allgemeinen mehr befriedigend. Dagegen wird man dies von den Erörterungen Monsignor Batiffols über den Messias wohl kaum sagen können[1]. Derselbe macht zunächst darauf aufmerksam, daß man die Texte des Alten Testamentes, in denen die heiligen Väter ein Vorbild oder eine Ankündigung des Heilandes gesehen haben, nicht mit den außerbiblischen Texten der letzten vorchristlichen Jahrhunderte vermengen dürfe, in welchen der Glaube an den Messias in einem ganz bestimmten Sinne entwickelt werde. Der Messianismus in diesem bestimmten Sinne sei eine ganz besondere und sehr späte Lehre, die man als ganz außerbiblisch und populär bezeichnen könne. Ich möchte dazu nur bemerken, daß es vielleicht zur Ergänzung und Klarstellung solcher Sätze beitragen würde, wenn man mit den alten Exegeten die Beziehungen des im Alten Testament sicher ausgesprochenen biblischen Messianismus zu diesem außerbiblischen als seinem entarteten Zerrbild nicht ganz außer acht lassen wollte. Oder soll denn der biblische Messianismus nur in den Auslegungen der heiligen Väter existieren? Fast möchte es den Anschein

[1] Bulletin 1904, S. 40—44.

Digitized by Google

haben, wenn man die kritische Erklärung der Krone der alttestamentlichen Weissagungen, nämlich der angeführten Worte Daniels, bei Batiffol liest. Jener, den der Prophet kommen sah gleich einem Menschensohne, soll nicht der Messias sein, sondern nur eine Personifikation des jüdischen Volkes, für das Gott der Herr Gericht über die feindlichen Reiche halten werde (S. 40). Für diese echt kritische Meinung sind zwar lange Zeit viele protestantischen Erklärer eingetreten; doch wie der neueste Danielkommentar in Nowacks kritischem Bibelwerk zeigt, dürfte ihre Blütezeit bei den hohen Kritikern schon vorüber sein. Soll sie denn gerade jetzt Eingang in die katholischen Schulen finden, die bisher davor noch verschont geblieben waren?

Noch befremdlicher ist die Behandlung des anderen Titels Christi ‚Sohn Gottes'. Kardinal Franzelin, gegen den die neueren Exegeten so gerne ihre Angriffe richten, hatte in seinem Traktate ‚De Verbo Incarnato'[1]) mit gewohnter Gründlichkeit die These bewiesen: ‚In universis Scripturis praeter unum Filium Dei, qui est Jesus Christus, nullam personam singularem et definitam ex propria sacrorum scriptorum sententia appellari filium Dei, nisi forte ratione typi, quem gerat ipsius Christi; falsum quoque esse, nomen filii Dei aetate Christi fuisse vulgatissimum, quo tamquam proprio, non secus ac nomine filii David, Messiam designare consueverint etiam illi, qui non alium Christum exspectarent, quam regni iudaici potentissimum restauratorem eumque merum hominem'. Ebenso hatte P. Cornely mit vollem Rechte gesagt: ‚Appellationem Filii Dei ad suum Messiam designandum usitatam fuisse nullo testimonio neque scripturistico neque profano demonstratur'[2]). P. Rose muß zugeben, daß der Name ‚Sohn Gottes' als messianischer Titel nicht häufig gebraucht worden sei; nirgendwo in den alttestamentlichen und in den apokryphen Schriften hat er irgend ein Beispiel dafür auffinden können. Trotzdem meint er, daß der Name in diesem Sinne bekannt gewesen sei, und als Beweise führt er die Geständnisse der Besessenen und die Frage des Hohenpriesters an Christus im letzten Verhör vor dem Synedrium an. Er glaubt sich dadurch und durch den anscheinend parallelen Gebrauch von ‚Christus' und ‚Sohn Gottes' in einigen

[1]) 2. Aufl., S. 16 ff.

[2]) Comment. in ep. ad Rom. p. 36.

Digitized by Google

Stellen der Evangelien berechtigt, diesen letzteren Titel ‚Sohn Gottes' als gleichbedeutend mit ‚Messias' zu erklären[1]). Gewiß leugnet er damit noch nicht die Gottheit Christi, die er vielmehr offen bekennt und aus anderen Texten der drei ersten Evangelien zu beweisen sucht; wer einen solchen Vorwurf gegen ihn erheben wollte, würde ihm Unrecht tun, ebenso wie mir derjenige, der diesen Vorwurf aus meinen Worten herauslesen möchte. Aber er bekennt sich damit zu einer Meinung, die zwar seit den Tagen des Reimarus bei den rationalistischen Kritikern ziemlich allgemein eingebürgert gewesen, von den katholischen Schrifterklärern aber bisher, mit Ausnahme Loisys, ebenso allgemein als ganz unbewiesen und unhaltbar zurückgewiesen worden ist. Er stellt sich damit auch in offenen Gegensatz zu der übereinstimmenden Ansicht aller heiligen Väter und Theologen der katholischen Vergangenheit, die gerade aus diesen Aussprüchen der Evangelien über den Sohn Gottes am häufigsten ihre Beweise für die Gottheit Christi entnahmen. Selbst die bewährtesten protestantischen Exegeten auch der neuesten Zeit treten hier gegen ihn für die alte katholische Anschauung von der Beweiskraft dieser Texte mit aller Entschiedenheit auf; ich will nur an den neuesten Kommentar Theodor Zahns zum Matthäusevangelium erinnern. Wie methodisch völlig verfehlt die ganze kritische Argumentation gegen diese Anschauung ist, habe ich schon anderswo kurz dargelegt.

Sicherlich wird Professor Schanz auf allseitige Zustimmung rechnen können, wenn er in Bezug auf jene beiden Stellen, die Rose als ‚evidente' Beweise für seine Meinung in Anspruch nimmt, im letzten Heft des ‚Hochland' (S. 200) schreibt: ‚Im Matthäusevangelium ist aber nicht bloß die Messianität Jesu, sondern auch die Gottheit Christi gelehrt. Das Bekenntnis des Petrus 16, 18 und die Worte Jesu vor Kaiphas 26, 64 können nicht anders gedeutet werden'.

12. Noch wenige Worte über das Reich Jesu Christi und ich bin mit meinen Streifzügen für heute zu Ende. Christus redet in seinen Parabeln und auch sonst immer wieder von seinem Reiche, das er mit Vorliebe ‚Reich Gottes' oder ‚Himmelreich' nennt. Was haben wir unter demselben zu verstehen? Schon die ältesten Erklärer haben gesehen, daß der Ausdruck in einem verschiedenen Sinne gebraucht und bald von der Gemeinschaft der Gläubigen des Neuen Bundes,

[1]) Études sur les Évangiles S. 184—197.

Digitized by Google

bald von der inneren Herrschaft Gottes in den Seelen, bald von dem glorreichen Endreiche im Himmel verstanden wird. Alle haben aber auch festgehalten, daß unter dieser dreifachen Rücksicht eben die Kirche des Neuen Bundes das wahre Reich Gottes darstellt, weil sie ja die Gemeinschaft der Christgläubigen auf Erden ist, die in ihren lebendigen Gliedern jene Herrschaft Gottes in den Seelen voraussetzt und die am Ende der Tage in den glorreichen Zustand des triumphierenden Reiches übergehen soll.

Monsignor Batiffol gibt offen zu, daß die Gleichsetzung der Kirche und des Reiches Gottes seit dem heiligen Augustin allgemein angenommen wurde. Er meint aber, daß wir darin keine wörtliche Auslegung der Texte des Evangeliums zu erkennen hätten, und er glaubt deshalb auf dieselbe kein großes Gewicht legen zu sollen. Nirgendwo soll die Gründung der Kirche durch Christus auf dieser Gleichsetzung beruhen; denn wo der Heiland von seinem Reiche rede, meine er entweder bloß ein inneres Reich, ‚eine sittliche Erhebung (une aspiration morale) für das gegenwärtige Leben', oder ein transzendentes Reich für den Himmel: die Kirche sei aber von beiden ganz verschieden[1]).

Statt ‚seit dem heiligen Augustinus' müßte man eigentlich sagen: ‚seit dem heiligen Ephräm und dem heiligen Cyprian' und überhaupt seit den ältesten Zeiten der Kirche. Daß diese Erklärer dabei keine wörtliche Auslegung des hl. Textes geben wollen, ist eine unbewiesene Behauptung. Es muß aber als sehr gewagt bezeichnet werden, um das mindeste zu sagen, gegen eine derartige Übereinstimmung der ganzen katholischen Vergangenheit einer bei den modernen Kritikern beliebten Ansicht den Vorzug zu geben, zumal wenn dafür nur so äußerst schwache Argumente vorgebracht werden können, wie wir sie bei Batiffol und auch bei Rose[2]) finden.

Doch es möge dies für heute genügen. Ich glaube, auf diesem Wege werden jene Forscher, trotzdem sie immer wieder den Fortschritt betonen, dem wahren Fortschritt der kirchlichen Wissenschaft nicht dienen. Denn wo die Überschätzung und vielfach ausschließliche Berücksichtigung der modernen Kritik den Ausschlag gibt, da muß die Verbindung mit der kirchlichen Vergangenheit notwendig Schaden

[1]) Bulletin 1904, 39. 48—54.
[2]) Études S. 84—126.

Digitized by Google

leiden. Wo aber diese verloren geht, da kann es kein Wachstum der Saat in der von Christus gewollten Weise und Ordnung geben. Jedes Streben nach Fortschritt gleicht da höchstens dem Wachsen eines außerhalb des Ackers sich streckenden und dehnenden Kornhalmes, an dem der Schnitter am Tage der Ernte achtlos vorübergeht. Von solchen Theorien gilt das Wort des geistreichen Konvertiten Karl Ludwig von Haller: sie gleichen nur vom Winde zerstreuten Blättern, aber nicht dem aus dem Senfkörnlein hervorwachsenden Baume mit Wurzeln, Stamm, Ästen und Blättern, die aneinander hangen.[1])

[1]) Nach Drucklegung dieses Artikels erhalte ich Kenntnis von der Schrift A.-J. Delattres ‚Autour de la Question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque' (Liége, H. Dessain), in welcher sich der Verfasser vorzüglich gegen P. Lagrange, Dom Sanders und Dr. Poels wendet. Ich hoffe später auf dieselbe zurückzukommen.

Digitized by Google

Rezensionen.

Homiletische und katechetische Studien im Geiste der Heiligen Schrift und des Kirchenjahres von A. Meyenberg, Professor der Theologie und Canonicus in Luzern. Luzern, Räber & Cie., 1903. XV + 955 S. gr. 8.

Was den Verfasser zur Veröffentlichung dieser ‚Studien' bewog, wird dem Leser derselben bald klar. Es war die betrübende Wahrnehmung, daß die Prediger in der Regel nicht aus den ersten Quellen der geistlichen Beredsamkeit den Inhalt ihrer Vorträge schöpfen, aus Schrift und Liturgie und Theologie; und daß diese beklagenswerte Tatsache zum unermeßlichen Schaden des christlichen Lebens fortbesteht trotz der Warnungen und Mahnungen tüchtiger Homiletiker, wie Schleiniger, Jungmann, Hettinger, Stolz, v. Keppler. Um den Mißstand zu beseitigen, genügen theoretische Anweisungen nicht, sondern — außer und nach tüchtiger theologischer, besonders dogmatischer Vorbildung, die den Geist kritisch schärft und in Stand setzt, aus Schrift und Liturgie die reine Lehre zu schöpfen, und außer ernstem priesterlichen Seeleneifer, der nur das Beste als gut genug für das Volk Gottes erachtet — es ist praktische Schulung notwendig; in praktischen Mustern muß dem Prediger gezeigt werden, wie der unerschöpfliche homiletische Gehalt der Heiligen Schrift und der Liturgie populärisiert wird. Für diese Aufgabe ist M. der rechte Mann; er verbindet mit dem notwendigen theoretischen Wissen praktisches Können in ungewöhnlichem Maße.

Der bleibende Wert der vorliegenden ‚Studien' liegt daher in den unmittelbar praktischen Partien, im dritten und fünften Buche,

Digitized by Google

in welchen die Quellen und der Inhalt der geistlichen Beredsamkeit behandelt werden. In diesen Abschnitten ist die Homiletik durch M. um ein gutes Stück über Jungmann und Schleiniger hinausgeführt worden. Vorzüglich besteht der Fortschritt in der homiletischen Behandlung der Liturgie. M. bietet auf 462 Seiten eine beinahe vollständige Liturgik für Prediger in unmittelbar praktischer Fassung. An seiner kundigen Hand durchschreitet der Homilet das ganze Kirchenjahr, erhält zunächst in der Regel kurzen Unterricht über die historische Entstehung und Entwicklung der liturgischen Zeiten und Gebräuche und wird dann in überaus anregender und warmer, nicht selten begeisternder Weise ins homiletische Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes eingeführt, indem er die Symbolik desselben, d. h. die Beziehungen der heiligen Zeiten und Gebräuche zum christlichen Glauben und Leben, kennen und schätzen lernt. Mit diesem Unterricht verbindet der Verfasser im reichen Maße unmittelbar praktische Vorschläge, kürzere und längere Skizzen und ausführliche homiletische Bearbeitungen einzelner liturgischer Gedanken und Themata. So lernt der Prediger schöpfen aus der reichen ‚homiletischen Schatzkammer des Kirchenjahres' zum großen Nutzen des christlichen Volkes, das dadurch zur verständnisvollen Teilnahme an der Liturgie erzogen wird. Außerdem möchte ich zu den Ausführungen von bleibender Bedeutung rechnen den Abschnitt über die pragmatische Auffassung der hl. Schrift für die Predigt in praktischen Skizzen (S. 110—46).

Durch drei Vorzüge zeichnen sich alle Ausführungen des umfangreichen Werkes aus: erstens wird die ideale Aufgabe des Predigers überall in helles Licht gerückt, so daß der Anfänger für sein Amt begeistert und auch der ältere, in der Schule der Erfahrung vielleicht erkaltete Priester durch die Lektüre wieder warm und in jene gehobene Stimmung versetzt wird, der die rechten homiletischen Gedanken entquellen. M. ist Meister in anregender begeisternder Darstellung und ein Feind von jeglichem pastoralen Pessimismus (vgl. S. 129 ff.). Zweitens ist das Werk im besten Sinn modern. M. berücksichtigt eingehend die modernen Verhältnisse und tritt im modernen sprachlichen Gewande auf, ohne der Würde des Wortes Gottes zu vergeben. Man vergleiche z. B. seine Ausführungen über die homiletische Bedeutung des Konzils vom Vatikan und der Rundschreiben Leos XIII. für unsere Zeit (S. 651 ff.), über Politik auf der Kanzel (S. 735 ff.), über apologetische und soziale Predigt-

Digitized by Google

gegenstände (S. 785 ff. S. 807 ff.). Drittens ist das Buch eine reiche Stoff- und Gedankenquelle für Predigten und religiöse Vereinsvorträge, sowohl durch die vielen homiletischen Skizzen als auch wegen der Fülle anregender Gedanken, die durch das ganze Werk gestreut sind.

Im Aufbau und in der Einteilung geht M. im großen ganzen die Wege, die Jungmann eingeschlagen hat. Besonders wollte er das in den mehr theoretischen Abschnitten tun (S. 18), hat aber diesen Vorsatz zu wenig durchgeführt. In den wissenschaftlichen Begriffsbestimmungen und in den aus diesen abgeleiteten theoretischen Anweisungen ist Jungmann bisher nicht übertroffen; der Grund, warum seine Resultate dennoch nicht Gemeingut geworden, liegt in der hohen wissenschaftlichen Haltung seines Werkes, dessen klares Verständnis eine gründliche philosophische Schulung voraussetzt, wie sie vielen unserer Theologiestudierenden fehlt. Es müßten daher die Ergebnisse Jungmanns unter Beibehaltung ihres vollen Gehaltes den Studierenden mundgerecht gemacht werden. M. ist darin nicht ganz glücklich gewesen. Vgl. den zweiten Abschnitt des zweiten Buches: Die populäre Predigt und besonders den dritten Artikel des vierten Buches: Mittel und Wege zur Einwirkung auf den Willen.

Die Arbeit M.s verdient warme Empfehlung und weite Verbreitung nicht nur in theologischen Lehranstalten, sondern auch unter dem Seelsorgeklerus. Zu meiner Freude erfahre ich soeben, daß bereits die zweite Auflage vorbereitet wird. In diesem Erfolg mag der verehrte Verfasser eine Aufmunterung erblicken, den ‚Studien' die geplanten Ergänzungshefte (S. XV) praktischen Inhaltes bald folgen zu lassen.

Innsbruck. Michael Gatterer S. J.

Die Bekehrung der Oberpfalz durch Kurfürst Maximilian I. Nach Archiv-Akten bearbeitet von Dr. Mathias Högl, Präfekt im kgl. Studienseminar zu Amberg. I. Band: Gegenreformation. VII u. 182 S. in kl. 8. II. Band: I. u. II. Rezeß (i. J. 1629 und 1630). 220 S. Regensburg, J. G. Manz, 1903.

Der Verfasser beabsichtigte ursprünglich nicht eine Geschichte der katholischen Reformation der Oberpfalz durch Maximilian I. zu schreiben, sondern nur eine Geschichte der Rezesse, d. h. der Verhandlungen, welche zwischen dem Kurfürsten und den Bischöfen von Bam-

Digitized by Google

berg, Eichstätt und Regensburg zur Wiederherstellung des katholischen Glaubens in der Oberpfalz gepflogen worden sind. Das nötigte ihn, auch die Quellen und Akten der katholischen Reformation näher einzusehen. Er fand die bisherigen Darstellungen, sowohl die katholische von Wittmann als die protestantische von Lippert, nicht ganz in Übereinstimmung mit denselben. Deshalb entschloß er sich, nicht nur die Geschichte der Rezesse, sondern auch die Geschichte der katholischen Reformation, die er nach dem nun einmal angenommenen, aber nicht zutreffenden Sprachgebrauch als ‚Gegenreformation' bezeichnet, ganz unabhängig von seinen Vorgängern nach den noch erhaltenen Archivstücken zu schreiben. Wer sich nicht eingehender mit der Geschichte und dem Vorgehen der Fürsten und Machthaber jener Zeit befaßt hat, wird nach den Worten des Verfassers unzweifelhaft von den Ergebnissen dieser Forschung überrascht sein. ‚Es ist eben nicht leicht einem Zeitraume so sehr Gewalt angetan worden als dem vorliegenden und noch heute ergreift sogar manche Katholiken ein gewisses Schaudern, wenn sie von einer gewaltsamen Einführnng der katholischen Religion in der Oberpfalz durch Kurfürst Maximilian hören. Diese verfallen in den großen Fehler, erst später entstandene Toleranzideen in die Kirchengeschichte jener Zeit hineinzutragen' (S. IV).

Die Einleitung in den ersten Band beginnt mit den Worten: „„Cujus regio, ejus religio", Wem das Land gehört, dem gehört auch die Religion: dieser krankhafte Grundsatz, der die Gewissen der Untertanen in tyrannischer Weise geknechtet, hat die einst blühende Oberpfalz an den Ruin gebracht. Hat doch das arme Volk innerhalb ungefähr 80 Jahren fünfmal seine Religion ändern müssen; da dürfen wir uns nicht verwundern, wenn schließlich geklagt wird, daß viele Einwohner jegliche Religion verloren haben und in heidnische Sitten verfallen sind' (S. 1). Der Verfasser sagt nicht, daß alle Fürsten sich einzig von diesem Grundsatz haben leiten lassen, er zeichnet nur die allgemeine Zeitlage, welche stets auf die Entschließungen der Menschen einen großen Einfluß ausgeübt hat. Die protestantischen Fürsten waren die ersten, welche zum Zwecke der ‚Bekehrung' ihrer Untertanen Gewalt anwendeten. Das zeigt sich auch in der Geschichte der Reformation in der Oberpfalz. Anfangs ging man glimpflich voran. Kurfürst Friedrich begnügte sich nach dem Antritte seiner Herrschaft mit der Besetzung der Pfarreien durch lutherische Prediger, ließ aber die Orden noch bestehen. Sein Nachfolger Ottheinreich ging schon weiter, verbannte die treuen Ordensleute, bestellte an ihrer Stelle

Digitized by Google

lutherische Prediger und zwang die Eltern, ihre Kinder in lutherische Schulen zu schicken. Sein Vetter und Nachfolger Friedrich (1559–1576) war Calvinist. Mit dem dieser Sekte eigenen Fanatismus räumte er mit den letzten Resten der katholischen Kirche auf, zerstörte alle Erinnerungen an dieselbe und suchte den Calvinismus anstatt des Luthertums zur Herrschaft zu bringen, was ihm auch teilweise gelang. Sein Nachfolger Ludwig war wieder Lutheraner. Er vertrieb die calvinischen Prediger und dekretierte von neuem das Luthertum. Bei seinem Tode 1584 hinterließ er nur einen minderjährigen Sohn Friedrich. Für diesen regierte bis 1592 der fanatische Calvinist Johann Casimir. Von nun an blieb der Calvinismus bis zur Ächtung Friedrichs V. nach der Schlacht am Weißen Berge die herrschende Religion. Mit dem Prügel in der Hand hatten die fanatischen Pastoren das Volk dazu bekehrt (5). Dabei vernachlässigte man in unverantwortlicher Weise die religiöse Pflege desselben. Als Maximilian die Oberpfalz nach der Ächtung Friedrichs V. im Jahre 1621 zur Verwaltung erhielt, glichen ‚die Kirchen besser einem offenen Wirtshause als einem Gotteshause' (6. 7). Hier suchte Maximilian mit möglichster Eile Wandel zu schaffen.

1625 begann er mit der Ausweisung sämtlicher unkatholischer Religionsdiener, verbot ihre Zusammenkünfte und setzte an ihre Stelle katholische Priester oder Ordensleute. Leider fanden sich darunter auch Leute, welche durch ihr ausgelassenes Leben dem Volke Ärgernis gaben (26. 27). Maximilian strafte sie mit Strenge und suchte sie durch Ordensleute zu ersetzen. Am tauglichsten schienen ihm dazu die Jesuiten und Kapuziner. Aber aus Mangel an Geld und Priestern konnte man nicht so rasch voran, als man wünschte. Auch machte man bald die Erfahrung, daß sich die schon beinahe ein Jahrhundert im Irrtum steckenden Leute nicht so leicht bekehren ließen, als man hoffte. In Amberg und andern Orten beklagten sich die Missionäre, daß niemand von der Bürgerschaft Predigt und Gottesdienst besuche, ‚sondern hingegen an Sonn- und Feiertagen ein großes Auslaufen sei zu den Amberg nächstgelegenen edelmännischen Prädikanten in Lintach, Ammerthal, Poppenrieth und Theuern' (45.). Strenge Gebote und Strafen der weltlichen Obrigkeit sollten helfen. Der Besuch des katholischen Gottesdienstes wurde unter Aufsicht der weltlichen Ortsbehörden gestellt (50). Mit großen Opfern arbeitete man an der Wiederherstellung der katholischen Kirchen und katholischer Gewohnheiten und Gebräuche. Zur Kontrole der Osterbeichten wurden auch

Digitized by Google

die Beichtzettel wieder eingeführt (84). Als alles das nichts helfen wollte, erließ Maximilian I. am 26. April 1628 das sogenannte Religionspatent, in welchem er die Bewohner der Oberpfalz vor die Alternative stellte, entweder katholisch zu werden oder mit Weib und Kind über die Grenze in die Fremde zu ziehen. Ihre Besitzungen konnten sie bis zu einem bestimmten Termine verkaufen. Um aber das Land nicht ganz zu entvölkern, gestattete man den Abzug nur unter erschwerenden Bedingungen. Man ließ an den Grenzen die mitgenommenen Habseligkeiten versteuern und forderte oft auch noch Nachsteuern (132). Trotzdem waren bei einer Zählung in den Jahren 1631 und 1635 die katholischen Landsassen nicht sehr zahlreich (129). Die Hälfte des oberpfälzischen Adels hatte das Land verlassen (131). Das geschah, trotzdem man mehrmals die Termine für die Auswanderung hinausgeschoben und manche widerstrebende mit schweren Strafen bedacht hatte (128). An mehreren Orten hatte man versucht durch Einquartierungen von Dragonern, ‚Dragonaden' genannt, die Hartnäckigkeit der Häretiker zu brechen. Das führte aber bei vielen nur zu Scheinbekehrungen. Bei der nächsten Gelegenheit fielen die Bekehrten wieder ab (151. 156). Über die Ausschreitungen dieser Soldaten liefen bei der Regierung und bei dem Kurfürsten viele Klagen ein (141—163). Glücklicher Weise blieb der Kurfürst nicht bei diesen Gewaltmaßregeln stehen, sondern sorgte auch nach Kräften für gute katholische Schulen. Leider reichte ihm oft das Geld nicht, um mehr Schulen errichten zu können. Auch der verheerende Krieg hinderte oft seine Tätigkeit (164 ff.).

Damit ist der Inhalt des ersten Bandes erschöpft. Er beruht, wie der Verfasser im Vorwort versichert hat, ganz auf den noch vorhandenen Reformationsakten. Högl will nicht tadeln oder loben, sondern einfach die Tatsachen sprechen lassen. ‚Was in alter Zeit Gutes geschaffen', schreibt er im Vorwort, ‚und was gefehlt worden, wir sind an dem einen wie dem andern unschuldig'. Er mischt sich also nicht in die Gewissensangelegenheiten des Kurfürsten oder seiner Ratgeber, sondern erzählt nur, was sie getan haben, ohne etwas Ungünstiges zu verschweigen oder die Verdienste Maximilians herabsetzen zu wollen.

Der zweite Band befaßt sich, wie schon der Titel sagt, mit dem I. und II. Rezeß. In der Einleitung zu diesen Verhandlungen der Jahre 1629 und 1630 zeichnet er zum Teile mit den Worten Stieves, des bekannten Geschichtschreibers und Forschers, den Charakter

Digitized by Google

Maximilians. Maximilian war tief religiös und fromm, aber, wie andere Fürsten jener Zeit, trug er nie Bedenken, ‚die Hoheitsrechte des Staates der Hierarchie gegenüber zu behaupten und sich ein freies, nicht selten sehr scharfes Urteil über dieselbe bis zur Kurie und zum Papste hinauf zu bewahren' (1). ‚Die erste Pflicht seiner Fürstenwürde sah er darin, die Ehre Gottes, die katholische Religion und das Seelenheil der Untertanen, für welches er verantwortlich sei, zu fördern. Demgemäß nötigte er seine protestantischen Untertanen durch die härtesten Maßregeln zum Übertritt oder zur Auswanderung' (2). ‚Aber es ist ein großes Unrecht, diese harten Maßregeln Maximilians bei der Bekehrung der Oberpfalz auf die Rechnung der katholischen Kirche selbst zu schreiben. Im Geiste der Lehre Christi liegen solche Zwangsmaßregeln nicht, und wir haben bereits erwähnt, daß sie eben das Echo der von nichtkatholischen Fürsten beliebten Praxis waren'. Vielleicht hätte der Verfasser besser gesagt, daß diese Grundsätze eine falsche Anwendung der zuerst von den christlichen römischen Kaisern gegen das Treiben der Häresiarchen (vgl. Michael, Geschichte des deutschen Volkes II. 302 ff.) erlassenen und von der Kirche unter ganz bestimmten Voraussetzungen belobten Gesetze auf die Bekehrung *eines ganzen Landes* sind. Die Kirche hat nirgends gesagt, daß man Völker mit dem Schwerte bekehren dürfe. Das in der Tat zu tun, blieb dem auch in anderer Beziehung, wie z. B. in den Hexenprozessen, an sehr verworrenen Anschauungen leidenden Reformationszeitalter vorbehalten.

Wohl aus demselben Grunde betonte Maximilian bei den Verhandlungen mit den Bischöfen in Betreff der Wiederherstellung der katholischen Kirche in der Oberpfalz oft über Gebühr die Rechte des Staates. Er wollte Selbstherr sein. Das beweisen die vom Verfasser beigebrachten Akten mit solcher Klarheit, daß es von nun an schwer sein wird, dieses noch zu verneinen. Leider war die Hilflosigkeit und namentlich die Armut der Kirche so groß, daß sie nur zu oft sich an den Staat wenden mußte. So kam es, daß der Staat einen großen Einfluß nahm auf die Ordnung und Verwaltung des Kirchenvermögens (18—62). Gewissenhaft holte sich Maximilian vom Papste die Erlaubnis, von den wiedergewonnenen Kirchengütern längere Zeit sich eine bedeutende Steuer bezahlen zu lassen, und setzte zur Wiedergewinnung derselben einen Rekuperator oder Aktor ein, aber der Staat sollte zugleich auch bei der Visitation der Kirchen beteiligt sein (87 ff.). Die Übertretung der Kirchengesetze wird polizeilich bestraft und über

Digitized by Google

das Verhalten der Geistlichen wahrt Maximilian dem Staate ein gewisses Oberaufsichtsrecht. Er befiehlt zwar, daß seine Beamten die Ausschreitung geistlicher Personen zuerst dem Bischofe anzeigen sollen, fügt aber sogleich hinzu: ‚Da aber solches nicht verfangen oder die gebührende Remedierung erforderter Notdurft nach in Zeiten nicht erfolgen sollte, alsdann sollt ihr uns um weitere Verordnung umständlich berichten' (137). Selbst in Bezug auf die Immunität der Geistlichen und der Pfarrhäuser ist er der Meinung: ‚die Geistlichen und Ihre Güter nicht mit Arrest zu beschweren nisi in casibus de consuetudine et iure licitis' (142). Ein Bischof macht ihn aufmerksam, daß diese Klausel von den kurfürstlichen Beamten ‚soweit extendiert werden könnte, daß des Kurfürsten Diener und Beamte auf jeden Fall, wann es ihnen beliebig, ohne Vorbewußt unser und anderen Herrn Mitordinarien dergleichen Arreste vorzunehmen sich unterfangen möchten, mit dieser Entschuldigung, wie es also von Alters herkomme' (143). Allein Maximilian hält es für unnötig, diese Fälle zu spezifizieren. Die Jura Patronatus behält er sich im weitesten Umfange vor (159—162). Nicht einmal die Installation der Pfarrer darf ohne Beteiligung des Staates geschehen (162—163).

Mit diesen Zugeständnissen, welche Högl den Tatsachen machen muß, will er die Verdienste Maximilians um die Kirche keineswegs herabsetzen. Überall, wo sich Gelegenheit findet, hebt er dieselben nach den Zeugnissen der Akten hervor. Der Nachweis, daß Maximilian nicht im Auftrage der Kirche gehandelt hat, sondern beeinflußt von den Anschauungen der Zeit und aus Staatsrücksichten so vorgegangen ist, muß sonach in den meisten Punkten als erbracht gelten.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Papst Innocenz XI. (Benedikt Odescalchi) und Ungarns Befreiung von der Türkenherrschaft. Auf Grund der diplomatischen Schriften des päpstl. Geheim-Archivs. Von Wilhelm Fraknói, Titular-Bischof, General-Inspektor der Bibliotheken und Museen in Ungarn. Aus dem Ungarischen übersetzt von Dr. Peter Jekel. Freiburg im Breisgau, Herder, 1902. VII u. 288 S. in 8.

Zur zweihundertjährigen Gedächtnisfeier der Befreiung Ofens von der Herrschaft der Türken, welche am 2. September 1886 begangen worden ist, hatte Fraknói in ungarischer Sprache die vor-

Digitized by Google

liegende Schrift verfaßt. Um sie einem weiteren Leserkreise zugänglich zu machen, übersetzte sie Dr. Jekel ins Deutsche. Sie ist eine willkommene Ergänzung zu Onno Klopps bestbekanntem Werke: ‚Das Jahr 1683 und der folgende große Türkenkrieg bis zum Frieden von Carlowitz 1699' und hat zum Zwecke, die Verdienste des Papstes Innozenz XI. und seines Vertreters am Wiener Hofe, des Kardinals Franz Buonvisi, um das Zustandekommen und den glücklichen Fortgang dieses Befreiungskrieges bis zum Tode des Papstes am 12. August 1689 eingehender zu würdigen. Die Quelle für diese Darstellungen sind die Berichte des genannten Nuntius, welche noch vollständig in den verschiedenen Sammlungen des päpstlichen Geheimarchives erhalten sind. Der Berichterstatter erscheint in demselben als ein feuriger, offenherziger, gerader Charakter, der sich der Wichtigkeit seiner Stellung und seines Einflusses bewußt ist. Er ist nicht nur Unterhändler und Diplomat, sondern entwirft auch Kriegspläne, eifert gegen lässige oder untreue kaiserliche Beamten, tadelt nicht selten auch den Kaiser und mahnt ihn zu größerer Strenge und führt im Vertrauen auf die Geldbeiträge des Papstes manchmal eine heftige Sprache. Leider läßt er sich durch Mißerfolge oder wegen zu geringer Beachtung seiner Vorschläge leicht entmutigen und fordert dann dringend seine Abberufung. Allein der Papst wußte ihn bis zu seinem Tode auf seinem Posten zu erhalten, da seine Verdienste um den glücklichen Fortgang des Türkenkrieges unleugbar waren. Seine Berichte tragen, wenigstens soweit sie hier in der Bearbeitung vorliegen, mitunter ein ziemlich subjektives Gepräge. Der Nuntius schrieb eben nicht Geschichte, sondern Berichte über seine Tätigkeit, seine Auffassung der Ereignisse und seine eigenen Erfahrungen. Sein Urteil ist darum öfters einseitig. Es wäre deshalb zu wünschen gewesen, daß diese Einseitigkeiten und Fehler vom Verfasser bemerkt oder verbessert worden wären durch Herbeiziehung anderer Quellen. Jedenfalls hätten die Verdienste des Papstes durch Hereinziehung seiner Briefe oder Breven etwas mehr hervorgehoben werden können.

Die ungarischen Rebellen, welche die Befreiung des Volkes von dem Türkenjoche sehr erschwerten, kommen in dieser Darstellung allzu glimpflich weg. Ihre Banden und ihre Verwüstungszüge haben im Vereine mit den türkischen Mordbrennern auch viel beigetragen zu den Leiden des ungarischen Volkes, so daß es die Einquartierungen der kaiserlichen Truppen kaum mehr ertragen konnte. Wenn auch die

Digitized by Google

Disziplin dieser Truppen nicht immer unstergiltig war, durfte doch das Elend des Volkes nicht allein ihnen zur Last gelegt werden.

Es liegt wohl in der Natur der Gesandtschaftsberichte, daß die Person des Nuntius überall in den Vordergrund tritt und sogar Kriegspläne allein dem Berichterstatter zugeschrieben werden, welche doch kaum allein von ihm ausgegangen sind. Bei solchen Stellen wären einige Erläuterungen aus andern Quellen wünschenswert gewesen, damit die Leser nicht zu einseitigen Auffassungen verführt würden. Man kann doch einen Krieg nicht schildern, ohne daß man die Verdienste der Feldherrn gebührend hervorhebt. So groß die Verdienste des Nuntius auch sein mögen, es hätte die Darstellung sicherlich wohltuender gewirkt, wenn auch die Verdienste der anderen Personen entsprechend gewürdigt worden wären. Manchmal hätten seine Auffassungen gewiß noch anderer Belege bedurft, um glaubwürdig zu erscheinen. An andern Stellen hätte man durch Erklärungen die Sachlage klarstellen sollen, so, wenn S. 132 von ‚Verschwendungen des Hofes' die Rede ist und an einer andern Stelle die fromme Kaiserin-Witwe Leonore beschuldigt wird, ‚die Frivolität und den Luxus der französischen und italienischen Höfe' in Wien eingebürgert zu haben, oder wenn S. 93 von ‚Unbilden' gesprochen wird, die Sobieski vonseiten des kaiserlichen Hofes erlitten hatte. Daß Sobieski in Anbetracht der verschiedenen Ursachen zur Unzufriedenheit, welche er dem Kaiser geboten hatte, nicht jene Rücksicht fand, die er nach seiner Ansicht von den polnischen Leistungen beanspruchen zu dürfen glaubte, kann nach den Ausführungen Onno Klopps (das Jahr 1683 S. 321—327) nicht mehr als ‚Unbild' bezeichnet werden. Überhaupt wäre eine weitgehendere Berücksichtigung der wichtigeren einschlägigen Literatur über diesen Krieg an vielen Stellen wünschenswert gewesen. Dadurch würden die Einseitigkeiten in den Berichten des Nuntius leichter vermieden worden sein. Aber auch so verdient die Darstellung Fraknóis in der Geschichte dieses Krieges Beachtung. Die Ausstattung des Büchleins ist schön. S. 143 wäre ‚übergetreten' anstatt ‚übertreten' und S. 270 vor ‚Caprara' ‚General' anstatt ‚Generalen' zu schreiben. Sonst ist die Übersetzung gut.

Innsbruck. Alois Krößß S. J.

Digitized by Google

Der Katechismus der Urchristenheit. Von D. Alfred Seeberg, o. Professor der Theologie in Dorpat. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), 1903. V + 281 S.

‚Im vorliegenden Buche — so führt der Verfasser selbst seine Schrift ein — hoffe ich den Beweis geführt zu haben, daß bald nach Christi Tode ein aus Herrenworten gebildeter Katechismus entstanden ist. Der Inhalt desselben wurde im apostolischen Zeitalter von den Missionaren gepredigt und dann denen, die sich der christlichen Taufe unterziehen wollten, gelehrt. Die Hauptstücke des Katechismus habe ich feststellen können, und häufig, ja meist war es möglich, den Wortlaut mit mehr oder weniger Sicherheit zu rekonstruieren.'

Es sind drei Kapitel, aus denen dieser Katechismus zusammengesetzt gewesen sein soll: die Sittenlehre, die Glaubensformel, die Lehre über einige Sakramente und das Gebet des Herrn.

Nachdem der Verfasser hauptsächlich aus Röm. 6, 17 (εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς) mehr im allgemeinen die Existenz einer festen Form wenigstens für die sittliche Unterweisung der Christen nachzuweisen versucht hat, welche er wieder I Kor. 4, 17 unter dem Namen αἱ ὁδοὶ gefunden zu haben glaubt, geht er auf den Inhalt dieser Sittenlehre näher ein; es sind die verschiedenen Aufzählungen von Tugenden und Lastern, wie sie sich hin und wieder in den Schriften des Neuen Testaments finden, aus welchen er schöpft, und das Resultat, welches er gewonnen haben will, wäre die Aufstellung eines mehr oder weniger formelhaften Katalogs von Tugenden und Lastern, in welchem jedoch sichere Bestandteile von sehr wahrscheinlichen, mehr oder weniger wahrscheinlichen und nur möglichen zu unterscheiden wären (S. 1—44).

Die Untersuchung über die Glaubensformel hebt (S. 45) mit I Kor. 15, 3—5 an, führt uns durch die übrigen Briefe des hl. Paulus (mit Ausnahme der Pastoralbriefe), den ersten Petrusbrief, die Pastoralschreiben und die Schriften des hl. Lukas hindurch, um überall beiläufig dieselbe Formel wieder zu finden, welche sich beispielshalber in folgenden Formen darstellen würde[1]):

bei Paulus: ὁ θεὸς ὁ ζῶν, ὁ κτίσας τὰ πάντα, ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν Χριστόν, ἀπτὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος

bei Lukas: ὁ θεὸς ὁ ζῶν, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀπέστειλε τὸν ἅγιον παῖδα αὐτοῦ

[1]) Die Sperrung im Text ist von mir, um den wörtlichen oder sachlichen Gleichlaut der beiden Stellen hervortreten zu lassen.

Digitized by Google

Δαυείδ, ὃς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἐτάφη, ὃς ἠγέρθη τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὤφθη Κηφᾷ καὶ τοῖς δώδεκα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑποταγεισῶν αὐτῷ πασῶν τῶν ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων, καὶ ἔρχεται ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

Ἰησοῦν τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυείδ, ὃς ὑπὸ Ἰωάννου ἐβαπτίσθη καὶ ἐπὶ Ἡρῴδου καὶ Ποντίου Πειλάτου ἔπαθεν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἐτάφη, ὃς ἠγέρθη τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὤφθη Σιμῶνι καὶ πᾶσι τοῖς μάρτυσιν, ὃς ὑψώθη τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καὶ μέλλει κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς.

Eine ähnliche Formel findet S. endlich auch beim Verfasser des Hebräerbriefes *vorausgesetzt* (S. 142 ff.).

Zunächst zufrieden mit der gewonnenen formelhaften Sitten- und Glaubenslehre, beschäftigt sich S. nunmehr mit der Bedeutung und Verwendung, sowie dem Ursprung seiner Formeln: sie gelten ihm als Hilfsmittel für die Missionäre (Lehrformel) und für die zu Unterweisenden (Bekenntnisformel). Vorausgesetzt, daß die Formeln wirklich bestanden haben, wäre dies wohl selbstverständlich; wenn der Verfasser neue, weit ausgreifende Beweise hiefür beizubringen sich die Mühe nimmt, so mag ihn dabei die Aussicht geleitet haben, neue indirekte Belege für den Bestand der Formeln selbst zu gewinnen und zugleich die Tatsache zu konstatieren, daß dieselben bei der Taufe in Anwendung kamen. — Was den Ursprung und das Alter derselben anlangt, geht S. weit, sehr weit zurück: ihm ‚ist die Tatsache doppelt gesichert, daß *die Glaubensformel* zwischen den Jahren 30 und 35, also bald nach Christi Tod entstanden ist' (S. 193). ‚Der Anfang des Prozesses der Formelbildung ist sicher ebenso alt wie der Brauch der christlichen Taufe selbst' (S. 212).

Aber noch einen dritten Teil will S. im urchristlichen Katechismus entdeckt haben, der da handelt vom *Gebete* und einigen *Sakramenten*; wie kommt er dazu? Durch eine eingehende Untersuchung über den Hergang bei der Aufnahme ins Christentum, welche sich nach ihm in folgender Weise vollzogen hätte.

Zunächst wären die Glaubens- und Sittenformel gesprochen worden — nicht vom Täufling selbst, der ihnen nur in kurzen Ausdrücken seine Zustimmung gegeben hätte, sondern etwa vom Taufenden; darauf folgte die *Wassertaufe*; daran schloß sich die Geistesmitteilung, welche S. *Geistestaufe* nennt und die sich unter Händeauflegung vollzog — Katholiken würden dies Firmung nennen —; auch

Digitized by Google

die Worte, welche diese Geistesmitteilung begleiteten, will S. gefunden haben: Worte, in denen gesagt war von einem σφραγίζειν τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἐν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν (S. 230). Es sind abenteuerliche Vermutungen, welche S. an seine Entdeckungen knüpft über den Zusammenhang der Beschneidung mit der ‚Geistestaufe', über die Entstehung der trinitarischen Taufformel; aber der feierliche Akt der Aufnahme ins Christentum war auch mit dieser Taufe noch nicht beendet: ‚nach Empfang des Geistes sprach der Getaufte zum ersten mal das Herrengebet' (S. 243); dieses erst ‚wird den Abschluß des feierlichen Aktes (der Aufnahme) gebildet haben; diesem aber folgte nun ordnungsmäßig noch ein anderer Akt . . . In der alten Kirche war es üblich, daß der Getaufte nach der Taufe die Eucharistie feierte' (S. 244). — Nun versteht es sich von selbst, daß der Aufzunehmende schon vorher über alle diese Stücke aufgeklärt und unterrichtet sein mußte; und so scheint es auch nicht mehr zweifelhaft, ‚daß im apostolischen Zeitalter denen, die sich für die Taufe vorbereiteten, ein Katechismus gelehrt wurde, zu dem folgende Lehrstücke gehörten: die Glaubensformel, die Wege, Ausführungen über die Taufe und Geistesmitteilung, das Herrengebet und ein Referat der Worte, mit denen Jesus das Abendmahl einsetzte. Von allen diesen Lehrstücken außer den beiden letzteren wissen wir, daß sie auf Christus selbst zurückgeführt wurden, und von den beiden letzten ist dies selbstverständlich. Der Katechismus bestand also durchweg aus Worten Christi' (S. 247 f.). Daß wir es in allen diesen Dingen nicht mit Phantasiegebilden zu tun hätten, sondern uns im Bereiche der Wirklichkeit befänden, beweise — so meint schließlich S. — zum Überfluß der Hebräerbrief Kap. 6, 1 ff. (S. 248 ff.).

Dagegen meint S., die Lehre von der Auferstehung der Toten und dem ewigen Gerichte gehörten noch nicht zum Katechismus des hl. Paulus (S. 263).

Aus dem so gewonnenen Katechismus und der freien Anordnung der Katechismuswahrheiten im rednerischen Gebrauche, wie er sich bei Lukas in der Apostelgeschichte zeigen soll, will S. auch den Schlüssel zum Verständnis der Entstehung des altchristlichen Symbols gefunden haben; ‚es sind die altchristlichen Symbole eben nichts anderes als die nach dem trinitarischen Schema geordnete Aufzählung von Katechismuswahrheiten. Das trinitarische Schema, das bereits vor dem

Digitized by Google

Jahre 35 selbst aus dem Katechismus hervorgewachsen und später in der Gestalt von Matth. 28, 19 zu fester Form gelangt ist, hat in dieser Form lange darnach gestrebt, sich mit der Größe zu verbinden, welcher es selbst entstammte. Das Produkt der Verbindung . . . ist das Symbol' (S. 271).

Man sieht, es ist ein reicher und interessanter Stoff, der hier zur Behandlung gekommen ist; ob auch mit Glück? — Man unterscheide die Sache selbst (den Lehrinhalt) von ihrer formelhaften Einkleidung (Katechismus). Der Nachweis der letzteren ist dem Verfasser entschieden nicht gelungen; für einen solchen sind die angestrengten Beweise doch allzu gekünstelt und zuwenig Vertrauen erweckend, die Interpretationen der Texte, auf welche er sich stützt, zu gewalttätig und zu subjektiv; man braucht die oft ungeheueren Anstrengungen, welche er macht, um auf seine Rechnung zu kommen, nur zu verfolgen und nachzuprüfen, und man wird sich des Eindruckes nicht erwehren können, daß all die Mühe vergeblich aufgewendet sei. Sehr lebhaft tritt dieses gleich im ersten Hauptstück über die Sittenlehre zu Tage, wo in all den Stellen, welche angeführt werden, auch nicht einmal die Spur einer Formel sich zeigt. ‚Es gibt unter den vielen Lasterkatalogen des Neuen Testaments nicht zwei, die identisch waren' — muß S. selbst gestehen (S. 13); desgleichen zeigen die Tugendkataloge eine vollendete Willkür in ihrer Anordnung. Die einzige Formel, an welche man hier noch denken kann — und die alles erklärt, ist der Mensch, der überall sich selbst gleich, überall dieselben Schwächen und Gebrechen an sich trägt und deshalb überall auf dieselben sittlichen Gefahren und Fehler aufmerksam gemacht werden muß. So scheint S. in der Vorrede allzu vertrauensselig gesprochen zu haben: ‚häufig, ja meist war es möglich, den Wortlaut zu rekonstruieren'.

Sieht man aber auf die Sache ohne Form, d. h. soll nur die Lehre zur Darstellung kommen, wie sie als Elementarunterricht schon von den Aposteln seit der Auferstehung Christi in großer Übereinstimmung gepredigt worden ist, so wird man den Ausführungen S.s, wenigstens soweit sie rein affirmativ sich verhalten, im allgemeinen seine Anerkennung nicht versagen können. Hiefür hätte es aber auch nicht jener geschraubten Beweisgänge bedurft, die Sache hätte sich viel unmittelbarer darstellen und zeigen lassen und doch wäre auch so noch ‚die Tragweite seines Resultates von ganz hervorragender Bedeutung für das Verständnis der Geschichte der Urchristenheit' — seiner mühevollen Arbeit ein unbestreitbares Verdienst um die Wahrheit gesichert.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Digitized by Google

Luther in rationaliſtiſcher und chriſtlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinanderſetzung mit A. Harnack und R. Seeberg von P. Heinrich Denifle O. P. Mainz, Kirchheim & Co. 1904. 91 S.

Der erſte Band Denifles über Luther und Lutherthum[1]) hat einen wahren Lutherzorn im Lager der Proteſtanten hervorgerufen. Es iſt begreiflich. Denn Denifle hat den ‚Reformator' ins Herz getroffen, nicht aus Haß, wie man geſagt hat, ſondern um die Geiſter aufzuklären und der gewaltſam niedergedrückten Wahrheit zum Siege zu verhelfen. Es fragt ſich: ſind ſeine weſentlichen Ergebniſſe wahr oder nicht? Wenn nicht, warum blieb bis zur Stunde eine wiſſenſchaftliche Widerlegung auch nur der Hauptpunkte aus? Warum beſchränkte man ſich auf Sophiſtereien und Schmähungen? Sind aber die weſentlichen Ergebniſſe Denifles wahr, ja dann — es wäre ein Fall, der für einen Durchſchnitts-Lutherforſcher ganz undenkbar iſt — dann müßte man Luther opfern. Das darf nicht ſein: Luther muß der hehre Gottesmann bleiben. Es muß alſo Denifle unrecht haben. Da ein Beweis hierfür unmöglich iſt, ſo gab es nur entehrende Ausfälle auf das unbequeme Buch und deſſen Verfaſſer. Man hat anläßlich dieſes Sturmes wieder einmal geſehen, was Wiſſenſchaft und Kritik bei Männern iſt, die dieſe ſchönen Worte ſo gern im Munde führen. Man hat wieder einmal geſehen, wie ſchwach die Vertreter der ‚Wiſſenſchaft' ſind, wenn es ſich um Logik und ſtrenge Beweisführung handelt, wie gewaltig die Herrſchaft der Phraſe iſt.

Aus dem Chor der Opponenten hebt Denifle vornehmlich zwei heraus, die gegneriſcherſeits als die berufenſten Führer im Streit gelten: Adolf Harnack und Reinhold Seeberg, Profeſſoren der Theologie an der Berliner Univerſität, alſo gute Proteſtanten, obwohl ſie Weltanſchauungen huldigen, die ſich diametral entgegengeſetzt ſind. Harnack iſt als Ritſchlianer Rationaliſt, leugnet mithin die Gottheit Chriſti und die Übernatürlichkeit des Chriſtentums. Seeberg will poſitiver Theologe ſein und bekennt ſich zur Gottheit Chriſti.

Harnacks Beſprechung des ‚Luther' von Denifle in der Theologiſchen Literaturzeitung und Seebergs Aufſätze in der ‚Kreuzzeitung' (Sonderdruck Leipzig 1904) ſind ſachlich wertlos, aber als Zeit- und Stimmungsbilder von hohem Intereſſe. Ihr größtes Verdienſt beſteht

---

[1]) S. oben S. 123 ff. die Anzeige.

Digitized by Google

darin, daß ohne sie die geistvolle und glänzende Replik Denifles nicht erschienen wäre. Bevor der Verfasser sich mit seinen Kritikern im einzelnen abfindet, erörtert er den christlichen und den rationalistischen Standpunkt in der Beurteilung Luthers. Luther war ein Religionsneuerer. Er hat gebrochen mit einer mindestens tausendjährigen Tradition und stellte ihr das entgegen, was er für die ursprüngliche christliche Lehre ausgab. Er ist also sicher ein Umsturzmann gewesen, darin stimmen Christ und Rationalist überein. Zum Beweise für die Berechtigung eines derartigen Vorgehens verlangt der Rationalist nichts. Anders der Christ, und zwar lediglich vom Standpunkt der gesunden Vernunft. Luther hatte durch Wunder, d. h. durch Werke, die über die Grenzen der Natur hinausliegen, seine göttliche Sendung zu beweisen und einen Lebenswandel zu führen, der eines Gesandten Gottes würdig ist. Die Bedingung des Wunders hat Luther selbst an den gestellt, welcher mit neuen Lehren auftrat, und er war unerbittlich in dieser Forderung gegen alle, welche anders lehrten als er.

Indes muß Luther in der Tat als ein Neuerer gelten? Hat er nicht lediglich das wieder auf die Bahn gebracht, was die alte Kirche als Christi Lehre bekannte? Antwort: selbst wenn dem so wäre, könnte er von der Verpflichtung des Wunders und eines exemplarischen Lebenswandels nicht losgesprochen werden. Denn jedenfalls stand er mit einer tausendjährigen Kirche im Widerspruch und ihm lag es ob, dieser Kirche gegenüber zu beweisen, daß nicht ihre, sondern seine Lehre Gottes Wort war. Aber er ist tatsächlich ein Neuerer. Denn es liegt auf der Hand und besonnene Protestanten sind darüber nicht mehr im Zweifel, daß abgesehen von allen andern gerade Luthers Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein im christlichen Altertum keinen Rückhalt findet.

Was ergibt sich nun, wenn jener Maßstab des echten Gottgesandten an Luther angelegt wird? Wunder hätte er gern gewirkt, aber er brachte es nicht fertig, so daß er schließlich in seiner Verlegenheit sagte, er habe die Gnade, Mirakel zu wirken, nicht begehrt. Was sodann sein sittliches Leben anlangt, so ist dieses dermaßen tief befleckt, daß man nur auf der schwindelnden Höhe exaltiertester Begeisterung den herabgekommenen Mönch von Wittenberg, den ‚Lotterpfaffen', mit dem großen heiligen Paulus vergleichen konnte. Ihm, der nichts von einem Reformator hatte, erübrigte nur die Berufung auf seine subjektive Meinung als der letzten Instanz zum Beweis für die Göttlichkeit seiner Machtsprüche: ‚Es bleibt mir nichts übrig im

Digitized by Google

Herzen und Gewiſſen, als daß ich anerkenne und bekenne, daß ich alles, was ich habe und die Gegner bekämpfen, von Gott habe'. Wahrlich ein ſtarker Mut gehört dazu, dieſe Verſicherung für wahr zu halten. Alſo von Gott iſt es ihm ‚geoffenbart' worden, daß der Wille unfrei und die Begierlichkeit unüberwindlich ſei? Und nicht nur ein ſtarker Mut muß es ſein, es iſt auch ein unvernünftiger Glaube. Denn unvernünftig iſt anzunehmen, was nicht entweder evident oder ſei es durch innere, ſei es durch äußere Gründe bewieſen iſt. Beides fehlt der ‚Offenbarung' Luthers. Von Evidenz kann keine Rede ſein und ebenſo wenig iſt das Meinen Luthers ein Beweis. Und ſchließlich iſt's auch mit Luthers ‚Offenbarung' nichts. Ihre dreiſte Behauptung war nur eine der ungezählten Entgleiſungen des ‚Reformators', der ein andermal erklärte, daß er nie eine Offenbarung gehabt, auch nie eine gewünſcht hat (Belege bei Denifle 23. 25).

Dieſe ſtraff geſchloſſenen Gedanken führt Denifle im erſten Teile ſeiner Schrift aus. Es ſind wiederum wuchtige ‚Keulenſchläge', wenn man will; richtiger geſagt: es ſind unwiderſtehliche Argumente.

Danach wendet der Verfaſſer ſeine Aufmerkſamkeit im beſondern Harnack zu. Mit ihm, der jede Übernatur leugnet, iſt nur auf dem Boden rein natürlicher Wahrheiten zu disputieren. Denifle findet einen Ausgangspunkt für die Verhandlung mit ihm in der Aufſtellung einiger Sätze, welche dem Gebiet der Logik, der Ethik und der Religionsgeſchichte angehören, und gelangt zu dem Reſultat, daß ein Mann mit ſo tollen Widerſprüchen wie Luther, ein Mann von ſo ſchweren ſittlichen Mängeln, ein Mann, der die Religion nicht gefördert, ſondern prinzipiell zerſtört hat, den Namen eines Reformators nicht verdient. Es iſt übrigens klar, daß Harnack in der ganzen Angelegenheit ein weit größeres Intereſſe an ſeiner angegriffenen wiſſenſchaftlichen Ehre als an Luther hat. Was ſoll ihm an Luthers Lehren liegen? Er leugnet ſie, ſo weit ſie noch einen poſitiven Inhalt gerettet haben, ſämtlich bis auf eine. Harnack ſagt: ‚Luther war nur groß in der am Evangelium d. h. an Chriſtus wieder entdeckten Erkenntnis Gottes . . . Der lebendige Glaube an den Gott, der in Chriſtus der armen Seele zuruft: Salus tua ego sum, die gewiſſe Zuverſicht, Gott ſei das Weſen, auf das man ſich verlaſſen kann — das war die Botſchaft Luthers an die Chriſtenheit'. Was Harnack in dieſen Worten von Luther im Gegenſatz zur Kirche behauptet, iſt ein Irrtum. Denn der Glaube an Gott und an Chriſtus als die Quelle alles Heils iſt in der mittelalterlichen Kirche ungleich tatkräftiger

Digitized by Google

und lebendiger gewesen als bei Luther, der von all diesem Glauben nur das Wort gerettet hat. Wie könnte auch Harnack ein warmes Interesse für Luther und seine Lehren haben, da dieser den ungläubigen Berliner Theologen schonungslos den Flammen des Scheiterhaufens überliefert hätte, woran ihn Denifle gelegentlich erinnert.

Ganz anders wie Harnack urteilt sein positiver Kollege Seeberg über Luther. Es ist ihm ein Übermensch, ein ‚Sonntagsmensch', wie ihn ‚die Wochentage der Weltgeschichte nicht produzieren'. ‚Die wunderbare Größe dieses Mannes' habe allerdings ihre ‚Kehrseiten'. Luther war auch nach Seeberg roh bis zur Brutalität, seine ‚Untugenden' wie seine Tugenden (z. B. sein odium papae?) waren ‚heroisch' (Seeberg 27). Trotz alledem erstarrt und erstirbt Seeberg vor Luther. Es ist ein Heroenkult, wie man sich ihn ausschließlicher und kritikloser nicht denken kann (vgl. ebd. 25). In Harnacks Ausfall gegen Denifle ist ein elementarer Zorn ob der in Frage gestellten eignen Größe der vorherrschende Affekt, in Seebergs Schriftchen überwiegt die staunende Bewunderung vor den ‚gewaltigen Dimensionen und Kräften' Luthers. Sein Standpunkt ist noch verfehlter als der Harnacks. Seeberg will ein christusgläubiger Protestant sein. Aber er müßte, wenn er konsequent wäre, in Harnacks Lager des Rationalismus d. h. des religiösen Radikalismus übergehen. Sehr richtig bemerkt Denifle S. 60: ‚Was für die Rationalisten vom Schlage eines Harnack der Ausgangspunkt ist, die Vermenschlichung der christlichen Religion, das ist für den positiven Protestanten das Endresultat. Aber beide Klassen sind nur gradnell verschiedene Abarten des einen Rationalismus, die vom wahren Christentum durch eine viel tiefere Kluft getrennt sind als unter sich. Wir können also ruhig behaupten: Der Kampf zwischen dem katholischen und dem protestantischen Religionsprinzip ist im innersten Wesen ein Kampf um die christliche und die rationalistische Weltanschauung. Was der gläubige Protestant auf der einen Seite als Grunddogma annimmt, die Gottheit Christi, leugnet er auf der andern Seite indirekt durch die Annahme Luthers'. Denn Luther hat für die Zeit vom 6. Jahrhundert bis auf sich selber die Existenz der Kirche Christi geleugnet. In die Enge getrieben erklärte er allerdings, sie habe unsichtbar fortbestanden. Indes von einer unsichtbaren Kirche weiß das christliche Altertum nichts. Christus hat eine sichtbare Kirche gestiftet. Ist aber diese sichtbare Kirche Christi 1000 Jahre untergegangen und mußte sie erst durch Luther wieder zum Leben erweckt werden, dann war Christus entweder ein Betrüger oder

Digitized by Google

ein ſchwachſinniger Menſch, jedenfalls nicht der Sohn Gottes. Wer alſo Luther als Religionsneuerer oder als Konfeſſionsſtifter verehrt, der muß folgerichtig die Gottheit Chriſti leugnen. Das iſt klar — unendlich klarer, als beiſpielsweiſe folgendes Sätzchen, das eine Probe Seebergſcher Terminologie und Theologie iſt. Seeberg ſchreibt: ‚Gott wirkt den Glauben im Menſchen als das Hinnehmen und Empfangen ſeiner Gnade. Der Glaube ergreift nun die Gnade, einmal ſofern ſie den wirkſamen Willen Gottes zu unſerer Erneuerung und ſittlichen Belebung darſtellt, dann aber ſofern ſie uns der Huld Gottes und der Vergebung unſerer Sünden vergewiſſert‘. Alſo: der Glaube iſt das Hinnehmen und Empfangen der Gnade — dieſes Hinnehmen und Empfangen der Gnade ergreift die Gnade — die Gnade ſtellt den wirkſamen Willen Gottes zu unſerer Erneuerung dar — die Gnade vergewiſſert uns der Huld Gottes d. h. nach Luther: die Gnade vergewiſſert uns der Gnade! Wer will es einem klaren und geſchulten Kopfe wie Denifle verargen, wenn er ein ſolches Gerede ‚alten Quark‘ nennt?

Für andere Einzelheiten ſei auf die Schrift ſelbſt verwieſen. Nur ein Punkt ſei hier noch hervorgehoben. Harnack hat gegen Denifle außer ein paar Anwürfen in eigner Sache bisher nichts geleiſtet. Er überläßt zunächſt die Abſchlachtung des böſen Buches ‚den katholiſchen Herren Kollegen‘; ſie ſollen den ‚Vortritt‘ haben. ‚Wir werden ſehen‘, ſagt Harnack, ‚was ſie von dem Buche übrig gelaſſen haben, ſo weit es die Vernichtung nicht ſchon in ſich ſelbſt trägt‘. Eine derartige Aufforderung kann in der Gelehrtengeſchichte doch nur als traurige Verirrung einen Platz finden.

Die proteſtantiſche Kritik hat bis zur Replik Denifles, alſo binnen faſt 4 Monaten nichts zu Tage gefördert, was irgend einen weſentlichen Punkt der Leiſtung Denifles widerlegt hätte. Im Ganzen hat Denifle für ſein 860 Seiten ſtarkes Buch zwei Korrekturen zu verzeichnen. Die eine betrifft die von ihm ſelbſt als ſubjektive Meinung eingeführte Studie über die Phyſiognomie Luthers, die andere bezieht ſich auf die ſo viel erörterte ‚Sauaffaire‘. Es iſt nicht richtig, daß Luther ſich im Angeſicht des Todes gewünſcht habe, eine Sau zu ſein, aber richtig iſt, worauf es vor allem ankommt: Luther iſt von ſeiner in geſunden Tagen ſo ſtark verſicherten Heilsgewißheit zur Zeit ſchwerer Krankheit und in der Angſt des Todes gründlich verlaſſen worden.

Denifle ſagt mit Recht: ‚Das Fazit, mit deſſen Feſtſtellung ich meine Abwehr ſchließe, welche man mir ſo leicht gemacht hat, kommt

Digitized by Google

einer Bankerotterklärung der protestantisch-theologischen wie -historischen Wissenschaft gleich'.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht. Von Dr. Ignaz Fahrner, o. ö. Professor des Kirchenrechts an der Universität Strassburg. I. Teil: *Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips und der vollkommenen Scheidung der Ehe.* Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung 1903, XII + 340 S.

Trotz des für die Geschichte des kanonischen Eherechtes bahnbrechenden Werkes von Freisen und größerer oder kleinerer wissenschaftlicher Abhandlungen über die Ehetrennung nach dem kirchlichen Rechte wurde doch eine ausführliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Ehescheidung im kanonischen Rechte nach ihrem ganzen Umfange empfindlich vermißt. Diese Lücke hat Prof. Fahrner hinsichtlich ‚der vollkommenen Scheidung der Ehe' in vorliegendem Bande mit ebensoviel Geschick wie Gründlichkeit ausgefüllt.

Es zergliedert den umfangreichen Gegenstand klar und sachgemäß nach drei Perioden: Entwicklung des Ehescheidungsrechts in der Periode vor Gratian; Gestaltung des kanonischen Scheidungsrechts in der Zeit von Gratian bis zur Religionsneuerung des 16. Jahrhunderts; Entwicklung des kanonischen Scheidungsrechts seit der Reformationszeit.

Gegenüber dem düsteren, ja grauenvollen Hintergrunde des Ehescheidungsrechtes und der Ehetrennungspraxis bei Griechen, Römern und Juden erscheint die Lehre Christi und des Apostels Paulus sowie die Praxis der jugendlichen Kirche nach F.s gründlicher Darstellung in hellstem Lichte. Es bedeutet eine wahre Apologie für den übernatürlichen Charakter des Christentums, daß es Christi strenges und ideales Ehegesetz in die Herzen zu schreiben vermochte. Den Werdegang der strengkirchlichen Scheidungslehre bei den germanischen Völkern schildert F. in den Sätzen: „... die vorkarolingische Zeit charakterisiert sich als ein langwieriges, nur teilweise erfolgreiches Ringen der rigorosen kirchlichen Lehre mit den laxen Grundsätzen der neubekehrten Stämme. Die .. Zeit .. der Herrschaft der Karolinger ... bedeutet eine infolge des Zusammenwirkens der geistlichen und weltlichen Macht erstrebte und erreichte grundsätzliche Anerkennung des absoluten Un-

Digitized by Google

auflöslichkeitsprinzips in Recht und Wissenschaft. Die Entwicklungsphase des 10. und 11. Jahrhunderts endlich wird ‚als mühsame, nur schrittweise voranschreitende Ausrottung der überlieferten, in Sitte und Gewohnheit tiefwurzelnden, reaktionären Praxis' gekennzeichnet (S. 48).

Als wissenschaftlich feststehendes Ergebnis eines tausendjährigen harten Ringens kann der Verfasser hinstellen: ‚das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe war nicht nur theoretisch zur Anerkennung, sondern auch praktisch zur Durchführung gelangt. Obendrein hatte sich aber auch, was nicht geringer angeschlagen werden darf, die Kirche im Verlauf des Kampfes die ausschließliche Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit der Ehe- und speziell der Scheidungsangelegenheiten zu sichern verstanden' (S. 121).

In die zweite Periode (von Gratian bis zum 16. Jahrhundert) fällt die Lösung von mehreren wichtigen Fragen, welche mit dem Unauflöslichkeitsprinzip enge zusammenhingen. Das Resultat dieser halbtausendjährigen Entwicklung lautet: ‚die absolute Untrennbarkeit der konsummierten christlichen Ehe war theoretisch und praktisch sicher gestellt; das privilegium Paulinum war, abgesehen von einigen allerdings noch wichtigen Nebenfragen, in Wissenschaft und Gesetzgebung anerkannt; ... der Streit um die Lösbarkeit der Konsensehe war ... beigelegt: die durch verba de praesenti abgeschlossene Ehe galt allgemein als sakramental und als ausnahmsweise löslich; das votum war als Trennungsgrund zugelassen; die übrigen Scheidungsursachen der bolognesischen Schule waren in die Zahl der impedimenta heraufgerückt oder völlig eliminiert worden' (S. 225). Von besonderem Interesse ist in dieser Periode die Darstellung der Lehrentwicklung vom Unterschied zwischen matrimonium ratum und consummatum.

Wie die sogenannte Reformation auf Ehescheidung vollkommen in rückläufigem Sinne eingewirkt hat, so daß man in der modernen Zivilehe, der letzten und konsequenten Folge der Religionsneuerung des 16. Jahrhunderts, fast auf dem Standpunkte sich befindet, den das sozial unermeßlich wichtige Institut der Ehe vor Christus innehatte, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Für den katholischen Kanonisten und Theologen überhaupt beanspruchen wohl das größte Interesse die Ausführungen über die Ausgestaltung des paulinischen Privilegs, das in dieser ‚Missionsperiode' der katholischen Kirche von hervorragender Bedeutung ward, sowie über die Befugnis des Papstes, nichtvollzogene Ehen aufzulösen.

Digitized by Google

Fahrner hat die reiche einschlägige Literatur ausgiebig verwertet. Mag man in der einen oder anderen Nebenfrage vielleicht die Ansicht des Verfassers nicht teilen, die Hauptergebnisse seiner Forschung sind gesichert; einige Ungenauigkeiten lassen sich bei einer zweiten Auflage leicht verbessern. F.s Darstellung bekundet überall vornehme Objektivität, kritische Schärfe und eine sehr wohltuende, nicht aufdringliche, aber aus den geschichtlichen Tatsachen redende Wärme für die Kirche, welche in unerschütterlicher Treue die Unlösbarkeit der konsummierten christlichen Ehe festgehalten und das heilige Erbe des gottmenschlichen Gesetzgebers den Nationen seit 2000 Jahren unversehrt überliefert hat. Ein großer Vorzug dieser wissenschaftlich hervorragenden Leistung liegt auch in der sprachlichen Form derselben, welche die Lektüre des Buches nicht bloß leicht verständlich, sondern auch angenehm macht. Wenn der zweite Teil des Werkes, welcher die ‚Geschichte der unvollkommenen Scheidung der Ehe' zum Gegenstand hat, dem ersten, wie zu erwarten steht, ebenbürtig ist, und die erwähnten unwesentlichen Mängel vermeidet, dann hat uns F. mit einem Werke beschenkt, wie weder die katholische noch die protestantische kanonistische Literatur ein ähnliches besitzt.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Jus decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decretalium auctore Francisco Xav. Wernz S. J. Tomus IV. Jus matrimoniale eccles. catholicae. Romae, ex typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1904. XVI + 1136 p.

Die letzten Dezennien sind reich an guten Arbeiten über das katholische Eherecht; erinnert sei beispielsweise an die trefflichen Leistungen von Feije, Gasparri, Leitner, Rosset, v. Scherer, Schnitzer und Van de Burgt. Trotzdem darf man den vierten Band des großangelegten kanonistischen Werkes von Wernz mit Freuden als eine wahre Bereicherung der eherechtlichen Literatur begrüßen; vereinigt doch Wernz die Vorzüge des römischen Kanonisten mit denen des deutschen Gelehrten.

Das Lob, welches den ersten drei Bänden gespendet wurde (vgl. diese Zeitschrift 1898 S. 559 ff.; 1899 S. 340 ff.; 1902 S. 178 ff.) verdient ungeschmälert auch der vorliegende. Unter den einleitenden Paragraphen (Prolegomena) beanspruchen besonders 7 u. 8 über die Quellen und Literatur des Eherechtes ein besonderes Interesse; W. begnügt sich nicht damit, nur eine Reihe von ein-

Digitized by Google

schlägigen Werken aufzuzählen, sondern er fügt auch nicht selten sehr dankenswerte Bemerkungen über deren Wert und Verwendbarkeit hinzu.

Der umfangreiche Stoff wurde unter Berücksichtigung der systematischen und legalen Ordnung in 7 Teile zerlegt: I. de matrimonio universim spectato; die prinzipiellen, gründlichen Erörterungen über die Gewalt der Kirche und des Staates über die Ehe (S. 80 ff.) verdienen in diesem Abschnitte die meiste Beachtung. II. De sponsalibus. III. De celebratione matrimonii; die geschichtliche Entwicklung der wesentlichen Form der Eheschließung, speziell des cap. Tametsi des Trienter Konzils (S. 219 ff.) und seine Anwendung in der Praxis der Gegenwart, sowie der Zivilehe und deren grundsätzliche Beurteilung (S. 317 ff.) bilden den Glanzpunkt des dritten Teiles. IV. De impedimentis matrimonii. Greifen die drei Methoden: die positive oder exegetische, die historische und systematische jederzeit kunstvoll ineinander, so tritt dies doch am schärfsten gerade in diesem Teile entgegen, der mehr als die Hälfte des großen Bandes (S. 340—975) einnimmt und für die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Hindernisse treffliche Gelegenheit bot. Daß W. nicht bloß Theoretiker ist, sondern sozusagen mitten im praktischen Rechtsleben steht (er ist nach der Gerarchia 1904 Konsultor bei 4 römischen Kongregationen), verrät zumal dieser vierte Abschnitt; verwiesen sei beispielsweise auf die ebenso praktischen als gründlichen Darlegungen über Impotenz und das Rechtsverfahren in der Nichtigkeits-Erklärung ob dieses Hindernisses (S. 509 ff.), über Entwicklung des impedimentum ligaminis (S. 521 ff.), über das Hindernis der feierlichen Ordensprofeß (S. 547 ff.), der hl. Weihe (S. 575 ff.), sowie über die sogen. sanatio in radice (S. 950 ff.). V. De effectibus matrimonii contracti. VI. De divortiis et secundis nuptiis, wobei das Privilegium Paulinum (S. 1038 ff.) eingehend gewürdigt wird, was in Anbetracht der ausgedehnten Missionstätigkeit der katholischen Kirche ebenso begreiflich als wünschenswert erscheint. Der letzte (VII.) Abschnitt endlich handelt de iudiciis in causis matrimonialibus.

Was auch dem vorliegenden Bande dauernden Wert verleiht, ist die Klarheit und Schärfe der Begriffe sowie die Meisterschaft in der Präzisierung der einzelnen Fragen und in der sachgemäßen Zergliederung derselben. Wie sehr W. den gewaltigen Stoff nach Umfang und Inhalt beherrscht, tritt besonders in den zahlreichen und nicht selten subtilen Kontroversen des Eherechtes zu Tage, in denen

Digitized by Google

gerade katholische Gelehrte oft weit auseinandergehen. Mit großem Geschick führt der gelehrte Kanonist die einzelnen Lehrmeinungen vor und deckt ihre berechtigten und irrtümlichen Momente auf. Dabei gilt ihm kein Ansehen der Person, sondern der Blick ist nur der Sache zugewendet und dem echten Ideal des wahren Gelehrten — der Wahrheit.

Große Selbständigkeit des Urteils ist ein hervorstechender Charakterzug, der auch diesen vierten Band auszeichnet; noch wohltuender berührt die würdevolle Ruhe und Objektivität, das kluge Maßhalten im Verfechten der eigenen Anschauung, welche nie ohne stichhaltige Gründe aufgestellt wird, sowie die überall zu Tage tretende Tatsache, daß W. ebenso sklavische Abhängigkeit als auch kleinliche Disputiersucht glücklich vermieden hat.

Einige Wünsche ganz nebensächlicher Art, welche bei Besprechung der früheren Bände geäußert wurden, behalten auch dem vorliegenden Bande gegenüber noch ihre Berechtigung. Speziell sei auf die ungezählte Male wiederkehrende Zitationsweise ‚l. c.' mit Angabe des Verfassers, aber Verschweigen des Titels des betreffenden Werkes hingewiesen; wünscht der Leser eine solche Stelle im Originale einzusehen, so muß er oft mehr als 20 Seiten zurückschlagen — und bisweilen sucht er selbst dann vergeblich. Will man schon den Titel des betreffenden Werkes nicht beständig wiederholen, so könnte doch am Kopf des Bandes ein ausführliches alphabetisches Verzeichnis der benützten Literatur angebracht werden, wodurch die Verwendbarkeit des Werkes nicht wenig gewinnen würde.

Mit dem aufrichtigen Wunsche, daß es dem gelehrten Verfasser vergönnt sein möge, die noch ausständigen Bände bald zu vollenden und damit die kanonistische Literatur mit einem **opus aere perennius** zu bereichern, möge diese Besprechung schließen.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Études bibliques. L'Évangile selon Saint Jean. Traduction critique, introduction et commentaire par le P. Th. Calmes Paris, V. Lecoffre, Rome, Propagande, 1904. XVI und 485 S.

Der vorliegende Kommentar zum Johannesevangelium bildet den vierten Teil der von P. Lagrange begründeten Sammlung biblischer Studien, deren drei erste Bände im vorigen Hefte dieser Zeit-

Digitized by Google

schrift (S. 381—387) besprochen wurden. Nach meinen Ausführungen in den ‚Streifzügen durch das Gebiet der neuesten katholischen Evangelienforschung' kann ich mich hier kurz fassen.

Das Werk des Professors der neutestamentlichen Exegese an der École biblique zu Jerusalem weist manche Vorzüge auf. Die kritische Übersetzung ist mit Sorgfalt und unter Berücksichtigung der neuesten textkritischen Veröffentlichungen hergestellt. Die Einleitung behandelt alle einschlägigen Fragen mit Beachtung der kritischen Schwierigkeiten und der neuesten Untersuchungen. Auch im Kommentar finden sich manche schöne Seiten, auf denen der Verfasser mit Geschick die Aufstellungen der ungläubigen Kritik zurückweist und das Verständnis des heiligen Textes in einzelnen Punkten fördert.

Leider werden aber diese Lichtseiten durch die vorherrschenden Schatten in sehr bedenklichem Maße verdunkelt. Auf die Vernachlässigung der katholischen und die durchgehende Bevorzugung der protestantischen Literatur sowie auf die unberechtigte Beschränkung des geschichtlichen Wertes der Johanneischen Erzählungen habe ich schon in den ‚Streifzügen' genügend aufmerksam gemacht. In der Anlage des ganzen Werkes macht sich außerdem eine gewisse Ungleichmäßigkeit in der Behandlung der einzelnen Fragen nicht zu seinem Vorteile bemerkbar. Im allgemeinen treten die geschichtlichen Stücke im Vergleich mit den doktrinellen auch in der Erklärung ganz ungebührlich zurück. So werden z. B. die 18 Verse des Prologs auf 64 Seiten ganz ausführlich erörtert (S. 81—144), obwohl auch dabei noch eine Reihe von neuen katholischen Untersuchungen gar nicht einmal erwähnt sind; dagegen beschränkt sich die Auslegung des Berichtes über die wunderbare Brotvermehrung und das Seewandeln (Joh. 6, 1—21) auf 3 Seiten (S. 235—238) und für die Auferstehungsberichte (S. 447—457) bleiben nach Abzug der Übersetzung knapp 9 Seiten übrig.

Als ein weiterer Übelstand ist eine gewisse Flüchtigkeit zu bezeichnen, die nicht selten in der Bearbeitung hervortritt. Eben bei der kritischen Richtung des Verfassers und der Schule, welcher er angehört, glaube ich mit doppeltem Nachdruck auf diesen Punkt hinweisen zu müssen. Denn der Fortschritt wissenschaftlicher Arbeit sollte sich ganz vorzüglich auch in der Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Angaben und Bemerkungen zeigen, die man als eine der ersten Anforderungen an eine moderne wissenschaftlich-kritische Schrift zu betrachten berechtigt ist.

Digitized by Google

Schon das in den ‚Streifzügen' behandelte Beispiel von der Tempelreinigung bietet mehr als einen Beweis für diese Flüchtigkeit. Mit Staunen liest man auch (S. 75), daß zwischen dem Laubhüttenfeste und dem Tempelweihfest ein Zeitraum von sechs Monaten liegen soll, da doch sonst zwischen Anfang Oktober und Mitte Dezember nur zwei und ein halber Monat gerechnet werden. Noch größer wird die Verwunderung bei einer Prüfung der Literaturübersicht (S. XI f.). Nachdem der Verfasser auf der vorhergehenden Seite ausdrücklich versichert hat, daß sein Hauptbestreben auf Vollständigkeit gerichtet sei, wird der Leser gleich bei der ersten Probe in der ohne einschränkende Bemerkung vorgelegten Liste der Kommentare und Einzeluntersuchungen arg enttäuscht: es ist nur eine sehr dürftige Auswahl, die nach einem schwer erkennbaren Maßstab unter besonderer Bevorzugung der protestantischen Literatur getroffen wurde. Katholische Monographien, wie sie z. B. von Keppler, Henle, Belser, Weiß, Schmitt, Klasen, Kamerlynck u. a. verfaßt wurden, scheinen für den Verfasser nicht zu existieren; nur Karl Müller wird als ‚Mühler' erwähnt. Von den katholischen Kommentaren eines Cornelius a Lapide, Jansenius, Salmeron, Estius, Ribera, Klee, Wirth, Tapfer, Maier, Meßmer, Klofutar, Pölzl erfährt man nichts. Weshalb Luther die Liste der modernen Ausleger eröffnet, ist mir nicht klar, da derselbe nur ausgewählte Kapitel des Evangeliums besprochen hat, und ebenso unerklärlich ist mir das Fehlen von vollständigen und viel wichtigeren protestantischen Kommentaren aus der alten und neuen Zeit. Die ohne Titel dem bloßen Namen des Verfassers beigefügten Jahreszahlen sollen sich anscheinend wohl auf das Erscheinen der ersten Auflage beziehen, bieten aber auch bei dieser günstigsten Annahme eine Reihe von Ungenauigkeiten und Fehlern: Maldonat erschien 1596, nicht 1597, Meyer 1832, nicht 1834, Hengstenberg 1861—1863, nicht 1863, Godet 1864—1865, nicht 1865, Corluy 1878 (2. Aufl. 1882, 3. Aufl. 1889), nicht 1880, Schanz 1885, nicht 1884, Holtzmann 1891 (2. Aufl. 1893). Cornely (nicht Cornély) gab überhaupt keinen Kommentar zu Johannes heraus; statt seiner sollte Knabenbauer genannt werden.

Zu der gleichen Klasse von Flüchtigkeitsfehlern rechne ich die Ungenauigkeiten im griechischen Druck (um von den deutschen Namen jetzt ganz abzusehen), die wiederum dutzendweise sich finden. Um nicht wieder Anlaß zu einer verspäteten Anfrage seitens des Korrektors zu bieten, will ich hier wenigstens die ersten paar Dutzend mit Seite und Zeile anführen: 12, 18. 20; 14, 23; 15, 29; 17, 15; 18, 13; 19, 26; 20, 37; 21, 11. 13. 14; 23, 18. 19; 24, 33; 26, 34; 27, 20. 21; 28, 35. 38 (2 mal); 36, 9; 47, 25; 50, 8. 13; 55, 13. 16. 19 (2 mal); 56, 37; 58, 2. 3. In einzelnen Anmerkungen begegnen auch wohl 6 oder 7 derartige Flüchtigkeiten in wenigen Zeilen, z. B. S. 94, Anm. 2 und S. 182, Anm. 1.

Digitized by Google

Nach dem Gesagten erscheint das Urteil vollkommen begründet, das Professor Belser in der ‚Theologischen Revue' (III. 1904, 201) über den Calmes'schen Kommentar fällt: ‚Man mag darin eine reife Frucht erkennen, wenn man manche Partien berücksichtigt; im Hinblick auf andere aber kann man den Wunsch kaum unterdrücken, daß C. vor der Edition sich noch etwas gründlicher hätte umsehen sollen'. Außerdem kann ich auch den anderen Wunsch nicht verhehlen, daß C. der bedenklichen Richtung der neuesten katholischen Exegese weniger Zugeständnisse hätte machen sollen.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

1. **Hammurabi's Gesetz** von J. Kohler, Professor an der Universität Berlin, und F. E. Peiser, Privatdozent an der Universität Königsberg. Band I: Übersetzung, Juristische Wiedergabe, Erläuterung. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1904. — Gr. 8. S. 146.

2. **Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln.** Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Von Dr. Dav. Heinr. Müller, o. ö. Professor an der k. k. Universität Wien. Mit einem Faksimile aus dem Gesetzes-Codex Hammurabi's. Wien, Alfr. Hölder, 1903. — Gr. 8. S. 286

Ein schwarzer Dioritblock, den die französischen Ausgrabungen zu Susa, der alten Hauptstadt Elams, in drei Trümmern nach und nach in den Monaten Dezember 1901 und Januar 1902 zu Tage förderten, hält seit geraumer Zeit die gelehrte Welt mit Recht in Spannung. Die Bruchstücke wurden zur ursprünglichen Stele zusammengefügt, die 2·25 m hoch ist und bei verschiedener Dicke oben einen Umfang von 1·65 m, unten einen Umfang von 1·90 m hat. Dieselbe, gegenwärtig im Louvre zu Paris, ist ganz bedeckt mit eingemeißelter Keilschrift, die ‚Rechtsbestimmungen der Gerechtigkeit' enthält, welche der mächtige Hammurabi, der sechste (oder siebente) König der ersten babylonischen Dynastie, festgesetzt hat. Im oberen Teile der Vorderseite sieht man das Reliefbild Hammurabis gegenüber dem babylonischen Gott Schamasch. Die Höhe des Reliefbildes ist 0·65 m, die Breite 0·60. Auf der Vorderseite stehen 16 Kolumnen von je 65—75 Zeilen keilschriftlichen Textes, auf der Rückseite 28 Kolum-

Digitized by Google

nen von je 75—103 wagerechten Schriftzeilen. Leider ist ein Teil des sonst gut erhaltenen Textes, ein viereckiges Stück, das 5 Kolumnen umfaßte, durch Ausmeißelung und Glättung zerstört worden. Die Regierungszeit Hammurabis ist noch nicht genau fixiert. Gewöhnlich setzt man ihn an c. 2250 v. Chr. Ernest Lindl in seinem schönen Werke ‚Cyrus' berechnet seine Regierung auf 2129—2086.

Das kostbare Denkmal wurde bald von dem Dominikaner und Assyriologen Vinzenz Scheil in guter Nachbildung, Umschreibung und Übersetzung herausgegeben; ein Werk, das die Quelle für alle übrigen Publikationen geworden ist und den Titel hat: ‚Délégation en Perse. Memoires, publiés sous la direction de M. J. de Morgan, délégué général. Tome IV. Textes Élamites-Sémitiques, deuxième série par V. Scheil, Professeur à l' École pratique des Hautes Études. Paris, Ernest Leroux 1902. Der stattliche Quartband ist beinahe ausschließlich der Stele Hammurabis gewidmet.

Rasch bemächtigten sich die Gelehrten allerorts des Fundes und suchten seine Bedeutsamkeit ans Licht zu bringen. In französischer, deutscher, englischer, italienischer, holländischer Sprache liegen treffliche Monographien vor, die von zünftigen Assyriologen, Juristen, Theologen, Geschichtsforschern und auch von Dilettanten verfaßt wurden und alle im Hammurabistein einen archäologischen Fund ersten Ranges erkennen. Die Literatur ist, wie ein Blick auf die periodischen Zeitschriften lehrt, noch immer im Steigen begriffen[1]). Manchesmal sind

[1]) Es dürfte wohl angebracht sein, beiwegs auf folgende kleinere und größere Publikationen allenfallsige Interessenten an ‚Babel und Bibel' und an der Hammurabi-Frage aufmerksam zu machen, zumal die Autoren beinahe alle Katholiken sind. 1) Fr. M.-J. Lagrange, Le code de Hammourabi (Revue biblique internationale XII 27—51. Paris Lecoffre. 1903). — 2) Erasmus Nagl, Hammurabis Gesetze (Der Katholik, Zeitschr. f. kath. Wissensch. und kirchl. Leben. Dritte Folge, XVII 1903 I 31—43 und 151—167). — 3) Hubert Grimme, Das Gesetz Hammurabis und Moses. Köln. Bachem 1903. — 4) F. Mari, Le leggi di Hammurabi e la Bibbia (Studi religiosi. Rivista critica e storica. IV 138—163. Firenze. Biblioteca scientifico-religiosa. 1904). — 5) F. Mari, Il codice di Hammurabi e la Bibbia. Introduzione, versione italiana del codice con nota e una tavola fiori testo. Roma. Desclée. 1903. — 6) J. P. Van Kasteren, Van den Sinai. Kijkjes in hedendaagsche Bijbelvragen. L. C. G. Malmberg. Nijmegen. 1904. — 7) Fr. X. Kugler,

Digitized by Google

diese Forschungen und Folgerungen noch sehr einander widersprechend, z. B. bezüglich des Verhältnisses der Gesetzgebung Hammurabis zur Gesetzgebung Moses. Im allgemeinen aber ist man doch einig, daß die Kulturgeschichte und die vergleichende Rechtswissenschaft in dem Dioritblocke Hammurabis ein Dokument erster Güte erhalten haben zur Aufhellung des alten Orientes und jener Zeiten, an die die Patriarchen Israels heranreichen.

Dieses unschätzbare Dokument zu verwerten, seine Rechtsbestimmungen ins rechte Licht zu setzen, unternehmen die beiden vorliegenden Werke, wohl die ausführlichsten und bedeutsamsten unter allen mir bisher bekannt gewordenen Schriften über den Kodex Hammurabis.

1. Die von Kohler und Peiser veranstaltete Publikation bildet den ersten Teil eines dreibändigen Werkes, das die Verarbeitung des Gesetzstoffes der Hammurabi-Stele nach juristischer und philologischer Seite hin versucht, um damit einen Beitrag zu einer möglichst genauen Darlegung des Rechtes, einen Beitrag aus dem Euphratlande vor 4000 Jahren zu liefern. Sie enthält die Übersetzung des Textes mit einer juristischen Fassung und einer juristischen Bearbeitung des Gesetzes.

Die Übersetzung bedeutet gegenüber der von Winkler (Der alte Orient. ‚Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon'. Leipzig. Hinrichs. 1902) einen großen Fortschritt. Bekanntlich hat sich der

---

Babylon und Christentum. I. Delitzschs Angriff auf das A. T. Herder. Freiburg. 1903. — 8) Fr. Zorell, Zur Frage über ‚Babel und Bibel'. (Frankfurter Zeitgemäße Broschüren. Breer u. Thiemann. Hamm i. W. 1903. H. 11). — 9) P. Keil, Zur Babel- und Bibelfrage. Erweiterter Abdruck aus der Zeitschrift ‚Pastor bonus'. Trier. 1903. Paulinusdruckerei. — 10. J. Nikel, Zur Verständigung über ‚Bibel und Babel'. Breslau. Goerlich. 1903. — 11) Hubert Grimme, Unbewiesenes. Münster. Schöningh. — 12) Joh. Döller, Bibel und Babel oder Babel und Bibel? Paderborn. Schöningh. 1903. — 13) Dav. Heinr. Müller, Über die Gesetze Hammurabis. Vortrag. Wien. Hölder. 1904. — 14) Robert Francis Harper, The code of Hammurabi. king of Babylonia (about 2250 B C), the most ancient of all codes. In two volumes. Published by the University of Chicago Press. Chicago, Illinois 1904. — 15) Gottfr. Hoberg, Babel u. Bibel. Freiburg. Herder. 1904. — 16) Civiltà Cattolica, Il codice di Hammurabi (1903 II 143—155). — 17) J. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung. Freiburg. Herder. 1903. — 18) P. Dornstetter, Abraham. Freiburg. Herder. 1902. — 19) S. A. Cook, tho laws of Moses and the code of Hammurabi. New York. 1904.

Digitized by Google

Assyriologe Jensen unmutsvoll über Winkler geäußert, daß dessen Übersetzung nicht so sehr eine Übersetzung des Kodex Hammurabis sei als vielmehr der französischen Übersetzung von Scheil, und daß Winkler, der Fachmann, nicht einmal in der dritten Auflage seiner Übersetzung es für gut befunden habe, das Original einzusehen. Diesem Übelstand ist durch die vorliegende Publikation abgeholfen, die sich außerdem durch typographische Übersichtlichkeit und juristische Präzision und Klarheit auszeichnet und überhaupt eine Arbeit großen, vornehmen Stiles ist. Sie bietet das ganze Gesetzeswerk Hammurabis, nicht wie Dav. Müller unter Außerachtlassung der Einleitung und des Schlusses. Beim Texte des Gesetzes wird zur wörtlichen Übersetzung der Gesetze in erfreulicher Weise noch eine modern-juristische Fassung derselben hinzugefügt. Nicht recht ersichtlich ist aber hiebei, warum S. 76—98 diese modern-juristische Fassung des Gesetzes nochmal apart, allerdings mit 12 gruppierenden Untertiteln versehen, abgedruckt wird.

Einen lehrreichen Abschnitt bietet sodann das Kapitel ‚Darstellung des Hammurabirechtes'. Das reiche Material des Gesetzes, bei dem es anfangs schwer fällt, den leitenden Faden der sachlichen Anordnung zu finden, und dessen Abteilung in 282 Paragraphen von dem ersten Übersetzer Scheil herrührt, wird von Kohler und Peiser unter folgenden vier Rubriken behandelt: 1. öffentliches Recht; Standesverhältnisse; 2. Vermögensrecht; 3. Familienrecht; 4. Strafrecht. In der Besprechung der Einzelerscheinungen wird der Eigencharakter des Hammurabigesetzes gebührend hervorgehoben, nämlich das Hervortreten des rein juristischen Charakters mit völliger Beiseitelassung alles dessen, was die Moral angeht. Ein weiterer Vorzug der Darstellung ist dann auch die mit der Diskussion Hand in Hand gehende Hinweisung auf parallele Fälle im altisraelitischen Rechte, wie solche in den Büchern Moses niedergelegt sind.

Es folgen nun zwei Exkurse. Der erste bespricht ‚Hammurabi und die sogenannten sumerischen Familiengesetze'. Der zweite bringt eine interessante ‚Würdigung des Hammurabigesetzes und der in ihm enthaltenen Volkskultur'. Das Ergebnis dieser Würdigung läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen. ‚Das Gesetz Hammurabis deutet auf eine mehrhundertjährige juristische Beobachtung und Entwicklung hin, die sich auf einen Rechtsstand gründete, so dürftig wie der der 12 Tafeln Roms, und die auf einen solchen Rechtsstand hin weiterbaute' (S. 138). Das Gesetz Hammurabis trägt insofern einen

Digitized by Google

geradezu modernen Zug, als es das Recht von anderen Materien ausscheidet, so daß zwischen Sittlichkeits- und Rechtsvorschriften ein wesentlicher Unterschied gemacht und insbesondere den Gerichten der Kreis ihrer Tätigkeit scharf abgegrenzt wird. Der Inhalt des Gesetzes Hammurabis läßt uns ein hochentwickeltes Staatsleben erkennen, ‚das Staatsleben eines Volkes, welches sich längst völlig aus dem Stande des Geschlechterstaates mit seiner ursprünglichen Stammesverfassung herausgebildet hat zu einem großartigen Territorialstaat mit einem erleuchteten absoluten Königtum an der Spitze'. Die Rechtsordnung ist daher eine wesentlich modernere als die der Israeliten, wo die Geschlechter und das Geschlechterbewußtsein auch in den Zeiten des Königtums übermächtig war. Der Hauptunterschied der babylonischen und israelitischen Kultur ist ein religiöser, beruhend auf dem Monotheismus Israels. Es sind beachtenswerte Gedanken, die Kohler und Peiser hier aussprechen; gleichwohl aber verrät ihre Redeweise von einem ‚Nationalmonotheismus' der Israeliten, der durch die fast völlige Abwesenheit der bildenden Kunst gesteigert wurde, eine Grundanschauung von Israels geoffenbarter Religion, die der gläubige Bibelforscher nicht zu teilen vermag. Schön hinwiederum ist die Erklärung der Verfasser bezüglich des Problems, inwiefern die israelitische Kultur von Babylon entlehnt ist. Sie erklären: ‚daß, was die Kultur des Bundesbuches (Ex. 20—23), des Deuteronomiums und des priesterlichen Rechtes betrifft, wir zwar hierin die Züge des semitischen Wesens finden, wie in Babylon, aber es fehlen durchaus die genügenden Anhaltspunkte, um eine einfache Übernahme zu konstatieren; im Gegenteile ist gerade die Hauptquelle, nämlich das Bundesbuch, so altertümlich und dem Stande seines Volkslebens entsprechend, daß wenigstens eine unmittelbare Entlehnung seiner wesentlichen Bestandteile als ausgeschlossen erscheint . . . So alt und so hochentwickelt die babylonische Kultur war, so brauchen wir darum nicht anzunehmen, daß Babylonien die semitische Kultur allein entwickelt hat und die israelitischen oder arabischen Kulturen ausschließlich Lehnkulturen wären' (S. 143). Man sieht, wie die Auktoren Front machen gegen den modernen Panbabylonismus. Ein Register der Örtlichkeiten und Götter bildet den Schluß des schönen Werkes. Mögen nur bald die beiden anderen Bände erscheinen, damit das hohe Ziel ‚einer möglichst genauen Darlegung des Rechtes aus dem Euphratlande vor 4000 Jahren' erreicht werde.

Digitized by Google

2. Das Werk David Müllers ist ein vollendetes Ganze, das die den Bibelforscher vor allen interessierende Frage nach dem Verhältnis der Gesetze Hammurabis zur mosaischen Gesetzgebung in den Vordergrund stellt, wobei er noch das Zwölftafelgesetz zur Vergleichung heranzieht. Seine große vergleichende Arbeit beschränkt sich aber lediglich auf den legislatorischen Teil des Kodex Hammurabis und läßt, wie schon oben bemerkt wurde, den Prolog und Epilog außer Acht.

Im Vorwort (S. 5—8) schildert Müller den Hammurabistein und die Wichtigkeit des Fundes, und wie er bei dem Studium und bei der Vergleichung der Gesetze Hammurabis und Moses nach mancherlei Schwankungen zur Hypothese eines bereits ‚fixierten Urgesetzes' kam, aus welchem beide Gesetzgebungen geflossen sind.

Der Text der Gesetze Hammurabis (S. 9—71) wird in dreifacher Gestalt vorgeführt in lateinischer Umschrift, in hebräischer Übersetzung, welche nach Tunlichkeit den biblischen Ausdruck beibehält und womöglich dieselbe Wurzel und dieselbe Wendung wie im babylonischen Text verwendet; daran schließt sich eine deutsche Übersetzung. Im Anhang (S. 72) werden einige der Paragraphen, die in der Hammurabistele ausgemeißelt sind, in Kopien aus der Zeit Assurbanipals aufgeführt.

In 44 Kapiteln oder Abschnitten (S. 73—173) wird eine Erläuterung und vergleichende Analyse der nach Scheil paragraphierten Hammurabigesetze gegeben, um damit ein tieferes Verständnis zu ermöglichen. Es ist eine Freude, hier Müllers kundiger Führung sich anvertrauen zu können, mag er nun als Assyriologe mißverstandene Stellen in den Übersetzungen seiner Vorgänger korrigieren, oder als trefflicher Kenner der Thora und des mosaischen Rechtes die Diskussion einzelner unklarer Bestimmungen durch Heranziehung analoger Fälle aus dem Fünfbuche Moses fördern. Gewiß ist, daß erst auf Grund so eingehender Analyse der Hammurabischen Rechtsbestimmungen eine vergleichende Forschung ermöglicht wird zwischen den drei Gesetzgebungen Hammurabis, Moses' und der 12 Tafeln.

In 11 Kapiteln werden die allgemeinen Ergebnisse niedergelegt (S. 174—244). Unter ihnen dürften drei vorzugsweise das allgemeine Interesse erregen: ‚Die vergleichende Tabelle' (S. 174—188), ‚Das Urgesetz und die mosaische Gesetzgebung' (S. 210—221), ‚Rückblick und Schluß' (S. 240—244).

Die vergleichende Tabelle bietet einen Überblick über das ganze Material, welches in der vergleichenden Analyse besprochen wurde.

Digitized by Google

Die wichtigsten Bestimmungen der drei Gesetzgebungen: Hammurabi-Kodex, Pentateuch, Zwölftafelgesetz (in doppelter Rezension) werden nebeneinander gestellt in der Reihenfolge der Paragraphe des Hammurabi-Kodex. Aus der vergleichenden Analyse hat Müller aber noch weitere, folgenschwere, wie es allen Anschein hat, sichere Folgerungen gezogen. Die Gesetze Moses hängen auf engste mit denen Hammurabis zusammen, sind aber nicht aus dem Hammurabi-Kodex entlehnt, sondern gehen auf ein altes Urgesetz zurück. Ein wichtiger Abschnitt dieses Urgesetzes sei im Buche Exodus in der alten Einfachheit und Ursprünglichkeit aufbewahrt, nur daß gewisse Umstellungen und Umänderungen vorgekommen sind und zum Teil mit Absicht vorgenommen wurden. Hier greift Müller auch in die moderne Bibelkritik ein. Er weist nach, daß die modernen Kritiker — als ihren Hauptvertreter läßt er Bruno Baentsch reden — mit Unrecht das Bundesbuch (Ex. 20, 2—23, 33) in eine weit spätere Zeit versetzen, als der Sinaibund, statthatte und betont weiterhin mit Recht, daß der Maßstab, den die Kritik an das israelitische Volk anlegt, ganz falsch sei. ‚Das Volk hat sich nicht stets in aufsteigender Entwicklung in Bezug auf Zivilisation und Kultur befunden, es hat vielmehr bald aufwärtssteigende, bald abwärtssteigende Bewegungen gemacht'. Man muß das ganze Kapitel 48 lesen, um zu sehen, wie schwer ‚der Hammurabi-Stein in die Wage fällt zugunsten des mosaischen Charakters des Bundesbuches und gegen die Kritik'.

Im Rückblick und Schluß faßt Müller die Ergebnisse seiner langen und gründlichen Untersuchung zusammen.

Um der Wichtigkeit der Sache willen sei es gestattet, wenigstens die Grundgedanken Müllers in diesen 17 Resolutionen zum Schlusse vorzulegen.

1) Mit Evidenz steht fest der engste Zusammenhang zwischen dem Gesetze Hammurabis und der mosaischen Gesetzgebung.

2) Die mosaische Gesetzgebung kann aus den Gesetzen Hammurabis nicht geschöpft haben.

3) Beide Gesetze müssen aus einem Urgesetze geschöpft haben, das in seiner Fassung, Gruppierung und Reihenfolge dem mosaischen Gesetze näher steht als dem Codex Hammurabis. Dieses Urgesetz läßt sich aus dem mosaischen Gesetz, aus Hammurabis Gesetz und aus den Fragmenten des XII Tafelgesetzes noch rekonstruieren.

4) Das Urgesetz mit seinen einfachen Bestimmungen ist bei Hammurabi oft komplizierter geworden und der volkstümliche Charakter des Gesetzes ist öfter einem juristischen Formalismus gewichen.

Digitized by Google

5) Die Gesetzgebung Moses hat das ganze System des Urgesetzes herübergenommen und die Fassung, Gruppierung und Reihenfolge dort treu beibehalten, wo kein Grund war, Änderungen vorzunehmen. Es kommen aber auch Abänderungen vor, die zugleich Weisheit, Milde, ethische Größe verraten.

6) Dort wo das mosaische Gesetz die alten Gesetze derogiert, zeigt es durch Aufstellung neuer Grundsätze und protestartiger Kundgebungen, daß es die Bräuche und Mißbräuche der alten Gesetzgebungen genau gekannt hat.

7) Die Gesetze im Bundesbuche sind nicht so beschaffen, daß man deren Entstehung aus inneren Gründen erst in eine spätere Zeit setzen muß.

8) Ja, diese Gesetze müssen schon zur Zeit der Patriarchen herrschend gewesen sein, weil diese Geschichten auf Verhältnissen aufgebaut sind, welche die Gesetze Hammurabis oder ihnen ähnliche voraussetzen und dadurch einen hohen Grad von Historizität beanspruchen dürfen.

9) Das Urgesetz ist als zusammenhängendes System in bestimmter Fassung, Gruppierung und Reihenfolge durch eine andere Leitung als das Medium des Hammurabi-Kodex in die mosaische Gesetzgebung gekommen.

10) Es kann auch nicht durch Vermittlung anderer Völkerfamilien zu Moses gelangt sein.

11) Als der einzig wahrscheinliche und mögliche Weg, auf dem dieses mündlich oder schriftlich fixierte Gesetzessystem nach dem Westlande gekommen ist, kann der Zug Abrahams aus Ur-Kasdim und Harran, dem Heimatlande Hammurabis, nach Kanaan angesehen werden.

12) Wahrscheinlich kam das Urgesetz bei diesem Zuge schon schriftlich fixiert, möglicher Weise in Keilzeichen auf Tontäfelchen niedergeschrieben, nach dem Westen. Die stolze Abweisung der kananäischen Beziehungen durch die Abrahamiden bezeugt, daß sie sich ihrer Kulturmission bewußt waren.

13) Dieses alte Gesetz hat sich, wir wissen nicht wie, bei den alten Patriarchen erhalten und ging als alte Erbschaft von Geschlecht zu Geschlecht. Die Geschichte ihres Lebens in der Genesis niedergeschrieben bildet vielfach eine Illustration zu den alten Gesetzen, welche bei Hammurabi erhalten sind.

14) Moses hat das alte, einfache, von den Trübungen babylonischer Kultur und Unkultur reine Gesetz überkommen; reformiert und geläutert legte er es seinem Volke vor und proklamierte das Grundgesetz der Menschheit, den Dekalog.

15) Auf irgend einen Seitenweg kam das Urgesetz, sei es von Babylon, sei es von Kanaan aus nach Griechenland, beeinflußte daselbst die hellenischen Legislationen und erreichte dann Rom, wo ein Niederschlag sich in dem Zwölftafelgesetz erhalten hat.

16) Die Bedeutung des Urgesetzes kommt in den Prinzipien des Rechtes zum Ausdruck:

Digitized by Google

a) bei der Blutrache als gerechte Vergeltung an Stelle zorniger oder, was noch schlimmer, kalter Rache;

b) bei der bösen Absicht (dolus), indem nicht nur die böse Tat, sondern auch die böse Absicht, die vor der Tat nicht zurückschreckt, bestraft wird;

c) bei der Strafbestimmung, indem es für ein Verbrechen nur eine Strafe gibt, z. B. neben der Leibesstrafe keine Vermögensstrafe;

d) bei der Anwendung des Talionsgedankens auf vermögensrechtliche Delikte (zwei- und fünffache Strafansätze).

17) Die mosaische Gesetzgebung hat fast alle Überlebsel aus der geschlechtsrechtlichen Periode beseitigt und die Talion ethisch umgeprägt in den Satz: ‚Liebe deinen Nebenmenschen wie dich selbst'.

Der Bibelforscher erkennt sofort, welche Tragweite diese Aufstellungen für die Wertung der Genesisgeschichten und für die Beurteilung der Sinaigesetzgebung haben. Gewiß ist noch manches Problematische in der Untersuchung wie in den Ergebnissen Müllers. Aber seine kundige Hand hat schon so viele Lichtstrahlen ausgestreut, daß es der modernen Pentateuchforschung immer schwerer werden muß, der hohen Gestalt Moses den Schreibergriffel aus der Hand zu winden und ihm seinen Anteil an der Abfassung des Pentateuchs streitig zu machen.

Es wären noch manche kostbare Andeutungen zu notieren in den 7 Kapiteln (S. 245—267), die sprachliche Exkurse enthalten, in denen Müller im stande ist, seine assyriologischen Kollegen zu belehren (vgl. S. 255—258). Doch diese referierende Rezension möchte schon bald zu lang werden. Daher sei nur mehr hingewiesen auf die für das Buch Daniel hier zum erstenmale hervorgehobene und bewiesene Erscheinung, daß in den aramäischen Teilen dieses Buches der syntaktische Einfluß der keilschriftlichen Sprache sich geltend macht; ein Beweis dafür, daß Daniel der Verfasser ist oder daß mindestens der Redaktor des gegenwärtigen Danielbuches aus einer sehr alten Quelle geschöpft hat.

Hoffentlich geht aus dem bisher Mitgeteilten hervor, daß Müllers Werk eine eminente Leistung ist, die noch um so wohltuender wirkt, als er überall für die selbständige Bedeutung des israelitischen Volkes und für dessen einzigartige religiöse Stellung und Entwickelung mit Entschiedenheit und Glück eintritt. Die vergleichende Rechtswissenschaft, die Kulturgeschichte, die Pentateuchforschung und nicht zuletzt die Assyriologie selbst sind Herrn Hofrat Müller zum größten Dank für sein schönes Werk verpflichtet.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Digitized by Google

Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Litteratur, welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart erschienen ist. Mit zahlreichen litterarhistorischen und kritischen Bemerkungen und einem Personen- und Sachregister. Bearbeitet und herausgegeben von Dr. theol. Dietrich Gla, kath. Religionslehrer des Gymnasius, der höheren städtischen Töchterschule und der Selekta zu Dortmund.

Erster Band, 1. Abtheilung: Litteratur der theol. Encyclopädie und Methodologie, der Exegese des A. und N. Testamentes und ihrer Hilfswissenschaften. Paderborn, Druck und Verlag von Ferd. Schöningh 1895. S. XI, 478.

Erster Band, 2. Abth.: Litteratur der Apologetik des Christenthums und der Kirche. Paderborn 1904. S. VIII, 1023.

Einer wahrhaft mühsamen, aber dankenswerten Arbeit hat sich Dr. Gla bei der Zusammenstellung des gegenwärtigen Werkes, von dem nun der 1. Band in zwei starken Abteilungen vorliegt, unterzogen. Wir müssen darin den Bienenfleiß des Verf.s bewundern, womit er aus den entlegensten, oft schwer erreichbaren oder zugänglichen Quellen in einer geradezu staunenswerten Fülle die Gesamtliteratur der katholischen Theologie dem Benutzer sachverständig gruppiert vor Augen führt, so daß jeder auf dem weitem Felde sich leicht orientieren, die bereits aufgespeicherten wissenschaftlichen Schätze kennen lernen und auf Grund der vielfach eingestreuten kritischen Urteile den Wert und die Brauchbarkeit der angeführten Werke ermessen kann. Wir sind mit dem Verf. ganz einverstanden, daß er die systematische und chronologische Gruppierung der einfachen alphabetischen vorgezogen, denn bei jener kann man den Literaturbestand eines bestimmten Faches besser übersehen, das Steigen oder Sinken der literarischen Tätigkeit einer bestimmten Zeit leichter kontrollieren. Um zu erkennen, wie praktisch dieses Repertorium angelegt ist und wie leicht sich finden läßt, was einem nützlich sein könnte, genügt ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis der einzelnen Abteilungen. Die erste derselben bietet die Literatur über die gesamte hl. Schrift in 19 Unterabteilungen, die wieder in 152 Paragraphen je nach den Schlagworten die darauf bezüglichen Werke angeben. Will sich z. B. jemand mit dem Leben Jesu beschäftigen, so findet er zuerst die Werke verzeichnet, die dasselbe streng wissenschaftlich behandeln, dann im folgenden Paragraph die populärwissenschaftlichen und erbaulichen Darstellungen; hierauf die Einzeluntersuchungen, in dem folgenden Abschnitt Kritik der rationalistischen Darstellungen und noch eigens die Evangelienharmonie. Die Literatur über das Johannesevangelium

Digitized by Google

wird geboten in vier Abschnitten: Isagogisches — Kommentare — Erklärungen einzelner Kapitel und Verse — Theologie und Lehrbegriff des hl. Johannes u. s. w.

Noch ergiebiger ist die Literatur der 2. Abteilung, die sich mit der Apologetik beschäftigt, was schon aus der Seitenzahl ersichtlich ist: sie übersteigt die der ersten um das doppelte (1023 gegen 473). Da werden z. B. die Schriften der Reihe nach aufgeführt, die handeln vom Ursprung, Begriff und Wesen, Immaterialität und Geistigkeit der Menschenseele — Unsterblichkeit der Seele (Beweise und Glaube) — Seele und Leib — Tierseele (Instinkt), Verhältnis zur Menschenseele — Spiritismus, Magnetismus, Hypnotismus und andere Erscheinungen auf dem Gebiete des Seelenlebens u. s. w.

Wer immer also eine wissenschaftliche Frage aus dem Gebiete der Theologie behandeln will, wird mit größtem Nutzen und Ersparnis von Zeit dieses Repertorium zu Rate ziehen; es ist daher ein unentbehrliches Hülfsmittel für gelehrte Studien. Möge es dem Verfasser gegönnt sein, dieses Riesenwerk, denn so können wir es mit Fug und Recht nennen, zu einem glücklichem Abschlusse zu bringen. Wie ernst er es nimmt, können wir daraus schließen, daß er nach Drucklegung der ersten Abteilung volle neun Jahre zum Abschluß des 1. Bandes verwendete eingedenk des Horazischen Wortes: **nonum prematur in annum.** Ob er aber seinen Plan mit nur noch einem Bande vollenden wird, möchten wir wohl bezweifeln. Denn die zweite Abteilung des 1. Bandes sollte dem Programme nach nicht nur Apologetik, sondern auch Dogmatik und Moral enthalten, Gegenstände, die, wenn nicht eine noch ergiebigere, doch wenigstens eine eben so reiche Literatur aufweisen als die Apologetik, für die der Verf. mehr als 1000 Seiten benötigte. Doch die Theologen werden ihm recht dankbar sein, wenn die Zahl der Bände die geplante überschreitet. Recht zweckmäßig sind am Schluß jeder Abteilung die Personen- und Sachregister; dadurch wird der Gebrauch des Werkes bedeutend erleichtert und noch nützlicher gemacht.

Mit dieser Empfehlung wollen wir selbstverständlich weder die Vollständigkeit des gebotenen Repertoriums garantieren noch für die Richtigkeit aller angeführten Kritiken und Urteile einstehen. Man darf von solchen Werken, die auf den Schultern eines Einzelnen ruhen, nicht Unmögliches verlangen; sie verdienen unsere Anerkennung und Dank, wenn sie des Guten recht vieles bieten. — Durch Versehen ist I, 374 und im Register Biederlack Hermann statt Josef zubenannt.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Neuere moral- und pastoraltheologische Schriften[1]).

5. **M. Waldmann,** Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum. Eine historisch-ethische Untersuchung (Wien, Mayer, 1902) VIII. 183 S. Die außerordentlich rührige Leo-Gesellschaft eröffnet ihr neues Unternehmen: ‚Theologische Studien' mit einer recht gut gelungenen Monographie W.s über die Feindesliebe. Von der theologischen Fakultät der Universität München, welche eine Untersuchung über diesen Gegenstand als Preisaufgabe gestellt hatte, konnte ihr der Preis zuerkannt werden. Einige für die christliche Ethik nicht unwichtige Fragen erhalten in dieser Schrift eine, zwar nicht der Sache, wohl aber der Form nach neue, Lösung. Neue Gegner mußten berücksichtigt, die neue Literatur mußte herangezogen werden; beides ist vollauf geschehen. Ist die Feindesliebe eine Forderung des Naturgesetzes? Hat die alte, vorchristliche Philosophie das Gesetz erkannt? Eine Umschau in der Geschichte der antiken Philosophie belehrt uns, daß die vorchristliche Philosophie bis zur klaren Erkenntnis der natürlichen Forderung der Feindesliebe nicht vorgedrungen ist, auch nicht in ihren edelsten und geistreichsten Vertretern. Erst die jüngere Stoa hat, fast sicher unter dem Einflusse der ihr nicht unbekannten christlichen Lehre, das Gebot der Feindesliebe in seinem ganzen Umfange dargelegt.

Kennt das mosaische Gesetz die Feindesliebe in der Art und Ausdehnung, wie Christus im neuen Gesetze dieselbe geboten hat? Man muß zugeben, daß das alte Gesetz die Ausdehnung der Nächstenliebe auf alle Menschen ohne Unterschied aus leicht begreiflichen Gründen nicht ausdrücklich betont. Daß aber der Eifer für die Ehre Gottes und das Gesetz überhaupt eine Schranke gewesen sei für die allgemeine Menschen- und Nächstenliebe (S. 107), kann man wohl nicht sagen. Es ist deshalb weniger zutreffend in dem Umstande, daß Moses den

[1]) Vgl. Jahrgang 1903 (XXVII) S. 770 ff.

Digitized by Google

Ägypter töten und David den Semei ſtrafen läßt (S. 108 f.), eine geſetzliche Beſchränkung der altteſtamentlichen Feindesliebe zu finden. Auch im Neuen Teſtamente wäre es ein Fehler, Beleidigung und Unrecht in heldenmütiger Geduld zu ertragen, wo höhere Rückſichten Strafe und Rache verlangen. Die Weiſungen des A. T. über die Feindesliebe werden verſchieden gedeutet. Befriedigendere Klarheit wird in dieſer Frage dadurch erzielt, daß die Forderungen des altteſtamentlichen Staatsrechts den Auswärtigen und Feinden gegenüber von den ſozialen Liebespflichten, welche den Einzelnen oblagen, ſorgfältig geſchieden werden. In unſerer Zeit haben derartige Monographien nicht bloß wiſſenſchaftlichen, ſondern auch apologetiſchen Wert, da die Moral des Chriſtentums von ihren Gegnern ſogar als natur- und vernunftwidrig dargeſtellt wird. In dieſem Umſtande liegt aber auch der traurige Beweis, daß die neu-heidniſche Ethik nicht wie die alt-heidniſche zu Chriſtus hin, ſondern von Chriſtus und ſeiner Kirche wegführt. W. hat eine dankenswerte Arbeit geliefert, indem er die wichtigſten Probleme über die Feindesliebe wiſſenſchaftlich erörtert hat. Wir hoffen, daß dieſer vielverſprechenden Erſtlingsarbeit noch andere ähnlichen Inhaltes folgen werden. Im Laufe der Jahre werden die Anſchauungen noch mehr geläutert und geklärt, die Darſtellung wird noch einfacher und durchſichtiger werden.

6. **J. Adloff, Katholiſche Moral und innere Überzeugung.** Neue Replik auf Prof. Herrmanns Schrift: Römiſche und evangeliſche Sittlichkeit. (Straßburg, Le Roux, 1903) 71 S.

Zum drittenmale erſcheint A. gegen H. auf dem Plane. Es ſind dieſelben Wahrheiten, über die er ſich mit ſeinem Gegner nun wieder auseinanderſetzt: die perſönliche Überzeugung im Glauben; die Wahrhaftigkeit der katholiſchen Sittenlehre trotz Mentalreſervation; die hohe, tiefinnere Sittlichkeit der Katholiken trotz der ‚von außen kommenden' Gebote und trotz des Probabilismus. Mit überraſchender Einfachheit und Klarheit ſpricht A. über die tiefſten Glaubens- und Sittenlehren, mit logiſcher Schärfe zerſetzt er die irrigen Aufſtellungen ſeines Gegners und ſtellt ihnen die lichte Wahrheit entgegen; trotzdem bleibt es ſehr zweifelhaft, ob H. ſeinen Standpunkt aufgeben wird. Die pſychologiſchen und erkenntnistheoretiſchen Anſchauungeu, die dieſer ſich im Gegenſatze zu den inneren Erfahrungen des Bewußtſeins angeeignet, werden ihn am richtigen Verſtändniſſe der chriſtlichen Philoſophie hindern. — Ich hätte kein Bedenken gehabt, auch die dritte Antwort der Frau Anna bei Gury zu rechtfertigen (S. 39). Die Mentalreſtriktion, die Luther

Digitized by Google

billigt, ist, wie mir scheint, eine oft gebrauchte und leicht verständliche, wenn nur die Umstände so gelagert sind, daß der Sprecher, wie es bei Frau Anna evident der Fall war, nicht verpflichtet ist, dem lästigen Frager die volle Wahrheit zu gestehen.

7. **Charles Coppens** S. J., Ärztliche Moral. Autorisierte Übersetzung von Dr. B. Niederberger, Professor der Moraltheologie am Priesterseminar in Chur. Mit einer Vorrede und ergänzenden Anmerkungen von Dr. L. Kannamüller, prakt. Arzt. (Einsiedeln, Benziger, 1903) 325 S.

Unter dem Titel ‚Ärztliche Moral' haben wir neun Vorträge, welche P. Coppens, Professor am medizinischen Creighton-College in Omaha (Nordamerika), vor Medizinern gehalten hat, in deutscher Übersetzung. Es war ein guter Gedanke, angehende Ärzte in einer Reihe von Vorträgen an die sittlichen Pflichten zu erinnern, durch deren Befolgung die Ausübung des ärztlichen Berufes dem Arzte selbst und der leidenden Menschheit erst zum Heile wird. Dem Übersetzer gebührt Dank, daß er diese Vorträge auch deutschen Lesern zugänglich gemacht hat.

Die ideale Auffassung des ärztlichen Berufes, die im ersten Vortrage (‚Einleitung') dargelegt wird, zieht sich durch das ganze Buch hindurch und leuchtet ganz besonders im sechsten Vortrage (‚Standesrechte und -Pflichten des Arztes') wohltuend hervor. Nicht selten erheben sich die Worte des Redners zu ernsten und eindringlichen Mahnungen an die Studierenden der Medizin, sich in ihrem späteren Berufsleben durch keinerlei Rücksichten vom erkannten Ideale abbringen zu lassen.

Neben den anderwärts schon öfter behandelten Gegenständen wie Kraniotomie, Abortus, Hypnotismus erörtert der Verfasser auch einige bei derartigen Anlässen seltener besprochene Themata, wie geschlechtliche Ausschreitung, Geisteskrankheit, moralisches Irrsein. Die Beweismomente nimmt er in seinen Ausführungen nicht aus der katholischen Glaubenslehre, sondern stellt sich überall auf den Standpunkt der natürlichen Sittenlehre und des natürlichen Rechtes. Ohne Übertreibung und ohne jegliche polemische Spitze werden deren Grundsätze einfach und klar, anregend und überzeugend dargelegt. Die Zuhörer müssen dem Redner mit steigender Aufmerksamkeit gefolgt sein. Er versteht es, sowohl durch die lichtvolle plastische Darstellung, als auch durch taktvoll gewählte packende Züge aus der Geschichte der Medizin das Interesse in Spannung zu erhalten. Die Übersetzung liest sich leicht, fließend und angenehm wie das beste Original. Trefflich sind die ergänzenden Bemerkungen, die Dr. Kannamüller für deutsche Leser in Rücksicht auf deutsche Verhält-

Digitized by Google

nisse angefügt hat. Auch da, wo er P. Coppens entgegenzutreten meint, ist es eine Ergänzung der vom Verf. entwickelten Anschauung oder eine genauere Präzisierung einer Art moralischen Irrsinnes, die vom Verf. nicht in Abrede gestellt wird. Das Buch ist Medizinern und Theologen gleich dringend zu empfehlen.

8. **B. Melata**, De potestate, qua matrimonium regitur, et de iure matrimoniali apud praecipuas nationes (Romae, Tata Giovanni, 1903) 101 S.

Im Jahre 1897 hat M. in der Zeitschrift *Analecta ecclesiastica* eine Reihe von Abhandlungen über die Zivilehe begonnen. Durch ein Augenleiden an der Fortsetzung derselben gehindert, veröffentlicht er jetzt den fertigen Teil der unternommenen Arbeit. Von Wert ist die Zusammenstellung der Gesetze, die in den verschiedenen christlichen Staaten von Europa und Amerika über die Zivilehe erlassen wurden (S. 52—101). Die französischen, italienischen, spanischen und portugiesischen Gesetze werden in der Originalsprache, die übrigen entweder in französischer oder italienischer oder lateinischer Übersetzung gegeben. Der Sammlung der Gesetze geht ein geschichtlicher Überblick über das Verhältnis der staatlichen Ehegesetze zu dem kirchlichen Eherechte von den ersten christlichen Jahrhunderten bis zur Gegenwart voraus (S. 39—50). Ferner werden die Fragen behandelt über die Gewalt des Staates in Bezug auf die Ehen der Ungetauften und über den sakramentalen Charakter der Ehen, die zwischen Getauften und Ungetauften geschlossen werden, und der Ehen von Ungetauften, wenn ein oder beide Teile die hl. Taufe empfangen (S. 5—38). Aus dem für diese Dinge verwendeten Raum ist leicht ersichtlich, daß alles mehr angedeutet als erörtert und bewiesen wird.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Dasbach gegen Hoensbroech. Diese Schrift[1]) bietet eine willkommene Ergänzung zu den zwei von Prälat Heiner und Dr. Fidelis in dieser Streitfrage früher schon veröffentlichten Broschüren (vgl. oben S. 440). Zunächst bringt sie das ganze Aktenmaterial, das sich auf die bekannte Nixdorfer Auslobung bezieht. Graf H. drängt mit ungestümer

[1]) Der vollständige Titel lautet: Dasbach gegen Hoensbroech. Widerlegung des ‚Beweismaterials' des Grafen Paul v. Hoensbroech in der Streitfrage, ob die Jesuiten lehren: Der Zweck heiligt die Mittel. Herausgegeben von G. F. Dasbach, Mitglied des Reichstags u. des Landtags (Trier, Paulinusdruckerei, 1904) 124 S.

Digitized by Google

Ungeduld zu einer recht baldigen Entscheidung der Streitfrage und wandert daher mit seiner causa von einem Gerichte zum anderen, vom Schiedsgerichte zum Landgerichte. Sodann wird aus der Verstümmelung und Verunstaltung der von H. für seine Sache aus den Jesuitenmoralisten verwendeten Texten nachgewiesen, daß das H.sche ‚Beweismaterial' für jede wissenschaftliche Verwertung unbrauchbar ist. An dritter Stelle erfahren wir, daß H. zwar vorgibt, neue Beweise zu liefern für die Behauptung, die Jesuiten lehren den Satz: Der Zweck heiligt die Mittel; daß aber die paar Kasuslösungen, die H. aus dem Kapitel über das Ärgernis als Beweise heranzieht, längst schon von anderen zu demselben Zwecke verwendet worden sind. Bei dieser Gelegenheit wird wieder gesagt und durch mehrere Zeugnisse erhärtet, was in diesem Streite nicht oft genug wiederholt werden kann, daß nicht die Jesuitenmoral, wohl aber ein großer Teil der protestantischen Ethik von dem angeblichen Jesuitengrundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel ganz durchseucht ist. Viertens endlich erinnert Dasbach den Grafen daran, was er eigentlich zu beweisen hätte. Selbst wenn es ihm gelungen wäre darzutun, daß ein oder mehrere Jesuiten in einem Einzelfalle aus Irrtum gestattet hätten, ein schlechtes Mittel, das sie für indifferent hielten, zu einem guten Zwecke zu gebrauchen, so wäre damit nicht bewiesen, daß ein Jesuit den Grundsatz lehre, der gute Zweck heiligt die schlechten Mittel. Diese mit genauer Sachkenntnis gearbeitete Schrift kann Schiedsrichtern und Landrichtern zur Orientierung dienen. Übrigens ist in den Augen der vorurteilsfreien und verständigen Leser durch die einleuchtenden Erörterungen die Streitfrage auch ohne Schiedsgericht und ohne Landgericht längst entschieden.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Der ‚Hymnus' im Epheserbriefe (1, 3—14). In der vortrefflichen Abhandlung ‚Die Anlage des Jakobusbriefes' des 1. Quartalheftes von 1904 dieser Zeitschrift[1]) hat der geschätzte Herr Verfasser P. H. J. Cladder S. J. dem viel mißkannten Jakobusbriefe eine glänzende Ehrenrettung, wenn man so sagen darf, erbracht. Das schöne Resultat der Untersuchung muß in jedem, der die Tiefen des inspirierten Schriftwortes nur etwas kennt und würdigt, dankbare Genugtuung wecken. Allerdings bestätigt auch ein nur halbwegs genauer Einblick in die

[1]) Vgl. 2. H. S. 295—330: ‚Der formale Aufbau des Jakobusbr.'

Digitized by Google

Spezialliteratur des N. T., wie wahr der Satz des zitierten Verfassers ist: ‚Die literarische Betrachtung einzelner Bestandteile der hl. Schrift ist noch in ihren Jugendjahren, vor allem für das N. T.' (S. 37).

Ähnliches läßt sich auch von den Pauliniſchen Briefen, zumal vom Epheserbriefe sagen. Es ist ja vollständig wahr und begründet, was schon der hl. Hieronymus (Prol. in Eph., Migne P. l. 26, 470) von ihm sagt, er sei ‚magnis difficultatibus et profundis quaestionibus involuta', oder was Estius (Comm. in Eph., Arg.; Migne Cursus SS. XXIV, 1031) bemerkt: ‚Huius epistolae stylus prae ceteris obscurus' und: ‚Huic epistolae peculiare est, praesertim primis capitibus, quod implexus et involutus sit sermo'. Aber man muß es doch als eine Herabwürdigung der herrlichen Pauliniſchen Enzyklika empfinden, wenn die alten Vorwürfe De Wettes: ‚Der Epheserbrief ist nichts als eine wortreiche Erweiterung des Kolosserbriefes'[1]) und F. Chr. Baurs: ‚Der Epheserbrief ist durchgängig eine gekünstelte, in Wiederholung synonymer Ausdrücke und äußerlich aneinander gereihter Sätze sich fortbewegende Darstellung'[2]), sich in anderer Form immer wieder finden, zumal wenn man ihm seine Originalität streitig macht, wie es in den Neunzigerjahren noch Klöpper[3]) tut, wenn er von der auffälligen ‚Breite' Zerflossenheit, Schwerfälligkeit und Überladenheit in langen Partien des Briefes, welche sich in schleppenden, kettenartig verschlungenen, eingeschachtelten Perioden mühsam fortbewegt', spricht. Ähnliche Ausstellungen erhalten sich, obwohl die Kritik in neuester Zeit dem Epheserbriefe mehr Gerechtigkeit widerfahren läßt, noch immer aufrecht. Besonders wird das ‚Schwülstige' und Schwerfällige in der Ausdrucksweise von den ‚gebetsartigen Auslassungen' am Anfange des Briefes konstatiert, deren erste die Periode 1, 3—14 bildet.

Vielleicht kann es auch als ein kleiner Beitrag zur Apologie des Epheserbriefes gelten, wenn wir die geringe Berechtigung der erhobenen Anwürfe an der genannten Periode nach Inhalt und Form in etwas nachzuweisen suchen.

Nach der gewöhnlichen Einteilung des Briefinhaltes beginnt im Anschluß an die inscriptio der erste Unterabschnitt des dogmatischen Teiles mit einer allgemeinen Danksagung für alle dem Apostel wie den Gläubigen in Christus erwiesenen Wohltaten[4]). Dieser bildet eben die

[1]) Hist.-krit. Einl. z. N. T. S. 225.
[2]) Paulus, Ap. Jesu Chr. II, S. 47.
[3]) Komm. z. Epheserbr. 1891, § 2.
[4]) Vgl. Cornely, Introd. III., p. 503 sq., Henle, Epheserbrief, S. 28.

Digitized by Google

in Rede stehende einzige Periode von V. 3—14, die feierlich mit dem Worte *εὐλογητός* anhebt. Inhaltlich wie formell bietet sie manches Originelle und Bemerkenswerte. Die Lobpreisung nennt am Anfange die Person Gottes des Vaters, schließt daran gleich die zweite Person, deren Benennung sich in 11maliger Wiederholung mit Präpositionalausdrücken (*ἐν Χριστῷ, ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ*) als besonders bedeutungsvoll bemerkbar macht, und schließt V. 13. 14 mit der Anführung der Person des hl. Geistes, so daß sie unvermerkt die Form einer Doxologie annimmt, die eigentlich in nuce schon im ersten Verse (v. 3) enthalten ist: *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ . . . ἐν Χριστῷ.* — Die Beziehung auf die drei göttlichen Personen ist demgemäß auch der Einteilungsgrund für die Unterscheidung dreier (wenn auch ungleich großer) Abschnitte der Periode. Der Apostel geht in seinem Lobpreise Gottes von der geistlichen Segnung in Christus (Einleitung und Überschrift) zurück auf den Grund der Segnung, die vor- und überzeitliche Auserwählung und Vorausbestimmung der Christen in und durch Christus zur Rechtfertigung und Gotteskindschaft (1, 4—6); er verweilt dann bei der innerzeitlichen Ausführung dieses Gnadenratschlusses Gottes durch Jesus Christus, der Erlösung durch sein Blut und der Offenbarung des Versöhnungsgeheimnisses (1, 7—12); er wendet endlich diesen Gedanken speziell auf die Leser an, welche nicht anders als durch Christus zur Kenntnis des Evangeliums, zum Glauben und zum Empfange des hl. Geistes berufen und gelangt sind, und weist damit wieder zurück auf die überzeitlich beschlossene, innerzeitlich ausgewirkte, für die Ewigkeit verbürgte und auf das beseligende Ziel hinweisende Begnadigung und Gotteskindschaft (1, 13—14). So charakterisiert sich unsere Periode als ein abgeschlossenes[1]), abgerundetes und wohl disponiertes Ganze, zu dem nur das (erst am Schlusse des dogmatischen Teiles 3, 21 erscheinende) feierliche Amen fehlt, um es als Doxologie auch äußerlich kenntlich zu machen; der Mahnung des Apostels (I Kor. 14, 16) entsprechend setzt man es gerne seiner Lobpreisung bei! In der Art und Weise, wie die Beziehung auf Christus ihren Schwerpunkt und Zusammenhang bildet und dem hl. Geiste, der geheimnisvoll innerlich vollendend waltet, nur der kurze Abschluß gewidmet ist, ist sie sehr mit dem Gloria der hl. Messe vergleichbar.

[1]) Das *διὰ τοῦτο* des folgenden V. 15 knüpft nicht an die Lobpreisung an, sondern ergibt sich aus dem Gegensatze *ἐγώ* und *ὑμεῖς*.

Digitized by Google

Dieses in Kürze der Inhalt. Die Form und ihre charakteristischen Merkmale fließen zwangslos aus Inhalt und Idee (Pauli sapientiam eloquentia sequitur: S. Augustinus); und doch, sie wirken hier gestaltend und verändernd. Sehen wir uns diesbezüglich etwas um! Da klingt uns aus der Parallele mit dem Gloria noch der ähnliche Schluß: In gloria Dei patris: εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, nach. Denselben Passus haben wir aber auch schon V. 6 (durch τῆς χάριτος erweitert) und V. 12 (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπ. κτλ.), und dies bezeichnenderweise jedesmal gerade am Abschlusse der einzelnen Abschnitte, somit als refrainartige Wiederholung; in den beiden ersten Fällen tritt der Ausdruck: κατὰ τὴν εὐδοκίαν (= τ. βουλήν) τοῦ θελήματος αὐτοῦ verstärkend hinzu. Ganz entsprechend knüpft der 2. und 3. Abschnitt mit dem gleichen relativen Anschluß ἐν ᾧ an den Refrain an; das ‚Fortspinnen der Periode durch Relative' scheint doch nicht so schwerfällig und zufällig! Notieren wir nur, daß nicht nur in V. 7 u. 13, sondern auch in V. 11 dem beginnenden ἐν ᾧ ein im vorigen Verse den Schluß bildendes ἐν αὐτῷ (τῷ Χριστῷ, τῷ ἠγαπημένῳ) korrespondiert! Dabei fällt uns zugleich besonders in den beiden ersten Teilen der Abschluß jedes Verses und Halbverses durch αὐτοῦ oder αὐτῷ (10mal) oder einen entsprechenden Ausdruck mit ἐν (5mal) auf. Das bringt unmerklich einen rhythmischen Fluß in das Ganze, der sich beim Lesen in einem nicht gerade auffälligen, aber doch merklichen Wohlklange kundgibt. Und die Schlüsse sind es nicht allein. Schon das feierliche εὐλογητός der Überschrift zeigt uns gleichsam als Auftakt die erhabene Tonart der Periode an. Mit εὐλογητός beginnt der Benediktusgesang des Zacharias (Luk. 1, 68) wie der hl. Elisabeth (Luk. 1, 42), mit diesem Verbum ist das Canticum Simeonis angekündigt (Luk. 1, 28; vgl. Luk. 1, 64 als Einleitung zum Lobgesang des Zacharias: εὐλογῶν τὸν θεόν), dasselbe Wort gebraucht Paulus in doxologischen Stellen wie Röm. 1, 25; 9, 5; in der mit unserer ganz ähnlichen II. Kor. 1, 3: Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. Χρ., ferner II. Kor. 11, 31; der hl. Petrus in unverkennbarem Anschluß an Eph. in I. Petr. 1, 3. Das als Einleitungswort zu Hymnen und Ausdrucksweise für den Hymnengesang (vgl. Apg. 24, 53) beliebte Verbum eröffnet also auch unsere — ‚schleppende' Periode. Es ‚schleppt' aber auch gleich noch etwas mit ein, die Wiederholung seiner selbst in der Form der Antanaklasis: εὐλογητός — εὐλογήσας — ἐν εὐλογίᾳ, der Umbiegung des Wortes in eine andere Bedeutung; ‚nam aliter Deus benedicit nobis, aliter nos benedicimus illi' — die Paronomasie ist sicher nicht ohne Absicht gebraucht! Wir wollen dann nur

Digitized by Google

noch auf parallele Wortverbindungen und Partizipien hinweisen, wie ἁγίους καὶ ἀμώμους (V. 4), ἀπολύτρωσιν und ἄφεσιν mit ihren Genetiven (V. 7), τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (V. 10) oder ἀκούσαντες, πιστεύσαντες zu ἐν ᾧ gestellt (V. 13), und beachten, um nicht zuviel herauslesen zu wollen, kleine Alliterationen nicht weiter. Muß sich uns nicht nach all diesen Indizien die begründete Vermutung aufdrängen, daß wir es hier nicht bloß mit einer gehobenen, feierlichen Sprache, sondern mit einer vielleicht sogar etwas poetischen Form der herrlichen Paulinischen Gedanken zu tun haben? Soviel ist uns bereits gewiß, daß wir es nicht mit einer schleppenden Periode, sondern einer feierlichen, langsam, aber machtvoll und gewichtig voranschreitenden Darstellung der erhabenen Hauptgedanken der Lehre des hl. Apostels Paulus zu tun haben, in welcher eben der Ausdruck der Wucht und Fülle der Gedanken folgt und sie zugleich erhaben darstellt!

Damit ist aber noch immer nichts Bestimmtes über die Form selbst gesagt. Hiezu gibt uns nun Prof. Blaß mit seinen neuestens am Hebräerbriefe vorgeführten Forschungen über den prosaischen Rhythmus in der griechischen und lateinischen Kunstprosa[1]) einen dankenswerten Fingerzeig. Was der geschätzte Philologe am Hebräerbriefe nachgewiesen und der eingangs erwähnte Verteidiger der Anlage des Jakobusbriefes an diesem eben darlegt, können wir in derselben Weise zum mindesten auch an dieser schwungvollen Periode des Epheserbriefes konstatieren, nämlich das Vorhandensein des prosaischen Rhythmus, der sich hauptsächlich in der Wiederkehr gleicher Takte am Schlusse oder Anfange der Sinnzeilen und Kola äußert. Blaß bemerkt, daß der Claromontanus (D_p) nebst dem Hebräerbrief auch Paulusbriefe in stichometrischer Schreibart enthalte, scheint aber die Geltung des prosaischen Rhythmus den Paulinischen Briefen im eigentlichen Sinn nicht so zugestehen zu wollen. Er schreibt ja den Hebräerbrief auch dem Barnabas zu)[2]). Wir wagen die Behauptung, daß sich der Rhythmus zum mindesten an den mehr poetischen Stellen in den Paulusbriefen (wie I. Kor. 13, 1—13; Kol. 1, 9—24; Phil. 1, 6—11 und unsere Stelle) leicht konstatieren läßt, und zerlegen nach dem Muster des Hebräerbriefes unsere Periode in (verhältnismäßig kürzere) Sinnzeilen,

[1]) Theol. Studien u. Kritiken 1902. 3. H. S. 420—461. (Barnabas) Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rhythmen herausgeg. v. Dr. Friedrich Blaß. Halle 1903.

[2]) Vorrede z. Ausg. d. Hebräerbr. S. 1.

Digitized by Google

deren inita (i) und clausulas (c) wir vergleichen (Textausgabe Brandscheid, Lesarten fast ganz identisch).

I.

I, V. 3. *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,*
ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς
ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ
ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ,
4. *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ*
πρὸ καταβολῆς κόσμου,
εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους
κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ.
5. *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν*
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν,
κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,
6. *εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ,*
ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ,

II.

V. 7. *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν*
διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ,
τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων,
κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ,
8. *ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς*
ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει,
9. *γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ,*
κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ,
ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ

I, 1c(lausula) 2c 3c 4c — — ⏑⏑ — (Spondeen, feierlich)
2i(nitium) 3i ⏓ — ⏑ — 3m(edium) c — ⏑ ⏑ —
3, 4 — — ⏑ — ⏑ ⏑ — — ⏑⏓ — 4c 6c ⏑⏑ ⏑ ⏑ — — — (—)
5, 6 (⏑ —) ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ — — (⏑ —) — 6c 7c ⏑ — — —
7i c — ⏒ — — ⏓ 8i 9i ⏑ ⏑ — ⏑⏑ — ⏓
8c 9c — ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ — 9 10 ⏑ ⏑ — — — ⏒ — ⏑⏑ ⏑⏑ (—)
10i 11i ⏑ ⏑ — — ⏑⏑ — 9c 11c — ⏑ ⏑ ⏑⏑ —
11m c (—) — ⏑ ⏑ — (—) 11c 12ic 13ic — ⏑ — ⏑⏓ — (—)
12c 13c — ⏑ — ⏑ — ⏑ (—)
II 13i 14 ⏑ ⏓ ⏑ ⏑ — — ⏑ ⏑⏑ — (—)
c ‹14, 15, 17, 19, 20, 21, 22› ⏓ ⏑ — — (—)
14 15 (⏑ ⏒) ⏑ ⏑ ⏒ — ⏑ ⏑ ⏓ — (—) 15 17i ⏑ ⏑ ⏑ — ⏑ ⏑ — —
14, 16, 18, 19 ⏑⏑ ⏑ ⏑ — — ⏑ ⏓ — ⏒ — 17c 19c — ⏑ — —
19, 21 ⏑⏑ — — ⏑ ⏑ — — ⏑ (— —) 15c 20c 22c 28c ⏑⏑ ⏑ ⏑ — —

Digitized by Google

10. *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν,*
ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντ' ἐν τῷ Χριστῷ,
τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν αὐτῷ,[1]) 25
11. *ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν,*
προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντ' ἐνεργοῦντος
κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,
12. *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ,*
τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ. 30

III.

13. *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς.*
ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας,
τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν,
ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες
ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ. 35
14. *ὅς ἐστιν*[2]) *ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν,*
εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως,
εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

22, 23i 24i (⏑) ⏓ ∪ ∪ ∪ — — 23c 24c 26c 27c ⏑ — ⏓ — — — — (Sp.)
25ic ⏑⏑ — — ∪ — — 27im ∪ ∪ ⏑⏑ — —
28c 29c 30i — ∪ — ⏓ ∪ — — (—)
III 30c 32ic 33c 34c 35i 36c 38c ⏑ — — —
33i 34i ⏑ — ⏑⏑ — — —
35(mc) — — ∪ ∪ — ∪ — ∪ ∪ — — ∪ ∪ —
35i 36i 38i (—) ⏑ — ⏑ — ⏓ —
36ic — ∪ ∪ ⏓ — —

Nach den bei Blaß in der Einleitung (S. 2 ff.) entwickelten Grundsätzen und Gesetzen des prosaischen Rhythmus können wir also unschwer auch an unserer ‚Periode' eine ähnliche Prosodie nachweisen. Mag unser Versuch auch mangels größerer Übung vielleicht nicht nach allen Richtungen einwandfrei sein (die Kola z. B. ließen sich auch anders gruppieren), das Vorhandensein des Rhythmus läßt sich nicht bestreiten (‚die Wiederkehr und das Entsprechen des Gleichen oder Ähnlichen'), und das wollten wir ja nachweisen. Man vergleiche nur die schöne Zahl der parallelen Glieder, die auffallende Gleichheit der Schlüsse und Anfänge ꝛc. In dieser Abteilung in Sinnzeilen und Kola finden zugleich die früher erwähnten charakteristischen Merkmale

[1]) W.-H. *τῆς γῆς· ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ.*
[2]) W.-H. *ὅ ἐστιν.*

Digitized by Google

der Form und Ausdrucksweise ihre Erklärung: Präpositionalausdrücke grenzen die Kola ab, diese wie Genetive (besonders das αὐτοῦ) und Wortverbindungen bilden die Konkatenationen. Manche Kola gleichen einander sogar in der Silbenzahl und im Rhythmus ganz, andererseits ist die Abwechselung in den Schlüssen gerade ein Vorzug, wie Blaß bemerkt.

Wir dürfen also unserer Periode, ohne ernsten Widerspruch befürchten zu müssen, eine, wenn auch nicht direkt poetische, so doch gesetzmäßige Form zuschreiben und das Ganze, da es schon einmal die Absicht des Hagiographen nicht war, die poetische Form des inhaltlich so schwungvollen Hymnus ganz offen hervortreten zu lassen, wenigstens einen verhüllten Hymnus, einen Lobgesang im schlichten Gewande der Kunstprosa nennen. Fast möchten uns die Versschlüsse αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ, ἐν Χριστῷ u. dgl. verleiten, auch eine strophische Gliederung zu konstatieren, welche sich ganz einfach mit den Versschlüssen, wie wir sie im Schrifttext finden, decken würde (den dritten Teil etwa ausgenommen); sie sind ja auch so ziemlich von gleicher Länge. Analog den ‚Strophen' und ‚Gegenstrophen' hätten wir dann im ersten Teile drei Sätze (ἐν Χριστῷ V. 3, ἐν ἀγάπῃ V. 4, θελήματος αὐτοῦ V. 5) und den Abschluß mit dem Refrain εἰς ἔπαινον δόξης, bis ἐν τῷ ἠγαπημένῳ; im zweiten Teile vier Sätze (χάριτος αὐτοῦ V. 7, ἐν αὐτῷ V. 9, ἐν αὐτῷ V. 10, θελήματος αὐτοῦ V. 11) mit dem gleichen Schluß bis ἐν τῷ Χριστῷ V. 12; im dritten Teile zwei Sätze (σωτηρίας ὑμῶν V. 13, κληρονομίας ἡμῶν V. 14) und den Refrain, welchem der zugehörige Präpositionalausdruck εἰς ἀπολύτρωσιν κτλ. nicht mehr nach, sondern vorangestellt ist, sodaß er gewissermaßen als Gegenzeile oder Abgesang den Schluß bildet. So sehen wir selbst im Satzbau eine harmonische Gliederung, wie auch sogar die ‚schleppenden' Relativsätze und Partizipien fast regelmäßig abwechseln.

So konnten wir an unserer ‚schwerfälligen, überladenen Periode' manche verborgene Schönheiten und Vorzüge konstatieren. Unsere Stelle dürfte, das hoffen wir gezeigt zu haben, eines objektiveren Urteiles wert sein; sie verdient es vielmehr, zu jenen gezählt zu werden, die den Verfasser der prächtigen ‚Geschichte der Weltliteratur', P. Al. Baumgartner S. J., zu seinem Urteil über die Paulusbriefe veranlassen (I, S. 152): ‚Neben lichtvollen Darstellungen und einschneidenden Beweisführungen ... enthalten diese Briefe nicht selten begeistert zündende Affekte und Stellen von hoher poetischer Kraft, aus welchen Liturgie wie geistliche Beredsamkeit fort und fort ihre schönsten Perlen schöpfen. Manche Schilderungen ... lesen sich wie ein Gedicht, die Lobsprüche

Digitized by Google

auf Christus im Kolosser- und Philipperbrief sind Hymnen von wunderbarer Erhabenheit'. Auch unser ‚Hymnus' gehört dazu; zwar liest er sich im Griechischen und Lateinischen nicht wie ein Gedicht, doch kann man ihn vielleicht im Deutschen zu einem solchen gestalten, und darum sei zum Schlusse (unter Vorausschickung der Bitte um gütige Nachsicht), der ‚schwülstigen Periode' zu Ehren, wenigstens der Versuch einer metrischen Übersetzung gewagt:

I.

Preis und Lob sei Gott, dem Vater
Jesu Christi, unsers Herrn,
Der uns alle Geistessegnung
Himmlisch spendet' — durch den Herrn,
Wie Er vor der Welten Schöpfung
Uns erwählte schon in Ihm,
Daß wir makellos und heilig
Liebend wandelten — vor Ihm;
Denn Er hat zu Seinen Kindern
Uns in Christus Sich erwählt,
Vorbestimmt nach Seinem Willen,
Wie's Ihm ewig wohlgefällt —,
Daß wir loben, daß wir preisen
Seiner Gnade Herrlichkeit,
Durch die Er uns Gottesanmut
Im geliebten Sohn verleiht!

II.

Denn in ihm ward uns Erlösung
Und Versöhnung durch sein Blut,
Und Erlaß von Schuld und Fehle
In der Gnade reichem Gut;
Seiner Gnade reiche Ströme
Goß Er unsrer Seele ein,
Alle Weisheit ihr, Erkenntnis
Und Verständnis zu verleihn;
Denn Er hat uns das Geheimnis
Seines Willens kundgetan,
Wie nach Seinem Ratschluß Er es
Sich gesetzt als Weltenplan:
Unter Einem Haupt zu fassen,

Digitized by Google

Wenn die Zeit erfüllt erscheint,
Erd' und Himmel; Christus ist es,
Der das All' in sich vereint!
In Ihm ward ein herrlich Erbteil
Uns bereitet nach dem Rat
Dessen, der da alles wirket,
Wie Er es beschlossen hat, —
Daß wir sei'n zum Lob' und Preise
Seiner Gottesherrlichkeit,
Die wir nicht vergeblich hoffen
Auf den Herrn zu aller Zeit!

III.

Und auch euch — das Wort der Wahrheit
Ließ Er gnädig sich euch nahn;
In dem Herrn habt ihr des Heiles
Frohe Botschaft nun empfahn.
In Ihm seid ihr, da ihr glaubtet,
Auch besiegelt mit dem Geist,
Mit dem Heilgen der Verheißung,
Der des Erbes Angeld heißt,
Für des Eigentums Erlösung,
Bürge unserer Seligkeit, —
Daß wir sei'n zum Lob' und Preise
Seiner Gottesherrlichkeit!

Wien. Studienpräfekt Th. Innitzer.

Das Gutachten des P. Jakob Pontan S. J. über die humanistischen Studien in den deutschen Jesuitenschulen (1593). Janssen hat in der Geschichte des deutschen Volkes (7, 100 ff.) einen ausgiebigen Gebrauch von einem Gutachten des Jesuiten Jakob Pontan gemacht, das den Charakter des P. Pontan[1]) und den Stand der hu-

[1]) Geburtsname: Spannmüller, geb. 1542 zu Brüx b. Saaz (Böhmen), seit 1564 im Orden, lehrte seit 1570 zu Dillingen, seit 1589 zu Augsburg die Humaniora, starb ebd. 25. Nov. 1626; ‚vir admodum humanus, religiosus, doctus admodum in humanioribus', in quibus ‚totam vitam insumpsit partim docendis, partim scribendis; nulli rei alteri se applicat', sagen die Akten des Ordens.

Digitized by Google

manistischen Studien bei den deutschen Jesuiten im 16. Jahrhundert in keinem besonders günstigen Lichte erscheinen läßt. Der große Geschichtsschreiber traute aber der Sache nicht recht, denn er fügt bei: ‚Solange das Gutachten nicht vollständig vorliegt, läßt sich ein abschließendes Urteil darüber nicht fällen'.

Wie sehr diese Einschränkung am Platze war, sollen die folgenden Bemerkungen zeigen. Im Voraus sei bemerkt, daß der Abdruck des Gutachtens in der Schrift ‚Anti-Mangoldus' (Amstelodami et Ulmae 1784 2, 87—95) nicht allein die Sätze ausläßt, die den Ursprung und den Charakter des Gutachtens Pontans deutlich zeigen, sondern auch ganz willkürlich Stellen aus zwei verschiedenen Gutachten zusammenschweißt mit Auslassung von ganzen Sätzen und ganzen Seiten.

Als Quellen für unsere Untersuchung diente ein Faksimile der Gutachten Pontans (von P. Duhr mit andern hierauf bezüglichen Schriftstücken und Briefen zur Verfügung gestellt; das Original befindet sich im Ordinariats-Archiv zu Augsburg)[1]), die Bücher, die Gebrauch von den Gutachten machten, und die Literatur über die Entstehung der Ratio studiorum S. J. Da die Gutachten Pontans im engsten Zusammenhang mit der Ausarbeitung der berühmten Studienordnung der Gesellschaft Jesu stehen, so bietet unsere Darlegung zugleich einen kleinen Beitrag zur Geschichte dieser Studienordnung in Deutschland.

1. Entstehung der Gutachten. Die Gutachten Pontans sind durch die Vorbereitungen für die Studienordnung der Gesellschaft Jesu veranlaßt. Die Überschrift und viele Stellen der Gutachten nennen diese ausdrücklich. Und zwar handelt es sich um den zweiten Entwurf[2]) von 1591/92; denn es ist von einer Ratio studiorum *bipartita* und von Regeln die Rede[3]), was beides auf den ersten Entwurf von 1586 nicht paßt, der nur aus einer Reihe sorgfältig ausgearbeiteter Abhandlungen besteht[4]). Da im 1. Gutachten erwähnt wird, daß für die

[1]) Jesuiten-Literalien fol. 179 ff. Die folgenden Zitate nach der Blattzählung im Original.

[2]) Ratio et Institutio studiorum, Romae in Collegio Soc. Jesu 1591; s. Duhr, Studienordnung der Ges. Jesu, Freiburg 1896, S. 18 ff. Pachtler (Ratio studiorum, 2. Bd. Berlin 1887) hat diesen 2. Entwurf übersehen.

[3]) A. a. O. 179, II.

[4]) Duhr, a. a. O.

Digitized by Google

Lehrer der Rhetorik und Humanität je 40 Regeln[1]) aufgestellt seien, so ist auch nicht die endgültig approbierte Studienordnung von 1599 gemeint, worin die Zahl der betreffenden Regeln 20 bezw. 10 ist. Jeden Zweifel benimmt die Stelle: ‚Die Gesellschaft (Jesu) schickt diesen 2. Entwurf der Studienordnung (hanc Institutionem secundam), zusammengestellt nach den eingelaufenen Bemerkungen zum 1. Entwurf, und bietet ihn in entgegenkommender und kluger Weise zu ganz freier Beurteilung (liberrime iudicandam) dar'[2]). In beiden Gutachten übt Pontan keine absprechende Kritik an dem Entwurf aus, sondern er drückt öfters seine vollste Anerkennung und Befriedigung aus. ‚Was immer', heißt es am Schluß des 1. Gutachtens[3]), ‚ich mir nur wünschen konnte zur rechten Heranbildung der Unserigen in den Humanitäts-Studien, finde ich in der größten Vollständigkeit (cumulatissime) in dieser Studienordnung vorgeschrieben'. Gegen Ende des 2. Gutachtens[4]) wünscht er, daß der Entwurf doch recht bald zum Gesetz erhoben würde: ‚In der bevorstehenden Generalkongregation, wo alle Provinziale, viele Rektoren zugegen sein werden, wird zu bestimmen sein, was für die Zukunft und immer beobachtet werden muß; man braucht nicht mehr zu warten, bis die Studienordnung noch mehr praktisch geprüft werde. Sie ist schon genug erprobt'.

Kurz vor der erwähnten Generalkongregation, welche zu Rom vom 3. November 1593 bis zum 18. Januar 1594 abgehalten wurde, sind also die Gutachten abgefaßt. Demnach gehören sie wohl zu jenen, deren nähere Entstehung der P. Rektor Gregor Roseffius[5]) von Augsburg in einem Schreiben[6]) vom 15. Oktober 1593 an den P. General Claudius Aquaviva schildert: ‚Kürzlich schrieb ich, daß P. Hoffäus einige Schriftstücke bezüglich der Studienordnung mit sich nach Rom bringen werde . . . Dieselben werden für die

[1]) A. a. O. 179, III.

[2]) A. a. O. 191, I, 1. Diese Stelle gilt auch wohl für das 1. Gutachten, da das 2. sich (193, 1.): ‚In illis, quae voco *maiora legis* . . .' auf das 1. bezieht, wo allein sich (181, unten) findet: ‚Ista sunt *maiora legis*, quae oportet facere, et reliqua non negligere'.

[3]) A. a. O. 181.

[4]) A. a. O. 194, II.

[5]) Nachfolger des sel. P. Canisius auf der Domkanzel zu Augsburg; er war ebd. lange Zeit Rektor, 1599/1609 Provinzial und starb 15. Mai 1623 ebd.

[6]) Orig. im Ordensbesitz.

Digitized by Google

Kenntnis der Hindernisse und die Überwindung der Schwierigkeiten dienlich sein. Verfaßt sind sie von P. Pontanus, der vor Freude aufjubelt, diese Studienordnung gesehen zu haben, und kein Ende finden kann, bei gleichgesinnten Patres auf mannigfache Weise darzutun, wie vortrefflich, klug, nützlich und notwendig alle jene Bestimmungen seien ... Seinen Gründen und vorzüglichen Darlegungen stimme ich um so lieber bei, da er eine große Erfahrung in den humanistischen Studien besitzt, in denen er als Lehrer fast ergraut ist. Wenn auch wenig in diesen Studien bewandert, meine ich doch aus häufigen Gesprächen mit ihm den Stand derselben bei uns ganz klar zu kennen ... Kürzlich wurde P. Pontan genötigt, bevor unsere Patres von hier fortgingen[1]), auf die schriftlich eingereichten Einwürfe eingehend zu antworten ... Dies Schreiben[2]) habe ich mit seinen anderen Schriftstücken dem P. Hoffäus zugesandt, der die Gründe und Ansicht P. Pontans am besten kennt. Ich bitte sie also geeigneten und in den humanistischen Fächern wie in der Studienordnung bewanderten Patres zu unterbreiten; denn wenn ich mich nicht ganz täusche, ist seine Sache die Sache aller. Ich hörte, besonders zur Zeit unserer Kongregation, auch andere Stimmen über diesen Punkt, die Hemmnisse der Studien u. s. w., doch bringt Pontanus sie mit Leichtigkeit zum Schweigen. Mir will scheinen, daß diese sich nur an der Oberfläche halten und nicht bis auf den Grund dringen und dabei *ihre* Fehler dem P. Pontanus zuschreiben ... Wir können P. Pontan nicht entbehren; könnte er nur noch lange und bis zu seinem Tode der Gesellschaft (Jesu) in diesen Studien dienen!'

Danach stimmen mit Pontan nicht bloß die Oberen in Rom, sondern auch seine eigenen Oberen in der oberdeutschen Ordensprovinz sowie wohl der größte Teil der einberufenen Provinzial-Kongregation[3])

---

[1]) Gemeint ist hier die auf den 7. Juli 1593 nach Augsburg einberufene Provinzial-Kongregation zur Vorberatung für die Generalkongregation zu Rom (Brief des P. Provinzial Ferd. Alber an den P. General, aus Bruntrut 12. Mai 1593). Darüber schreibt P. Alber von Augsburg am 16. Juli 1593 an den P. General: ‚paucis inde diebus Congregationem *bona omnium satisfactione* conclusimus'. (Beide Br. Orig. im Ordensbesitz).

[2]) Es scheint das 2. Gutachten zu sein, worin Hemmnisse und Einwürfe, die *schriftlich* eingereicht waren, in einem eigenen Abschnitte behandelt werden.

[3]) Sonst würde wohl der Denkschrift nicht soviel Gewicht beigelegt, wie es im obigen Briefe geschieht, noch würde sie auch den Kongregations-

Digitized by Google

überein. So sind seine Gutachten nicht etwa eine ‚freie Meinungsäußerung im Orden' gegenüber den Oberen oder ein ‚Anerkennen von vorhandenen Schäden und Mißbräuchen und Dringen auf deren Abstellung'[1]) entgegen den etwa wenig geneigten Oberen, wie es die Verstümmelungen der Denkschriften glauben machen können, sondern Gutachten zur Verteidigung von geplanten Bestimmungen der Ordensoberen seitens eines Fachmannes. Klar und ausdrücklich zeigt dies das 2. Gutachten[2]): ‚Die am 1. Entwurf gemachten Ausstellungen haben gelehrte und hierzu eigens ausgewählte Männer sorgfältig erwogen und geprüft und dann einen neuen Entwurf ausgearbeitet. Wenn dieser nun nichts wert ist, — und das ist der Fall, wenn nicht einige wenige, sondern ein so großer Teil der erhobenen Bedenken und Aussetzungen etwas gelten —, und ein 3. Entwurf gemacht wird, so kann es geschehen, daß schließlich noch ein 4. gefordert wird. Das wäre aber, wie jeder einsieht, ganz und gar unwürdig ... Wenn ferner soviele Einwendungen und an Verzweiflung grenzende Klagen wahr sind, so folgt, daß entweder die Gesellschaft (Jesu) sehr unklug und hart uns behandelt und sich selbst nicht genug kennt, oder aber wir sehr einfältig, unerfahren und unwissend sind, was ich lieber zugestehen möchte. Wenn unsere Gesellschaft ... in einer Sache von solcher Wichtigkeit, an der mit so großer Sorgfalt so viele Jahre hindurch mit Aufbietung aller göttlichen und menschlichen Mittel gearbeitet ist ,... vieles ändert und in vielen Punkten wegen der Klagen nachgibt, so wird sie nicht wenig an Autorität bei ihren Söhnen einbüßen .. Es wird dann scheinen, als habe sie in vielen Stücken kopflos gehandelt ...' Wenn man nun noch bedenkt, daß die erhobenen Schwierigkeiten und Aussetzungen meistens von jüngeren Ordensmitgliedern stammten[3]), denen auch einige Hausobere und Präfekten Gehör schenkten,

akten beigefügt sein. Übrigens waren die Andersdenkenden mehr unter den jüngeren Ordensmitgliedern zu finden, wie noch gezeigt werden wird.

[1]) Janssen, a. a. O. 100.

[2]) A. a. O. 191, I, 1 ff.

[3]) Pontan hebt das eigens hervor im 2. Gutachten: ‚Jene Einwendungen sind nicht von älteren Lehrern (veterani magistri) oder erfahrenen Präfekten, sondern von den praeceptores der einzelnen Klassen zusammengeschrieben. Diese sind aber fast alle Neulinge. Die meisten haben erst vor einem Jahre, einige vor 6 Monaten angefangen zu lehren. Sie sind noch ohne Erfahrung, auch ohne Verständnis für Schulsachen und dem Alter nach fast noch Knaben. O indignitatem! Et isti de legibus universae Societatis iudicant?'

Digitized by Google

so erklärt sich der lebhafte, manchmal oratorische Ton, den der so erfahrene und überlegene Schulmann diesen gegenüber anschlägt. Wir sagen ‚diesen gegenüber'; denn wie aus allem bisher Gesagten deutlich hervorgeht, sind die Gutachten wesentlich Widerlegungen und Bekämpfungen von Ansichten jüngerer Ordensmitglieder und einzelner Hausobern. Manche konnte es eben nicht genug wundernehmen, daß in der Studienordnung die Humaniora so eingehend bedacht wurden. Ihnen kam alles auf die Theologie und Philosophie an[1]); sie bedachten zuwenig, daß gerade eine tüchtige humanistische Vorbildung die beste Vorbereitung für Philosophie und Theologie biete. Ferner überschätzte man die augenblicklichen Schwierigkeiten, worauf man bisher bei der praktischen Durchführung der Studienordnung gestoßen war. Darauf antwortete Pontan, man solle nicht vom Augenblicke Schlüsse ziehen. ‚Vor allem sollten die Lehrer erst selbst lernen, was sie nicht wissen, und dann die Schüler dahinbringen, daß sie wollten, was sie jetzt noch nicht wollen'. Dabei zeigt er auf die Punkte hin, welche einer Ausbildung der Lehrer, wie sie die Studienordnung fordere, hindernd im Wege ständen. Tröstend aber fügt er bei, die Studienordnung habe einen ganz vorzüglichen Zustand (quendam statum optimum) im Auge und richte auf diesen ihre Vorschriften hin, ‚für die wir uns, wenn wir es noch nicht sind, bereit machen und den alten Menschen mit seinen Unkenntnissen ausziehen müssen'[2]).

[1]) A. a. O. 192, 4; vgl. auch 179, II.

[2]) A. a. O. Man sieht hier, wie energisch Pontan für seine Ordensobern, die durch die Studienordnung die Studien eben heben wollten, eintritt. — Es braucht hiernach auch wohl nicht eigens dargetan zu werden, daß Sätze wie: ‚Non mediocre malum est, quod *Superiores* in his studiis (humanioribus) non plus cernunt' und ähnliche Tadel über die ‚Superiores' sich nicht auf die Oberen in Rom oder der Provinz, sondern auf die Oberen einzelner Häuser beziehen, die eben Philosophie und Theologie und die Seelsorge (179, II; 190, VI ...) zu sehr im Auge hatten. Übrigens dürften die eigentlichen ‚*oppugnatores* Rationis studiorum' (180, VIII) verhältnismäßig nicht allzuviel gewesen sein; es sind 179, I ‚nonnulli' 180, V und 181, IX ‚quidam inconsiderati'. Nur 190, VII werden die Hausoberen, welche in Anschaffung humanistischer Bücher zu karg seien, ‚sehr viele' (‚plerique'; also nicht ‚die meisten', Janssen 102) genannt. Die schriftlichen Einwendungen der jüngeren Lehrer müssen zwar sehr zahlreich gewesen sein (‚myriades obiectionum' 191).

Digitized by Google

2. Der Inhalt der beiden Gutachten Pontans fällt unter die Punkte, welche im zweiten Gutachten klar angegeben werden.

I. ‚5 Gründe, auf welche hin die Gesellschaft Jesu diese Studien mit Recht sehr hochschätzt und schätzen muß': 1) weil dieselben überall hochgeschätzt werden; 2) weil ihr Nutzen auf größere Kreise sich erstreckt als jener der Philosophie und Theologie; 3) weil sie mehr Gelegenheit bieten, auch die sittliche Bildung zu fördern, was besonders bei der bildsamen und noch unverdorbenen Jugend ins Gewicht fällt; 4) weil sie durch sich selbst schon einen wohltuenderen Einfluß auf die Charakterbildung ausüben, besonders bezüglich des gegenseitigen Verkehrs, weshalb sie eben auch humanistische Studien genannt würden; 5) weil sie die Grundlage für die anderen Studien bilden, ihnen ‚Leben, Atem, Bewegung Blut und Sprache geben'.

II. ‚8 Hemmnisse der humanistischen Studien bei uns und den Schülern': 1) bei der Aufnahme von Novizen sieht man nicht genug auf Talent. ‚Weil unserer Gesellschaft ohne Wissenschaft nicht bloß etwas, sondern fast alles fehlt, so scheint es auch, daß sonst gute, aber wenig beanlagte und geweckte Jünglinge zurückzuweisen sind, so daß dann von selbst auch die Klagen verschwinden würden'; 2) die Scholastiker studieren die Humanität anstatt 2 Jahre nur noch ein Jahr im Orden; Für gewöhnlich seien sie trotz der dem Eintritt vorhergehenden zwei- und mehrjährigen Humanitätstudien darin zu wenig bewandert[1]). Man solle also nicht auf die Jahre, sondern auf das Können sehen; 3) dieselben dürften auch keine Klassen überspringen, so unangenehm es ihnen auch werde; das bringe sonst nur Verwirrung und übermäßige Arbeit; 4) nach der Philosophie dürften sie auch nicht sofort mit der Theologie beginnen, sondern müßten wenigstens 3 Jahre in den unteren Fächern unterrichten; das sei der Gesundheit zuträglicher und bringe erst die richtige Gewandtheit im Gebrauche der alten Sprachen; 5) während dieses Lehramtes müßten sie in ihrem Privatstudium wie auch beim Unterricht tüchtig geleitet und überwacht werden und nicht alle Jahre in den Klassen wechseln[2]); 6) auch müsse die Geringschätzung der humanistischen

[1]) Vgl. auch 180, IV.

[2]) Die Stabilität der Lehrer betont Pontan in den Gutachten am meisten. Vgl. auch 179, II. — Er kann jene nicht genug loben, welche nicht bloß 3 Jahre, sondern ihr ganzes Leben, diesem Lehramt widmen: ‚Diese Regel von beständigen (perpetui) Lehrern, zwar mit der Priesterweihe, aber ohne Theologie und folglich auch ohne die anderen priesterlichen Beschäftigungen: Predigen, Beichthören u. s. w., wird am heftigsten

Digitized by Google

gegenüber den höheren Studien schwinden, zumal auch äußerlich gegenüber den Lehrern, welche ‚eben mit einer weniger glänzenden und mehr bescheidenen Arbeit sich befassen als die anderen'[1]; 7) viele Hausobere schafften mit Eifer theologische und andere Bücher an, für humanistische aber hätten sie kein Geld; auch griffen sie sonst nicht genug hierin durch. Es sei nun so weit, daß man nicht mehr nachgeben, nachsehen und zuwarten dürfe, sed pie saeviendum potius quam inutiliter blandiendum'; 8) auch müsse bei den Exhortationen, wie auch von den Beichtvätern der Eifer in diesen Studien mehr betont, und Nachlässige bestraft werden.

III. ‚Antwort auf die Einwendungen und Klagen gegen die Studienordnung.' Es lohne sich nicht, alle einzelnen zu beantworten, weil sie eben großenteils von wenig erfahrenen und unterrichteten Lehrern herrühren. Die beste Antwort sei: erst tüchtig studieren[2]. Man müsse sich ja solcher Beanstandungen der Studienordnung schämen, die von gelehrten und eigens ausgewählten Männer, nach langen und sorgfältigen Beratungen entworfen sei[3]. Dann aber sollte man von den augenblicklichen Schwierigkeiten in der Durchführung der Studienordnung bei ‚Lehrern und Schülern nicht in gleicher Weise auf die Zukunft schließen'[4]. Wir müssen eben ganz andere Menschen werden; die alten Fundamente müssen ausgegraben und ganz neue gelegt werden, sonst werden wir dieses Gebäude, was wir (durch die Studienordnung) aufzurichten geheißen werden, nie und nimmer in die Höhe bringen'. Man solle von den Protestanten lernen, z. B. Sturm, Erasmus, Camerarius u. a., die auch bestimmte Schulregeln, gesammelt aus Seneca, Plinius, Quintilian u. a., sorgfältig vorschrieben, welche ‚teilweise mit den unserigen

bekämpft werden. Deshalb muß hier am energischsten Widerstand geleistet werden; denn keine im ganzen Buch (Entwurf der Studienordnung) ist besser und für die Wertschätzung unserer Gesellschaft dienlicher'. A. a. O. 190, V; vgl. auch 179, I.

[1]) A. a. O. 181, XII, von Pontan durch große Schrift eigens hervorgehoben. Überschätzung der humanistischen Studien lag ihm also wohl fern. — 180, VI klagt er auch: ‚nach Beendigung der Theologie wird keiner zum Dozieren (der Humaniora) zurückgeschickt, es seien denn Kranke oder schlecht Beanlagte; die Besseren werden immer zurückbehalten'.

[2]) A. a. O. 191, I; 193 V.

[3]) A. a. O. 191, I, 1—3.

[4]) Vgl. auch 179, III.

Digitized by Google

übereinstimmen, teilweise noch sorgfältiger sind'[1]). — Jedoch solle man im Anfang mit den Lehrern noch Nachsicht üben. — Schließlich bemerkt er: ‚Sehr viele Lehrer wissen nicht zu studieren. Sie lernen immer und kommen doch nicht zum eigentlichen Wissen. Deshalb meine ich, es müßte eine Anleitung verfaßt werden, welche jene studieren lehrte'[2]).

3. Die Bruchstücke der beiden Gutachten im Anti-Mangoldus[3]) und bei dem verdienten Plac. Braun[4]). Da im ersteren Werke bewiesen werden soll, daß ‚Barbarismi cum Jesuitis quibusdam adoleverint et consenuerint' unter dem Vermerk ‚caussas detegit Pontanus', so werden nur jene Stellen herausgegriffen, worin Pontan hinweist, was zu ändern sei, damit die Studienordnung durchführbar würde und das ‚non possumus, non habemus'[5]) verschwinde. Aus dem Zusammenhang gerissen müssen diese Stellen dann den Eindruck machen, als spreche Pontan nicht etwa von Mißständen in Bezug auf die Einführung der Studienordnung, die eben einen ‚statum quendam *optimum*' vor Augen hat[6]), als vielmehr allgemein von Mißständen schlechthin und wirklichen Darniederliegen der humanistischen Studien[7]).

[1]) A. a. O. 193, III.

[2]) A. a. O. 194, IV. Eine solche ‚Brevissima ratio proficiendi et docendi pro praeceptoribus Humanitatis' (nach 196, VI und 203, VII wahrscheinlich von Pontan selbst verfaßt), befindet sich ebd. 195 sq. Darin wird besonders die schriftliche Verarbeitung der erlernten oder gelesenen Sachen betont: ‚nam quae ingerimus, ea quoque digerenda sunt. Scriptio est digestio ... Finis scriptionis est facultas sensa nostra facile, proprie ... copiose explicandi' (195, I u. IV).

[3]) Anonymes Werk gegen M. Mangold S. J. († 1797), den letzten Provinzial (1770/73) der oberdeutschen Ordensprovinz.

[4]) Gesch. des Kollegiums der Jesuiten in Augsburg (München 1822) 146—153.

[5]) Augsburger Ordinariats-Archiv a. a. O. 179, II.

[6]) Vgl. oben S. 626.

[7]) Hätten diese Fächer schlechthin darniedergelegen, so hätte man die Jesuitenschulen gerade wegen der Humaniora nicht so sehr begehrt, was Pontan mehrfach hervorhebt: ‚Sine hoc officio (studia humaniora) reliqua nostra parum grata erunt populis' (187, I) und ‚Pauca certe collegia ... propter philosophiam et theologiam expetita sunt. Ingrata erunt omnia reliqua officia, si hoc *perierit*' (180, V). Pontan fürchtet nur ‚statum scholarum fieri peiorem' (179, II), wenn nicht in gewissen Punkten eine Abänderung eintrete. Augenblicklich aber, sagt er:

Digitized by Google

Auffallend ist auch, wie sorgsam vermieden wird, was den Leser an die konkrete, nur für den Orden geltende Studienordnung erinnern könnte. ‚Ratio studiorum' wird nämlich immer klein geschrieben, während andere Wörter (Superior, Rector, Praefectus, Humanitas . . .), die ebenso gut und noch besser mit kleinen Buchstaben beginnen konnten, ganz wie bei Pontan immer groß geschrieben bleiben. So muß der Leser bei ‚ratio studiorum' an eine Studienweise denken, wie sie bei allen Menschen über die Pflege dieses oder jenes Faches hergebracht oder jeweilig herrschend ist und etwa in den Lehrbüchern der Pädagogik gelehrt wird. Wenn dagegen stark verstoßen würde, würde eben die Pflege eines solchen Faches allgemein als schlecht gelten. Den gleichen Grund dürfte auch wohl das Auslassen von 179, III haben: ‚Der Lehrer der Rhetorik hat 40 Regeln, ebensoviel der Lehrer der Humanität; aber kaum 4 davon beobachten sie', während doch darin die Begründung für Pontans Klage im abgedruckten ersten Satze dieser Nummer und zwar ziffernmäßig enthalten ist. Doch hätte die bestimmte Zahl zu deutlich auf eine bestimmte Studienordnung hingewiesen und den Beweis des Verfassers vom wirklichen Darniederliegen der humanistischen Studien durchkreuzt. — Die im Anti-Mangoldus abgedruckten Bruchstücke umfassen (I—VII) ungefähr $^2/_3$ des 1. Gutachtens und (VIII—XII) $^1/_4$ des zweiten, während Braun etwa noch $^1/_9$ aus beiden in nicht immer sinngemäßer Übersetzung dazu veröffentlicht hat. Ihm scheint das Entstehen und der Charakter dieser Schriftstücke unbekannt gewesen zu sein, wie auch, was die ‚Ratio studiorum' sei. Was z. B. Pontan daraus (180, X) ausdrücklich ‚ex regulis *Provincialis*' zur besonderen Beachtung vorlegt, wird hier[1]) als ‚Vorschläge Pontans gegenüber den Hindernissen' angeführt. Während Pontan, genötigt durch die Provinzial-Kongregation, die Einwendungen jüngerer Ordensmitglieder gegenüber der Studienordnung in seinen Gutachten beantwortet und dann auf die Punkte hinweist, welche ihrer Einführung entgegenstehen, läßt ihn Braun Vorstellungen bey den

‚Humanitas nostra per genus humanum latissime vagatur . . . et sementem facit, cuius *laetissimas* segetes vidimus et *videmus*' (187, II). Sonst hätte er auch nicht über die schlecht unterrichteten, aus anderen Schulen kommenden Novizen klagen können (180, V; 188, II). Übrigens waren die humanistischen Studien gerade für Deutschland besonders betont, z. B. von P. Canisius, dem 1. Provinzial in Deutschland, s. Braunsberger, Canis. Epp. II, 353, 444, 640, 744 . . .

[1]) Braun a. a. O. 150 f. (auch b. Janssen 102).

Digitized by Google

Oberen zur Verbesserung der Lehranstalt machen, um nicht an der Seite der Protestanten zurückzubleiben, sondern ihnen vorzurücken'[1]). Die öfter ungenaue[2]) Übersetzung vermehrt dann noch den ungünstigen Eindruck, der übrigens von Braun in keiner Weise beabsichtigt wurde[3]).

Exaeten. H. Bremer S. J.

Zur neueren kirchenrechtlichen Literatur. 1. Die ausgezeichnete Schrift von Irenäus Themistor über die Bildung und Erziehung der Geistlichen nach katholischen Grundsätzen und nach den Maigesetzen' ist nunmehr in dritter Auflage erschienen (Trier 1904. Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei. XXI + 343 S.). Da sie den Gegenstand sehr gründlich gerade vom Rechtsstandpunkt aus

[1]) A. a. O. 146. 153.

[2]) Z. B. ‚superiores in adscribendis ad Societatem . . . naturam sedatam, pietatem spectant, *recte quidem;* ingenium *valde parum;* quod tamen magis etiam oportebat' (188, I) bei Braun S. 148 ‚anstatt Talent . . . nur sanftes Naturell . . .' (auch Janssen, 101); ‚hebetes et obtusi' bei Br. ‚dumm und blödsinnig' (ebd.); ‚Praefecti . . . nostrarum litterarum (nämlich die in Rede stehenden humaniora) rudes parumque periti' (189, IV) bei Br. 149 ‚. . . fast in allen nötigen Wissenschaften unwissend und unerfahren'; ‚Emunt tamen (Superiores) *cupide* libros theologicos et alios quosdam parum necessarios suis collegiis *nec terrentur pretio*' (190, VII) bei Br. 150: ‚wenn sie einige kaufen, nur für die Theologie fast ausschließlich besorgt sind'; ‚Praeceptores humaniorum ne onerentur *prae* aliis professoribus ministeriis domesticis' bei Br. 151: ‚. . . nicht beschweren mit . . . Arbeiten für andere . . .' (auch bei Janssen, 102) u. a. m.

[3]) So mußte auch Janssen meinen, Pontan bringe ‚bittere Beschwerden' und schlechthin ‚Reformvorschläge'. Übrigens ist auch die ‚Studienordnung' nicht entstanden, weil etwa die Studien in den Jesuitenschulen darniedergelegen hätten und deshalb hätten ‚reformiert' werden müssen, sondern weil Einheit und feste Ordnung in den Studien herrschen und so die Schulen noch leistungsfähiger gemacht werden sollten. So sagt es klar das Schreiben des Ordensgenerals, P. Cl. Aquaviva, vom 21. April 1586: ratio studiorum, quae et in rebus speculativis *uniformitatem*, soliditatem utilitatemque doctrinae stabiliret, et in practicis *modum* praescriberet tractandi scientias et facultates omnes cum eo fructu atque emolumento, quod Institutum nostrum . . . sibi proposuit (Pachtler, l. c. II, 9; vgl. auch Duhr, a. a. O. 3 ff.).

Digitized by Google

behandelt (vgl. besonders S. 257—303), so ist ihre Einreihung unter die kanonistische Literatur begründet.

Nachdem die erste und zumal die zweite Auflage ausführlich in dieser Zeitschrift (1884, S. 452 u. 613—624; 1885, S. 377) besprochen wurden, seien an dieser Stelle nur die Vorzüge der jüngsten Auflage erwähnt: sie hat an Umfang um rund 100 Seiten zugenommen; überall zeigt sich die verbessernde Hand; neuere oder veränderte Verhältnisse finden eine verständnisvolle Würdigung. Von den im Anhang erbrachten Aktenstücken der ersten Auflage wurden zwei weggelassen, dafür drei neue aufgenommen, nämlich: 1. Der Kollektiv-Protest der Bischöfe Mittelitaliens gegen ein Zirkular des Ministers Pisanelli vom 3. Oktober 1864 bezüglich versuchter Eingriffe der Staatsgewalt in die Leitung der Seminare. Dieses Dokument beansprucht um so größeres Interesse, als der spätere Papst Leo XIII. sein Verfasser ist. 2. Enzyklika des Papstes Leo XIII. an die Bischöfe Italiens über die Bildung und Erziehung der Geistlichen. 3. Die erste Enzyklika Pius X. vom 4. Oktober 1903. Das Seminar-Dekret des Trienter Konzils (Cap. XVIII. sess. XXIII) wurde in der neuesten Auflage lateinisch und deutsch gegeben.

Die prinzipiellen Fragen waren schon in der ersten Auflage so objektiv und gründlich gelöst, daß der Verfasser hierin nichts zu modifizieren brauchte. Die in den letzten Jahren so ziemlich allgemeine Fragestellung ‚ob kirchliche Seminare oder Staatsuniversitäten' lehnt der Verfasser mit Recht ab und redet ‚nur von kirchlichen Seminarien und Universitäten'.

Gegenüber den luftigen Phrasen sogen. ‚Reformblätter' der allerjüngsten Zeit wider die Seminarbildung kann die Lesung des fünften Abschnittes über den ‚Wert der tridentinischen Seminar-Anstalt' (S. 179—248) nicht dringend genug empfohlen werden. Das durch Gründlichkeit, vornehme Ruhe und Objektivität ausgezeichnete Buch wünschten wir in den Händen jedes Priesters und jedes Kandidaten des Priesterstandes.

2. Einen für Historiker sowohl als auch Kirchenrechtslehrer wertvollen Beitrag zum Pisaner Konzil vom Jahre 1409 lieferte Dr. Fr. Pl. Bliemetzrieder mit der Herausgabe eines bislang noch nicht gedruckten kanonistischen Traktates für das Pisaner Konzil 1409 (Graz, 1902. Verlagshandlung Styria. 94 S.).

Diese Abhandlung eines unbekannten ‚doctor solempnis', welche ‚wahrscheinlich zwischen dem Fürstentag zu Frankfurt im Jänner 1409 und dem Beginn des Pisaner Konzils (25. März) in Wien von einem

Digitized by Google

Kanonisten der dortigen Universität' (vielleicht Gerhard von Bischbeck) geschrieben wurde (S. 93), befindet sich in dem Ms. 63 der Bibliothek des Zisterzienserstiftes Rein in Steiermark. Inhaltlich bietet sie gegenüber ähnlichen Schriften jener Zeit nicht viel Neues; ihr Verfasser ist wie Heinrich von Langenstein und Konrad von Gelnhausen ein begeisterter Anhänger der Konzilsidee, tritt jedoch nicht für Subtraktion des Gehorsams vom Papst Gregor XII. ein, sondern stellt dafür die sogen. Revokationstheorie auf; der Traktat ist ein sprechender Beleg für die Tatsache, daß auch ein geistig hochstehender Mann optima fide in einer hochbedeutsamen Frage irren kann.

Der Herausgeber bekundet in seiner Arbeit guten kritischen Sinn und hat mit großer Sorgfalt die einschlägige ältere und neuere Literatur, auch handschriftliches Material verwertet. Die Einleitung enthält eine sehr knappe Beschreibung des handschriftlichen Kodex von Rein und entwirft ein ansprechendes Lebensbild des Abtes Angelus Manse von Rein, dem wir die Abschrift des vorliegenden Traktates verdanken; hieran schließt B. den Text jener Vorrede, welche Abt Angelus dem Traktat des uns unbekannten ‚doctor solempnis' vorangestellt hat (S. 22—28). Den Grundstock der Arbeit B.'s bilden die textkritische Wiedergabe des Traktates selbst (S. 29—51) sowie die gründlichen Untersuchungen über Inhalt, Ort, Zeit und Zweck der Abfassung (S. 52—93). Dem Auge begegnen nur wenige und überdies geringe Textfehler. Wenn ‚von den beiden päpstlichen Gegnern' (S. 94) behauptet wird, daß sie ‚eifernd an ihrem vermeintlichen Rechte festhielten', so frägt man unwillkürlich, ob auch Gregor XII. nur ein vermeintliches Recht auf die Tiara besaß?

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Das ‚Hochland' 1904 II 216—221 bringt einige **‚Bemerkungen zum historischen Programm der Görres-Gesellschaft.'** Sie stehen unter der Spitzmarke ‚Kritik' und laden auch ihrerseits zur Kritik ein. Prinzipielle Fragen sind es, die besprochen werden, und solche sind in jeder Wissenschaft die interessantesten. Ich fasse mich kurz.

Der Verfasser sagt von dem Geschichtsforscher, der nach seiner Ansicht dem Programm der Görres-Gesellschaft entspricht: ‚Er weiß, daß er von der Umwelt abhängig ist, von der sozialen Umgebung noch mehr als von der materiellen. Mit diesem Bewußtsein erwacht seine Verantwortlichkeit; er fühlt sich verpflichtet, diese Abhängigkeit zu überwachen, auf daß er nicht unberechtigten Einflüssen unterliegt. Er weiß, daß er Wert-

Digitized by Google

urteile zu fällen hat, daß es aber keine gibt, die allgemein giltig sind, sondern daß sie stets abhängig sind von der jeweiligen Weltanschauung [soll im Grunde heißen: Religion] und Kulturanschauung'. Der letzte Satz ist zum mindesten zweideutig. Soll damit vielleicht der allgemeinen Skepsis in Bezug auf Werturteile das Wort geredet sein? Bernheim (Lehrbuch der historischen Methode, 3. und 4. Aufl. 170[1]), der dem Verfasser vorlag, hat sich maßvoller und richtiger ausgedrückt.

Nach Chladenius, der aus Bernheim 707 zitiert wird, soll sich der Geschichtschreiber ‚nicht anstellen wie ein Mensch ohne Religion, ohne Vaterland, ohne Familie'. Dann sagt der Verfasser: ‚Aber er darf sich auch durch Religion, Vaterland, Familie nicht zur Einseitigkeit und Parteilichkeit verleiten lassen [richtig]. Er muß über den Parteien zu stehen suchen'. Soll dieser Idealhistoriker auch über der Religion stehen, wenn diese ganz gewiß die wahre ist? Doch wozu sich über die Wahrheit stellen wollen? Von der Wahrheit soll sich der Forscher leiten lassen. Das ist aber nicht möglich, wenn er sich über die Wahrheit stellt. — ‚Er muß seinen individuellen Standpunkt kritisch als eine Fehlerquelle ansehen, die wie jede Quelle verheerend wirken kann, wenn sie nicht mit Umsicht aufgesucht und eingedämmt wird'. Ist unter ‚individuellem Standpunkt' ein rein persönlicher, subjektiver Standpunkt gemeint oder auch ein Standpunkt, der mit rein persönlichen Anschauungen nichts zu schaffen hat, sondern auf der festen Grundlage objektiver Wahrheit ruht? Die Sache ist nicht ganz klar. Der Verfasser hätte sich etwas deutlicher ausdrücken sollen. — Der Forscher wird sich ‚unausgesetzt prüfen, ob er nicht unter dem Einfluß von Vorurteilen steht. Wenn aber in Begleitung einer solchen Kontrolle der historische Forscher nur das eine Ziel verfolgt, wahr zu sein, die Wahrheit zu ergründen und in seiner Darstellung die vergangene ungetrübte Wirklichkeit zu reproduzieren, dann können wirklich wissenschaftliche Ergebnisse nicht weit von einander divergieren, wenn auch der eine Forscher Protestant ist, der andere Katholik'. Man frägt: Was versteht der Verfasser unter ‚Vorurteilen?' Ist ihm ‚vorurteilsfrei' so viel als ‚voraussetzungslos'? Sind ihm ‚Vorurteile' willkürliche Annahmen oder auch bewiesene, als wahr erkannte Sätze? Und ist es in der Tat ein Unglück für den Forscher, wenn er unter dem Einfluß der Wahrheit steht? Was stellt sich der Verfasser unter einem Protestanten vor? Lutheraner, Kalvinisten, Zwinglianer, Anglikaner u. s. f. sind Protestanten. Sie können sich zur Gottheit Christi bekennen oder nicht, sie bleiben Protestanten. Harnack ist ebenso ein guter Protestant wie sein Kollege Seeberg. Sie können die verschiedensten, sich direkt widersprechende Resultate gewinnen, und doch wollen diese Resultate ‚wirklich wissenschaftlich' sein. Oder sind sie es nicht? Wer kontrolliert es? Ist derjenige, der es leugnet, nicht vielleicht selbst subjektiv eingenommen? Mancher Protestant gewinnt das ‚wirklich wissenschaftliche Ergebnis', daß die katholische Kirche ein

Digitized by Google

schweres Unglück für die Menschheit ist und gewesen ist. Wird der Katholik dasselbe Ergebnis gewinnen? Wird sein Urteil nicht sehr stark divergieren? Und wie viele gleichfalls stark divergierende Werturteile ergeben sich nicht aus dem einen Urteil über die katholische Kirche? Oder verfolgen die einzelnen Forscher nicht das ‚Ziel, wahr zu sein'? Wer entscheidet über die Ehrlichkeit des einen und des andern? Der Verfasser erklärt ‚das Tischtuch zerschnitten' zwischen der Görres-Gesellschaft einerseits, der atheistischen Geschichtsphilosophie und der Geschichtsauffassung der Sozialdemokratie anderseits. Indes wenn ein Forscher versichert, in ernster Wahrhaftigkeit zu dem ‚wirklich wissenschaftlichen Ergebnis' einer sozialdemokratischen Geschichtsauffassung gekommen zu sein wie der Protestant zu seiner antikatholischen, warum das Tischtuch zerschneiden, während es doch der Verfasser zwischen Görres-Gesellschaft und Protestanten nicht zerschneidet? — Der Verfasser erklärt sich bestimmter: ‚Da, wo Christus in den Mittelpunkt der Weltgeschichte gestellt wird [was auch durch Harnack geschehen kann], wo die Menschheit als ein zusammengehöriges Ganze betrachtet unter teleologischem Gesichtswinkel erfaßt wird, da ist ein weitgehendes Zusammenwirken der verschiedensten Richtungen möglich'. Ist das vielleicht das historische Programm der Görres-Gesellschaft? Verfasser selbst sagt, daß die geschichtswissenschaftlichen Leitsätze der Görres-Gesellschaft ausgesprochen seien in § 1 und 2 auf S. 3 Bd I des Historischen Jahrbuchs. Hätte er doch seinen Lesern diese Leitsätze vorgelegt! In § 1 heißt es, daß das Historische Jahrbuch ‚das literarische Vereinigungsmittel zunächst für diejenigen Historiker bilden soll, welchen Christus der Mittelpunkt der Geschichte und die katholische Kirche die gottgewollte Erziehungsanstalt des Menschengeschlechtes ist'. Warum hat doch der Verfasser, der vom historischen Programm der Görres-Gesellschaft redet, einen überaus wichtigen Teil dieses Programms, die von mir gesperrten Worte, unterdrückt und seinen Lesern vorenthalten? Die Erklärung liegt nahe: ‚Das allgemein Christliche in den verschiedenen Richtungen bietet noch viele gemeinsame und verwandte Seiten für die objektive Erfassung geschichtlicher Vorgänge, daß dagegen das Abweichende mehr, als es geschieht, zurücktreten könnte. Die methodische Zucht der Weltanschauung muß, wenn sie richtig durchgeführt wird, jedenfalls alle Härten und Einseitigkeiten in der abweichenden Beurteilung beseitigen'. Es ist keine Frage: gar vielen Forschern scheint es überaus ‚hart und einseitig', daß die ‚katholische Kirche die gottgewollte Erziehungsanstalt des Menschengeschlechtes' ist. Verfasser hat also nur seinen Grundsätzen entsprechend gehandelt, wenn er jene Worte aus dem historischen Programm der Görres-Gesellschaft weggelassen hat. Er wird nichts dawider haben dürfen, wenn man ihm vorhält, daß seine ‚Bemerkungen' nicht dem ursprünglichen historischen Programm der Görres-Gesellschaft gelten, sondern daß in ihnen den Lesern des Hochlands zumeist Ideen unterbreitet sind,

Digitized by Google

welche eine Vorstellung von dem subjektiven Ermessen des Verfassers geben. Ich kann mir nicht denken, daß die Redaktion des Historischen Jahrbuchs damit einverstanden ist.

Gelegentlich richtet der Verfasser einen Seitenhieb auch auf P. Denifle, in dessen Werk über Luther ‚die Subjektivität einen vom Standpunkt wissenschaftlicher Methode unerlaubten Tanz aufführt'.

Die sonderbaren Anschauungen im Hochland, bei denen ‚methodische Schulung' sehr vermißt wird, stammen nicht von einem Dilettanten, sondern von einem akademischen Lehrer. Verfasser ist auch nicht Protestant, sondern Katholik: Geschichtsprofessor Aloys Meister in Münster. Ich könnte fast stolz darauf sein, daß er mich als ‚einen von den Schwärzesten' bezeichnet.

Was Meister über Ranke ausführt, steht und fällt mit seinen prinzipiellen Erörterungen.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Mitteilungen.

Akademische Grade in den Bibelwissenschaften. Wie schon die Tagesblätter berichteten, hat Se. Heiligkeit Papst Pius X. durch apostolisches Schreiben vom 23. Februar die von seinem Vorgänger Leo XIII. errichtete biblische Kommission neu bestätigt und gleichzeitig zur größeren Förderung der biblischen Studien die Verleihung von akademischen Graden in der Bibelwissenschaft durch die genannte Kommission nach den folgenden Normen angeordnet.

I. Nemo ad Academicos in sacra Scriptura gradus assumatur, qui non sit ex alterutro ordine Cleri sacerdos; ac praeterea nisi Doctoratus in Sacra Theologia lauream, eamque in aliqua studiorum Universitate aut Athenaeo a Sede Apostolica adprobato, sit adeptus.

II. Candidati ad gradum vel prolytae vel doctoris in sacra Scriptura periculum doctrinae tum verbo tum scripto subeant; quibus autem de rebus id periculum faciendum fuerit, *Commissio* Biblica praestituet.

III. *Commissionis* erit explorandae candidatorum scientiae dare iudices; qui minimum quinque sint, iique ex consultorum numero. Liceat tamen *Commissioni* id iudicium, pro prolytatu tantummodo, aliis idoneis viris aliquando delegare.

IV. Qui prolytatum in sacra Scriptura petet, admitti ad periculum faciendum statim ab accepta sacrae Theologiae laurea poterit; qui vero doctoratum, admitti non poterit nisi elapso post habitum prolytatum anno.

Digitized by Google

V. De doctrina examinandi candidati ad lauream in sacra Scriptura hoc nominatim cautum sit, ut candidatus certam thesim, quam ipse delegerit et *Commissio* Biblica probaverit, scribendo explicet, eamque postea in legitimo conventu Romae habendo recitatam ab impugnationibus censorum defendat.

Die bibliſche Kommiſſion hat nunmehr in Ausführung obiger Weiſungen des hl. Vaters die Bedingungen feſtgeſtellt, unter welchen die gradus prolytatus und laureae erlangt werden können. Wir teilen im folgenden den Erlaß mit, durch welchen ſie bekannt gegeben werden.

Ratio periclitandae doctrinae candidatorum ad academicos gradus in sacra scriptura.

Cuicumque ad academicos in sacra Scriptura gradus secundum ea, quae Apostolicis Litteris ‚Scripturae Sanctae' constituta sunt, licet certumque est contendere, disciplinarum capita definiuntur, in quibus apud Commissionem Biblicam legitima doctrinae suae experimenta dabit.

I. *Ad prolytatum.*

In experimento, quod scripto fit:

Exegesis (i. e. expositio doctrinalis, critica et philologica) *quattuor evangeliorum et Actuum Apostolorum.* Pericope ex his a iudicibus eligenda exponetur nullo praeter textus et concordantias adhibito libro; de qua verbis quoque periculum fiet.

In experimento verbali:

I. *Graece quattuor evangelia et Actus Apostolorum.*

II. *Hebraice quattuor libri Regum.*

III. *Historia Hebraeorum a Samuele usque ad captivitatem Babylonicam; itemque historia evangelica et apostolica usque ad captivitatem sancti Pauli Romanam.*

IV. *Introductio specialis in singulos libros utriusque Testamenti.*

V. *Introductionis generalis quaestiones selectae,* nimirum: 1. De Bibliorum Sacrorum inspiratione. 2. De sensu litterali et de sensu typico. 3. De legibus Hermeneuticae. 4. De antiquis Hebraeorum Synagogis. 5. De variis Iudaeorum sectis circa tempora Christi. 6. De gentibus Palaestinam tempore Christi incolentibus. 7. Geographia Palaestinae temporibus Regum. 8. Palaestinae divisio et Hierusalem topographia tempore Christi. 9. Itinera sancti Pauli. 10. Inscriptiones Palaestinenses antiquissimae. 11. De kalendario et praecipuis ritibus sacris Hebraeorum. 12. De ponderibus, mensuris et nummis in sancta Scriptura memoratis.

Digitized by Google

II. *Ad lauream.*

De scripto:

Amplior quaedam dissertatio circa thesim aliquam graviorem ab ipso candidato de Commissionis assensu eligendam.

Coram:

I. *Dissertationis a Censoribus impugnandae defensio.*

II. *Exegesis unius ex sequentibus Novi Testamenti partibus a candidato deligendae eiusque pro arbitrio iudicum exponendae:* 1. Epistolae ad Romanos. 2. Epistolarum. I et II ad Corinthios. 3. Epistolarum ad Thessalonicenses I et II et ad Galatas. 4. Epistolarum captivitatis et pastoralium. 5. Epistolae ad Hebraeos. 6. Epistolarum Catholicarum. 7. Apocalypsis.

III. *Exegesis ut supra alicuius ex infrascriptis Veteris Testamenti partibus:* 1. Genesis. 2. Exodi, Levitici et Numerorum. 3. Deuteronomii. 4. Iosue. 5. Iudicum et Ruth. 6. Librorum Paralipomenon, Esdrae et Nehemiae. 7. Iob. 8. Psalmorum. 9. Proverbiorum. 10. Ecclesiastae et Sapientiae. 11. Cantici Canticorum et Ecclesiastici. 12. Esther, Tobiae et Judith. 13. Isaiae. 14. Ieremiae cum Lamentationibus et Baruch. 15. Ezechielis. 16. Danielis cum libris Machabaeorum. 17. Prophetarum minorum.

IV. 1. De Scholis exegeticis Alexandrina et Antiochena ac de exegesi celebriorum Patrum Graecorum saec. IV. et V. 2. De operibus exegeticis S. Hieronymi caeterorumque Patrum Latinorum saec. IV. et V. 3. De origine et auctoritate textus Massoretici. 4. De versione Septuagintavirali et de aliis versionibus Vulgata antiquioribus in crisi textuum adhibendis 5. Vulgatae historia usque ad initium saec. VII., deque eiusdem authenticitate a Concilio Tridentino declarata.

V. *Peritia praeterea probanda erit in aliqua alia ex linguis praeter Hebraicam et Chaldaicam orientalibus, quarum usus in disciplinis biblicis maior est.*

N. B. De forma et cautionibus, quae in experimentis extra Urbem, si quando permittantur, servari debeant, item de variis conditionibus aliisque rebus, quae sive ad prolytatus sive ad laureae adeptionem requiruntur, singulare conficietur breviculum. quod solis candidatis et iudicibus delegandis, quotiescumque opus fuerit, tradetur.

Epistolae mittantur ad Revmum D. F. Vigouroux, Romam. Quattro Fontane 113. aut ad Revmum P. David Fleming O. M. Romam, Via Merulana 124. Commissionis Biblicae Consultores ab actis.

Digitized by Google

Die orientalische Fakultät in Beirut, auf die wir schon im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 803 f.) aufmerksam machten, hat am 31. Mai das zweite Jahr ihres Bestehens vollendet. Die stets wachsende Zahl der Zuhörer liefert den besten Beweis dafür, daß die Errichtung dieses neuen Zweiges der St.-Josefs-Universität einem wirklichen Bedürfnis entsprach. Die Fakultät will sowohl Priestern und Theologen, als auch Weltleuten jeden Standes Gelegenheit geben, sich in den verschiedenen Gebieten der orientalischen Wissenschaften theoretisch und praktisch auszubilden. Als Mittel dazu dienen vorzüglich die Vorlesungen über Arabisch (die klassische Sprache und die Dialekte), Syrisch, Hebräisch und Koptisch, ferner über orientalische Geschichte, Geographie und Archäologie sowie über die griechisch-römischen Altertümer. Eine sehr reichhaltige orientalische Bibliothek steht den Studierenden zur Verfügung; die Fortgeschritteneren finden in derselben auch eine ansehnliche Sammlung alter orientalischer Manuskripte. Für die praktische Einübung und Ausbildung im klassischen und modernen Arabisch ist ausgiebige Gelegenheit geboten. Außerdem werden für die Studierenden Exkursionen und Studienreisen je nach Übereinkunft veranstaltet. Die Unterrichtssprache ist für gewöhnlich die französische; doch können die arabischen Vorlesungen für Fortgeschrittene auch arabisch gehalten werden.

Die Dauer der Studien ist in der Regel auf drei Jahre bemessen; auch die zwei ersten Jahre bilden jedoch schon ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Neben den ordentlichen Hörern werden außerdem auch freie Hörer zugelassen, welche in der Wahl der Vorlesungen und in der Dauer ihrer Studien völlig unabhängig sind. Die Vorlesungen beginnen am 11. Oktober und schließen mit Ende Mai.

Wegen der Zulassung und für alle weiteren Aufschlüsse wende man sich an den Kanzler der Fakultät, Révérend Père Cattin, Chancelier de la Faculté Orientale à l'Université St.-Joseph, Beyrouth, Syrie. F.

Biblische Zeitschrift. Die im letzten Heft dieser Zeitschrift (S. 448) angekündigte Erwiderung auf meine Besprechung des ersten Jahrganges der ‚Biblischen Zeitschrift' ist unterdessen erschienen (Bibl. Zeitschrift 1904, 222—224). Da es mir nur um eine offene Aussprache über einige der wichtigsten Fragen der katholischen Exegese zu tun war, kann ich von einer Berücksichtigung der unerfreulichen polemischen Beigaben leicht Abstand nehmen. Hinsichtlich der Worte über die kirchliche Autorität, die durch eine einzige positive Entscheidung die wünschenswerte Freiheit der Exegese wieder

Digitized by Google

illusorisch machen könnte, befriedigt leider die in der Erwiderung gegebene Erklärung sehr wenig; die Freiheit wird ausdrücklich als ‚wünschenswert' bezeichnet, und doch soll sich in den von mir beanstandeten Worten kein Mißbehagen gegen eine Beschränkung dieser Freiheit seitens der Kirche aussprechen. Ich möchte aber auch hier die Sache von der Form trennen; in der Sache, d. h. in der kirchlichen Gesinnung, herrscht vollkommene Übereinstimmung unter uns, dagegen kann ich die Form, d. h. die bezeichneten Ausdrücke, auch nach der gegebenen Erklärung in keiner Weise billigen. Ich füge nur noch hinzu, daß sich die Worte vom ‚Gängelband der Kirche' nach dem ganzen Zusammenhang ausschließlich auf Loisy und seine Richtung bezogen, dessen Schrift dieselben auch entnommen sind. In Bezug auf die ‚Biblische Zeitschrift' habe ich nicht von ‚einem wirksamen Sichloswinden vom Gängelband der Kirche' geredet, sondern glaubte nur vor einer Annäherung an diese verkehrte Richtung warnen zu müssen.

Daß mit der Ablehnung der radikalsten Forscher, Loisy und Houtin, dieser Annäherung schon genügend vorgebeugt sei, kann ich leider nicht finden. Vielmehr scheinen mir die Vertreter der zwar nicht radikalen, aber durchaus liberalen Forschung unter den katholischen französischen Exegeten, welche Loisy und Houtin abgelehnt haben, in mehr als einem, und zwar sehr wesentlichem Punkte dem Loisismus in bedenklicher Weise sich zu nähern; ich habe mich darüber in diesem Hefte in meinen ‚Streifzügen' eingehender ausgesprochen. Nun machte aber der erste Jahrgang der ‚Biblischen Zeitschrift' auf mich und viele andere den Eindruck daß sich ihr Standpunkt mit dem dieser französischen Exegeten sehr nahe berühre, und von den beiden Hauptführern dieser letzteren, P. Lagrange und Monsignor Batiffol, wurde diese Wahrnehmung mit ausdrücklichen Worten bestätigt; von beiden, und nicht etwa von mir, wurde auch der Gegensatz dieser Richtung der ‚Biblischen Zeitschrift' zu den ‚rückständigen' Anschauungen des allverehrten Herausgebers der ‚Biblischen Studien' hervorgehoben. Wie ich in diesen Tatsachen die beste Rechtfertigung meiner Besprechung erblicke, so dürfte auch die verehrliche Redaktion der ‚Biblischen Zeitschrift' daraus vielleicht Anlaß nehmen, sich über jene in den Streifzügen charakterisierte neueste katholische Evangelienforschung etwas näher zu äußern.

Innsbruck. L. Fonck S. J.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Digitized by Google

Abhandlungen.

Das Protoevangelium (Gen. 3, 15) und seine Beziehung zum Dogma der unbefleckten Empfängnis Marias.

Von **Matthias Flunk** S. J.

Unter den Rundschreiben, die unser heiligster Vater Pius X. von seiner hohen Warte aus an die katholische Christenheit ergehen ließ, nehmen zwei eine hervorragende Stellung ein für die Erweckung des Glaubenslebens. Das eine ‚E supremi apostolatus cathedra' (4. Okt. 1903) gibt die Parole aus: ‚Alles in Christus erneuern'; das andere ‚Ad diem illum laetissimum' (2. Febr. 1904) bietet für diese Erneuerung ein Mittel an, nämlich die Verehrung Marias, speziell die Begehung der Jubelfeier der dogmatischen Verkündigung ihrer unbefleckten Empfängnis. ‚Wer sieht nicht ein — sagt in letzterem Schreiben der heilige Vater — daß es kein sichereres und leichteres Mittel gibt, alle mit Christus zu vereinigen und durch Ihn die vollkommene Kindschaft zu erlangen, damit wir selig und makellos vor Gott seien, als die Verehrung Marias?'

Es ist ein hoher, eminent biblischer Gedanke, dem Pius X. seine beiden Rundschreiben gewidmet hat. Es handelt sich um den Ratschluß der göttlichen Liebe (ἡ εὐδοκία τοῦ θελήματος αὐτοῦ d. h. θεοῦ Eph. 1, 5), um jenes Geheimnis Gottes (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ Eph. 1, 9), wonach durch den Opfertod des Menschen zu werdenden Sohnes Gottes unverirrbar und unaufgehalten durch der Menschen freies Streben

Digitized by Google

und Tun der durch die Sünde gewordene Weltzustand aufgehoben und der ursprüngliche Zustand der Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt werden soll. Dieser Heilsratschluß war verborgen in den Tiefen der göttlichen Weisheit (vgl. Röm. 8, 30—33), wurde zum erstenmale der Welt kund getan beim sündhaften Beginne der Menschengeschichte im Paradiese (Gen. 3, 14—15), wurde dann vorbereitet durch die geheimnisreiche Ökonomie des Alten Bundes (vgl. Joh. 1, 17; Hebr. 1, 1), um schließlich in der Fülle der Zeiten zur Tatsache zu werden, als ‚Gott entsendete seinen Sohn, geworden aus dem Weibe, geworden unter dem Gesetze, damit er die, welche unter dem Gesetze waren, loskaufe, damit wir die Annahme an Kindes Statt empfingen' (Gal. 4, 4—5).

Angeregt durch die beiden Rundschreiben soll nun diese Studie einen Punkt aus dem soeben skizzierten, in seinen Folgen so weit reichenden Erlösungsplan herausgreifen und exegetisch entfalten und begründen. Es ist die erste Kundgabe des Erlösungsplanes nach dem sündhaften Beginne der Menschengeschichte im Paradiese. Sie findet sich im Schrifttexte Gen. 3, 15, den man ob seiner frohen Botschaft für die gefallene Menschheit in der Sprache der Theologie ‚Protoevangelium' (πρωτοευαγγέλιον) d. h. ‚frohe Botschaft aus der Urzeit' zu nennen sich gewöhnt hat.

Vorangestellt und festgestellt wird zuerst der Wortlaut des heiligen Textes, dann eine Art Textkritik geübt; daran schließt sich eine genaue, alle Nuancen des ursprünglichen Textes berücksichtigende Übersetzung; weiterhin wird der Standpunkt dieser Studie präzisiert und endlich wird der reiche christologische und mariologische Inhalt in entsprechender Weise kommentiert und begründet.

1. Text und Textzeugen.

Um eine richtige Erfassung und Würdigung des Gotteswortes Gen. 3, 15 vorzubereiten oder überhaupt zu ermöglichen, sind die zur Zeit uns zu Gebote stehenden Textzeugen vorzuführen.

I. Hebräische. 1. Der TM: וְאֵיבָה | אָשִׁית בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זַרְעֲךָ וּבֵין זַרְעָהּ הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תְּשׁוּפֶנּוּ עָקֵב׃

2. Der HS. Ganz genau stimmt mit dem TM der bei den Samaritanern aufbewahrte hebräische Text, der bloß mit samaritanischen Buchstaben geschriebene sogenannte Hebraeo-Samaritanus (vgl. die Londoner Polyglotten-Bibel).

II. Griechische. 3. Die LXX: Καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικός, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ

Digitized by Google

μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς· αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν (Swete, The Old Testament[2] in Greek I. — Lagarde, Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior). —

4. 5. Von den übrigen griechiſchen Überſetzungen des Alten Teſtamentes hat die Überſetzung des Aquila an Stelle des Wortes τηρήσει der LXX ‚προστρίψει' (du wirſt abreiben), die des Symmachus ‚θλίψει' (du wirſt zerdrücken). (Vgl. Field, Originis Hexaplorum, quae supersunt, I. p. 16).

III. Lateiniſche. 6. In den Überreſten der vorhieronymiſchen lateiniſchen Bibelüberſetzungen findet ſich Gen. 3, 15[b] ſo wiedergegeben: Ipse servabit caput tuum, et tu servabis ejus calcaneum.

7. Die Vulgata des hl. Hieronymus: Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus.

IV. Syriſche. 8. Die Pešito: Vabe'el debobutho 'esim bajnakh latto vebeth zar'okh lezar'oh; hu neduš rišokh vatt temchev be'eqbeh d. h. Und Feindſchaft werde ich ſetzen zwiſchen dir und dem Weibe und zwiſchen deinem Samen und ihrem Samen; Er da wird dir den Kopf zertreten und du wirſt Ihn zerſchlagen in ſeiner Ferſe. (Londoner Polyglottenbibel).

V. Targumim. Von den jüdiſch-aramäiſchen Überſetzungen zum Pentateuch ſind drei zu nennen, ‚das judäiſche Pentateuchtargum' (das ſogenannte ‚Targum des Onkelos'), ‚das Targum Jeruſchalmi I' (früher ‚Targum Jonathan', dann ‚Targum Pſeudojonathan' genannt) und ‚das ‚Targum Jeruſchalmi II' (auch Fragmententargum' genannt).

9. Das judäiſche Pentateuchtargum: ‚Udebabu 'ešavve benakh uben ittetha' uben benakh uben benaha' hu' jehe-dekhir lakh ma-da'abadt leh milleqadmin veatt tehe-nater-leh lesofa' d. h. Und Feindſchaft werde ich ſetzen zwiſchen dir und zwiſchen dem Weibe und zwiſchen deinem Sohn und zwiſchen ihrem Sohne, Er da wird dir gedenken, was du ihm voreinſt getan haſt und du wirſt ihn am Ende beobachten.

10. Das Targum Jeruſchalmi I: ‚Und Feindſchaft werde ich ſetzen zwiſchen dir und dem Weibe, zwiſchen dem Samen deines Sohnes und zwiſchen dem Samen ihres Sohnes und es wird geſchehen, wenn die Söhne des Weibes die Vorſchriften des Geſetzes beobachten, ſo werden ſie ſich beſtreben, dich auf dein Haupt zu ſchlagen. Wenn ſie aber die Vorſchriften des Geſetzes verlaſſen, ſo wirſt du dich beſtreben, ſie auf ihre Ferſe zu ſchlagen. Jedoch ihnen wird ein Heilmittel ſein, dir aber wird kein Heilmittel ſein und jene werden ſich anſchicken, Frieden zu machen in der Ferſe in den Tagen des Königs Meſſias'.

11. Das Targum Jeruſchalmi II iſt dem erſten dem Sinne und Geiſt nach ganz ähnlich. ‚Und es wird geſchehen, wenn die Söhne des Weibes das Geſetz beachten und die Satzungen erfüllen, dann werden ſie ſich bemühen, dich zu ſchlagen auf das Haupt und dich zu töten. Wenn aber

Digitized by Google

die Söhne des Weibes die Gebote des Gesetzes verlassen und die Satzungen nicht erfüllen, dann wirst du dich bemühen, sie auf ihre Ferse zu schlagen und ihnen zu schaden. Aber es wird Heilung werden den Söhnen des Weibes und dir, o Schlange, wird keine Heilung zu Teil. Jene aber werden sich anschicken, einander Frieden zu bereiten in der Ferse (für die Ferse) am spätesten Ende der Tage, in den Tagen des Königs Messias (beram 'athidin hinum 'ilen le'ilen leme'bad šefujatha be'iqba' besof 'eqeb jomajja bejômôj demalka mešicha').

VI. Arabische. 13. Als letzter Textzeuge für Gen. 3, 15 sei der Gaon Saadja ben Josef aus Fajjum († 942) angeführt, der in seiner unmittelbar aus dem hebräischen Text geflossenen arabischen Übersetzung die Stelle so wiedergibt: va'atš'alu 'ada'vatan bajnakha vabajnal-mara'ati vabajna naslika vanasliha vahuva jašdach minkarra'sa va'anta talza'uhu fil'aqibi d. h. Und ich werde setzen Feindschaft zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer Nachkommenschaft, und diese (nämlich die Nachkommenschaft) wird von dir den Kopf wegschlagen und du wirst sie in die Ferse beißen (Lond. Polyglotten-Bibel).

2. Textkritik.

Aus einer genauen Vergleichung und Prüfung der vorgeführten Texte und Textzeugen ergibt sich mit wissenschaftlicher Evidenz, daß die alten Übersetzer im Orient wie Okzident, auch die im ausschmückenden Geiste des späteren Judentums geschriebenen paraphrasierenden Targume auf demselben Konsonantentexte fußen, der auch uns noch in masoretischen und im hebräisch-samaritanischen Texte vorliegt.

1) Dieser Konsonantentext ist nicht etwa verdächtig und zweifelhaft wegen der Verschiedenheit der alten Übersetzungen (hebr. הוּא, gr. αὐτός, Vulg. ipsa; hebr. יְשׁוּפְךָ — תְּשׁוּפֶנּוּ, gr. τηρήσει, προστρίψει, θλίψει – τηρήσεις, Vulg. conteret – insidiaberis; Syr. neduš -- temchev; Pentateuchtargum jehe — dekhir — tehe — nater; Arab. jašdach — talza'uhu), sondern war sicher in den Tagen Christi und der Apostel ebenderselbe und die Verschiedenheit der alten Übersetzungen kommt, wie leicht zu beweisen ist, von der subjektiven Auffassung der Übersetzer, nicht von der objektiven Verschiedenheit des ihnen vorliegenden hebräischen Textes.

2) Ob aber die im TM uns gebotene Textform die ursprüngliche ist, oder ob sie selbst schon Veränderungen in sich trägt, die aus der Zeit vor der Septuaginta stammen, kann mit Fug und Recht nur bezüglich des doppelten Gottesnamens ‚Jahve — Elohim' in V. 14 gefragt werden.

Digitized by Google

Es hängt diese Frage zusammen mit der Anschauung über den Ursprung und die Komposition des Pentateuchs. Die modernen Kritiker betrachten ‚Elohim' als redaktionellen Zusatz nach ‚Jahve' und sie sind bloß darin noch uneinig, ob der Zusatz dem letzten Redaktor des Pentateuchs (R), oder dem Bearbeiter der Urgeschichte in der jahvistischen Schule (RJ) oder einem weiter fortgesetzten Ausgleich einer noch späteren Diaskeuase (Rˢ) zuzuschreiben sei. Hummelauer hingegen glaubt, daß ‚Jahve' ein späterer Zusatz des Textes und Elohim der ursprüngliche Gottesname sei[1]). Andere, freilich in Bezug auf Quellenscheidung unmoderne Exegeten, denen die im Abschnitte Gen. 2, 4—3, 24 zwanzigmal auftretende Doppelung ‚Jahve-Elohim' als eine planmäßige, vom Geiste Gottes gewollte Ausdrucksweise vorkommt, meinen, die Phrase ‚Jahve-Elohim' deute auf den großen Moses, welcher dem Bundesvolke unauslöschlich einprägen wollte, daß Jahve, der die zwölf Stämme Israels zu seinem Eigentumsvolke auserkoren, derselbe ist, auf dessen Wort laut Gen. 1 Himmel und Erde entstanden (vgl. Ztschr. f. k. Th. IX [1885] 600—606).

Wenn aber Holzinger (Gen. S. 34) von V. 15 bβ (weatta tešufannu 'aqeb; Vulg. et tu insidiaberis calcaneo ejus) den Eindruck einer übel angebrachten Glosse hat und wenn er meint, es sei nicht ohne weiteres deutlich, was Satz bβ in einem Fluche über die Schlange bedeuten soll, so mag dies bei der vulgär rationalistischen Erklärung des V. 15 ohne weiters zugegeben werden, nicht aber gilt seine Bemerkung bei der traditionellen supernaturalen Auffassung des Satzes. Wenn aber ebenderselbe Kritiker Satz bβ streichen will, um so aus V. 14 und 15, ähnlich wie in V. 16, drei lange und ein kurzes Glied herzustellen: 14a. 14b. 15a und 15bα—16aα. 16aβ. 16bα und 16bβ, so ist hiemit keine gesunde, sondern eine krankhafte Textkritik auf den Plan getreten.

Es bleibt daher als Fazit bestehen, daß gegen die Textform Gen. 3, 15 im masoretischen Text keine berechtigte Einrede erhoben werden kann. Er ist somit auch als der ursprüngliche, unverfälschte Text zu betrachten; seine genaue Übersetzung muß der Erklärung zu-

[1]) ‚Ceterum . . . crediderim nomen יהוה paulatim neque ita brevi tempore in textum irrepsisse' (Comm. in Gen. p. 14). Auch Hoberg schließt sich der Ansicht Hummelauers an, indem er in seiner Widergabe (des hebr. Textes ‚Jahve' unterdrückt und die Permutation der Gottesnamen, oder besser gesagt, ihre willkürliche Behandlung der späteren Zeit d. h. nachmosaischen Zeit)' zuschreibt (Genesis XXIV).

Digitized by Google

grunde gelegt werden, falls es sich um eine tiefere Erfassung und Würdigung, um eine eingehende exegetische Entfaltung des Protoevangeliums handelt. Die Gedanken Gottes sind also im masoretischen Text fixiert und ihr ganzer Gehalt soll nun durch die Auslegung offenbar werden. Zuvor aber muß noch eine möglichst genaue Übersetzung desselben veranstaltet und gerechtfertiget werden.

3. Die Übersetzung des TM.

Das Protoevangelium ist in den richterlichen Spruch Gottes über die Schlange Gen. 3, 14—15 verflochten. Es seien daher um des Zusammenhanges willen auch beide Verse in genauer wörtlicher Übersetzung vorgelegt.

V. 14: Da sprach Jahve Gott zur Schlange: Weil du dieses getan hast, so seist du verflucht unter allem Vieh und unter allem Getier des Feldes; auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen dein Leben lang.

V. 15: Und Feindschaft (und was für eine!) werde ich setzen zwischen dir und einem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; Er da wird dich zerschellen bezüglich des Kopfes und du wirst Ihn zerschellen bezüglich der Ferse.

Diese Übersetzung scheint mehr als alle sonst üblichen dem Originaltext zu entsprechen, wie im folgenden Paragraph bewiesen wird. Zur orientierenden Vergleichung seien nur noch einige neuere Übersetzungen herangezogen, aber bloß für den wichtigen und uns zumeist interessierenden V. 15. So übersetzt:

1) Herd (Erkl. der mess. Weissagungen I 1, 21): ‚Und ich werde Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Dieser wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihm die Ferse treffen'.

2) Laur. Reinke (Beiträge zur Erkl. d. A. T. II 207): ‚Und ich setze (bringe) Feindschaft zwischen dich und das Weib, und zwischen deinen Samen und ihren Samen, derselbe soll dir den Kopf zertreten (eigentlich nach dem Kopfe trachten oder deinem Kopfe nachstellen) und du wirst ihm nach der Ferse trachten'.

3) Dillmann (Die Genesis[6] S. 77): ‚Er (der Weibessame) wird dir . . . nach dem Kopfe trachten, während du ihm nach der Ferse trachten wirst'

4) Gunkel (Genesis S. 17):

‚Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe
zwischen deinem Samen und ihrem Samen:
er trete dir nach dem Haupt,
du schnappe ihm nach der Ferse'.

Digitized by Google

5) Delitzsch (Neuer Comm. über die Gen. S. 105): ‚Und Feindschaft werd' ich setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; jener wird dir den Kopf zermalmen und du wirst ihm zermalmen die Ferse'.

4. Philologische Rechtfertigung der Übersetzung.

Die oben an die Spitze gestellte Übersetzung bedarf gegenüber den abgelehnten anderen Übersetzungen ihrer grammatikalischen und lexikalischen Begründung und auch anderer Bemerkungen, die namentlich durch die Verschiedenheit der alten Übersetzungen in einzelnen Ausdrücken hervorgerufen sind.

1) Im Originaltext wird in Übereinstimmung mit allen Textzeugen, ausgenommen die lat. Vulgata des hl. Hieronymus, Vers 15 an V. 14 durch die Verbindungspartikel ‚ve — und' angeschlossen. ‚Ve'eba ašith', ‚καὶ ἔχθραν θήσω', ‚und Feindschaft werde ich setzen'. Die Setzung der Partikel ist nicht ohne Bedeutung.

Die kopulative Partikel reiht nämlich fortschreitend und zugleich steigernd einen neuen Satz mit neuen Gedanken an. Zu der göttlichen Verfluchung und Herabdrückung des Satans unter die unvernünftige Tierwelt (V. 14) kommt noch in V. 15 hinzu, daß Gott selbst zu seiner Zeit Widersacher und Besieger des Satans erwecken wird in einem Weibe und in dem Nachkommen dieses Weibes. Man könnte im Sinne der Erzählung ganz gut übersetzen: ‚Aber auch' oder ‚Und außerdem'.

2) Angereiht wird durch die kopulative Partikel der Ausdruck ‚'eba' ἔχθρα, inimicitiae, Feindschaft. Da 'eba nur von vernunftbegabten Wesen gebraucht wird und gebraucht werden kann, auch sein Begriff stärker ist als ‚sin'a — Haß', so ist auch die gewählte Phraseologie ein Zeichen dafür, daß nach der Meinung des Erzählers in und hinter der Schlange ein intelligentes Wesen, ein Feind Gottes und der Menschen steckt und daß es sich keineswegs um eine poetische Darstellung der natürlichen Antipathie handelt, die zwischen den Menschen und dem Schlangengewürme herrscht.

Da ferner im hebräischen Satzgefüge die gewöhnliche Wortstellung (Verbum, Subjekt, Objekt) nicht eingehalten ist, sondern das Objekt vorangestellt ist, so soll eben das Satzglied ‚'eba' besonders hervorgehoben werden, worauf auch der Trenner Paseq zu deuten scheint. Berücksichtigt man nun diese emphatische Stellung von ‚'eba' und außerdem seine grammatische Indetermination, so muß man sagen, daß die Klarstellung dieses Satzteiles wichtiger erscheint und dem

Digitized by Google

Sprechenden am Herzen liegt, und daß wir beim Übersetzen in unsere Sprachen wohl an jenen Kanon der semitischen Grammatik denken müssen, wonach die Nichtdeterminierung oft zum Behufe der Amplifizierung dient (vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm.[27] S. 407). Wollen wir also die vom Schriftsteller beabsichtigte Färbung des Begriffes ‚ʾeba' vollständig ausdrücken, so müssen wir im Deutschen übersetzen oder wenigstens in das Wort den Sinn hineinlegen: ‚eine Feindschaft und was für eine!' ‚inimicitiae quales et quantae! ἔχθρα ἄσπονδος; eine Befehdung, die von Gott angeordnet ist auf Leben und Tod; ein Krieg ohne Waffenstillstand, ohne Erbarmen, der, weil er von Gott zur Bestrafung des Satans verordnet ist, zugleich den Sieg der Gotteskämpfer, d. h. des Weibes und des Weibessamens, in sich schließt. Daß dieser Kampf zugleich den Charakter einer Strafe hat, geht deutlich aus jenem ‚weil du solches getan hast' ‚quia fecisti hoc' V. 14, hervor.

3) Ein anderer von den Exegeten und Dogmatikern in verschiedener Weise genommener Terminus ist ‚haʾiššaʿ, ‚ἡ γυνή', ‚mulier'.

Das hebräische Textwort haʾiššaʿ ist durch den Artikel determiniert. Es kommt also in Betracht, was die hebräische Grammatik lehrt bezüglich der Determination eines Substantivs durch den Artikel (vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik[27] S. 410—414). Die Determinierung hat wie im Griechischen und Deutschen naturgemäß auch im Hebräischen statt bei der Wiedererwähnung. Da nun das Wort haʾiššaʿ in Gen. 2, 23; 3, 1. 2. 4. 6. 12. 13. 16 vom Schriftsteller für das erste Weib, für die Eva, gebraucht wird, was wunder, wenn man bei haʾiššaʿ in V. 15 auch zuerst an Eva, die gemeinsame Menschenmutter, denkt. — Weiterhin kommt im Hebräischen der Artikel in Gebrauch zur Determinierung von Gattungsbegriffen. Es wird oft der kollektive Singular gebraucht, um die Gesamtheit der zu derselben Gattung gehörigen Individuen zu bezeichnen. In unserem Falle würde also haʾiššaʿ = das Weib, ‚das weibliche Geschlecht', die Frauen bezeichnen. — Endlich ist aber dem Hebräischen auch ‚eigentümlich die Verwendung des Artikels, um eine einzelne, zunächst noch unbekannte und daher nicht näher zu bestimmende Person oder Sache als eine solche zu bezeichnen, welche unter den gegebenen Umständen als vorhanden und in Betracht kommend zu denken sei. Im Deutschen steht in solchen Fällen meist der unbestimmte Artikel' (Ges.-Kautzsch, H. Gr. 413 f.). Beispiele hiefür

Digitized by Google

sind: Gen. 3, 1 הַנָּחָשׁ eine Schlange; 14, 13 הַפָּלִיט ein Entronnener; Ex. 17, 14; Num. 5, 23 בַּסֵּפֶר in ein Buch; Is. 7, 14 הָעַלְמָה eine Jungfrau u. a. Trifft diese Art von Determination zu, so müßte man unsere Stelle im Deutschen übersetzen: ‚Und Feindschaft werde ich setzen zwischen dir und einem Weibe‘ u. s. w. Man sieht unmittelbar ein, daß diese grammatikalische Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache bedeutsam ist und vom Übersetzer des hl. Textes berücksichtigt werden muß. In diesem Falle kann nur von einem Weibe der Zukunft die Rede sein.

4) Um der Autorität der Vulgata willen ist es angezeigt, die Lesart ‚ipsa‘ — ‚sie‘, welcher im Originaltext ‚hu‘‘ entspricht, einer Besprechung zu unterwerfen. Die Lesart ‚ipsa‘ ist nicht durch die Nachlässigkeit von Abschreibern in den Text der hieronymischen Vulgata erst später eingedrungen, sondern ist vom hl. Hieronymus absichtlich in seine Übersetzung aufgenommen worden. Sie muß schon in manchen der lateinischen Bibelkodizes durch irgend einen Zufall Aufnahme gefunden haben, die dem hl. Ambrosius (vgl. de fuga saeculi VII 43, Migne 14, 589), dem Prudentius (Kathemerinon III V. 126—129, Migne 59, 805), dem hl. Augustinus (an mehreren Orten z. B. l. II de Gen. c. Man. c. 18 Migne 34, 210; l. XI de Gen. ad lit. c. 36, Migne 34, 449), dem massilischen Rhetor Viktorius (Alethia, welches Gedicht von dem ersten Herausgeber betitelt wurde ‚Commentarii in Genesim‘ und dem Claudius Marius Viktor zugeschrieben wurde, Migne 61, 948), dem hl. Alcimus Ecdicius Avitus (libelli de spiritalis historiae gestis III V. 132—137, Migne 59, 340) vorlagen und offenbar in der abendländischen Kirche schon damals eine weitere Verbreitung gefunden haben, so daß der hl. Hieronymus es für gerechtfertigt hielt, diese Auffassung der Gläubigen seinerzeit in seine Bibelübersetzung hinüberzunehmen, um niemand durch eine abweichende, wenn auch korrektere Übersetzung zu ärgern. Durch diese Methode des Hieronymus präsentiert sich die Vulgataübersetzung zugleich als ein alter ehrwürdiger Zeuge dafür, daß die erste Kirche in dem ‚Weibe‘ des Protoevangeliums die hl. Gottesmutter Maria verstand. Zugleich liegt aber auch in dem ‚ipsa conteret caput tuum‘ kein Verstoß gegen das Dogma der Erlösung durch Christus, weil nach dem Geiste und der Überzeugung der Kirche, unter deren Augen diese Lesart entstand und sich verbreitete und nach der daher auch die Auffassung von ‚ipsa‘ zu erklären ist, man

Digitized by Google

der hl. Jungfrau den Sieg über den Satan nur zuschrieb unter der Voraussetzung des Sieges ihres göttlichen Sohnes. ‚Vincente Ipso vincit ipsa' ist der von der katholischen Theologie hiefür geschaffene passende Ausdruck. Während seit den Tagen des hl. Ambrosius (und wohl noch früher) bis zum Ende des fünften Jahrhunderts beide Lesarten ‚ipse' und ‚ipsa' bei lateinischen Autoren gefunden werden[1]), gewinnt seit dem sechsten Jahrhundert die Lesart ‚ipsa' immer mehr das Übergewicht und wird endlich unter dem Einfluß der Vulgata des hl. Hieronymus die allgemein übliche Schriftlesart des Okzidentes. Sie ist zwar, verglichen mit dem Originaltext, grammatikalisch unrichtig, aber sachlich und dogmatisch betrachtet ist sie im hebräischen Text miteingeschlossen; denn auch im hebräischen Texte ist und bleibt das Weib die unzertrennliche Gefährtin des Sohnes und die mit dem Sohne von Gott bestellte Widersacherin des Satans, die Mitkämpferin im Kampfe, der mit der Zermalmung des Schlangenhauptes enden muß conterente Ipso conterit ipsa caput satanae. Wir begreifen infolge dessen ganz gut, warum die Kirche sich nicht beunruhigte über das durch irgend einen Zufall schon in die vorhieronymische lateinische Bibelübersetzung eingedrungene ‚ipsa'. Es ist beinahe ein ähnlicher Fall wie bei der Erweiterung des heiligen Textes in Ps. 13, 3 bcd oder beim johanneischen Komma 1 Joh. 5, 7. Die römische Kirche ist sich des kritischen Charakters dieser Stellen wohl bewußt, läßt sie aber dennoch im Gebrauche der Gläubigen, ja verleiht ihnen durch die Aufnahme in die authentische Bibelausgabe den Wert beweiskräftiger Stellen bei Disputationen, Predigten u. dgl., womit aber nicht gesagt ist, daß das johanneische Komma oder das ‚ipsa conteret' dadurch zum inspirierten Bibelwort erhoben wurde. Nur das muß aber betont werden, daß eine Schlußfolgerung aus dem lateinischen ‚ipsa conteret' nicht ein direktes Argument aus der Schrift, sondern ‚ex auctoritate Vulgatae' ist.

Es war einst ein heftiger Kampf zwischen katholischen Exegeten und protestantischen über die Möglichkeit der Kongruenz von ‚ipsa' mit dem ‚hu'' des Originaltextes. Bellarmin, Marsenius, Cornelius a Lapide, Gordon, Huntläus, Bonfrerius, Smits, Mazzella be-

[1]) Die Lesart ‚ipse' findet sich beispielsweise bei Irenäus (adv. haer. III 3; IV 78; V 21), Cyprianus (adv. Jud. II); Tertullian (adv. Marc. II 10), Leo (serm. 20 u. 21 de Nativ.) und namentlich beim hl. Hieronymus (Quaest. Hebr. in Gen.).

Digitized by Google

haupteten und suchten um jeden Preis, aber vergeblich zu beweisen, daß das הוּא gleich dem ‚ipsa' sei. Salomon Gesner, Rivetus, Glassius, Calovius, Delitzsch im Neuen Kommentar u. s. w. und mit ihnen die neueren katholischen Exegeten betonen richtig, daß das הוּא nur auf den Weibessamen sich beziehe und mit ‚ipse' (oder ipsum sc. semen) wiederzugeben sei[1]). Nicht, daß man überhaupt die allgemein rezipierte Lesart ‚ipsa' sachlich zu rechtfertigen suchte, war katholischerseits der Fehler, sondern, daß man deshalb Grammatik und Hermeneutik auf die Folter spannte. Denn die hebräischen Handschriften wie Drucke geben הוּא ‚ipse', nicht הִיא ‚ipsa'; die Verbalform יְשׁוּפְךָ, wie die Suffixform תְּשׁוּפֶנּוּ, die Masora mit ihrer Punktation הוּא, nicht הִוא, der hebräisch-samaritanische Text mit seinem הוּא, die alten Übersetzungen, die oben S. 650 Anm. 1 erwähnten alten Väterzeugen, die philologisch geschulten Exegeten der neuen Zeit, sie alle treten dafür ein, daß grammatisch betrachtet die Vulgatalesart ‚ipsa' inkorrekt ist.

5) Eine letzte Frage zur Herstellung einer genauen Übersetzung und tieferen Erfassung des Gotteswortes betrifft die hebräische Phrasis: ‚ješufekha' und ‚tešufännu', welche von der LXX durch ‚τηρήσει' = observabit und ‚τηρήσεις' = ‚observabis', von der Vulgata das einemal durch ‚conteret', das anderemal durch ‚insidiaberis' wiedergegeben wird. Der hl. Hieronymus in den Quaestiones Hebraicae in Genesim schreibt hingegen: ‚Ipse servabit caput tuum, et tu servabis ejus calcaneum. Melius habet in Hebraeo: Ipse conteret caput tuum, et tu conteres ejus calcaneum'.

Hiemit sind drei Übersetzungen angedeutet, die auch bis in unsere Tage herein ihre Vertreter haben.

Dillmann (Genesis[6] S. 77) zieht mit der LXX, Itala, judäisch Targum beidemale die Bedeutung ‚τηρεῖν, servare, נְשַׁר

[1]) Passaglia (de immaculato conceptu II 929) schreibt korrekt: ‚Penitiori oraculi investigatione monemur, veram germanamque lectionem illam esse, quam instrumenta exhibent, testes comprobant et grammatici canones poscunt et qua pronomen הוּא masculina significatione usurpatur'. Dazu vergleiche den Anwurf Delitzsch's im Neuen Kommentar S. 107: ‚Auf den Weibessamen (sc. lautet die Siegesverheißung), nicht auf das Weib nach der Vulgatalesart, welche Bellarmin und Passaglia, der Vorfechter des Dogmas von der immaculata conceptio Marias, gewissenlos verteidigen'.

Digitized by Google

schnappen nach etwas, feindlich nach etwas trachten' vor und übersetzt, wie schon bemerkt wurde: ‚Er (der Weibessame) wird dir nach dem Kopfe trachten, während du ihm nach der Ferse trachten wirst'. — Diese Übersetzung geht von dem richtigen Gedanken aus, daß das hebr. Zeitwort šuf (שׁוּף) in den zwei Gliedern nicht verschiedenen Sinnes oder gar verschiedener Wurzel sein kann. Aber sie hat gegen sich, daß das, was für die Schlange als höchste Strafe des göttlichen Zürnens und Richtens angekündet wird, schließlich in dem matten Gedanken gipfelt: der Weibessame wird feindlich der Schlange und die Schlange feindlich dem Weibessamen nachtrachten, als ob das Gewicht der göttlichen Strafsentenz nicht im Erfolge des Kampfes, sondern nur in der verschiedenen Kampfesweise liege, womit der Mensch die Schlange und die Schlange den Menschen bekämpft. Außerdem ist gegen die Übersetzung der LXX, Itala, des Targums peremptorisch die Bemerkung Delitzschs (Mess. Weissagung S. 26): ‚In keinem semitischen Idiom hat šuf die Bedeutung von ‚ša'af' (nach etwas jappen oder gieren) und nie wird ‚ša'af' oder überhaupt ein Verbum feindlichen Trachtens mit doppeltem Akkusativ konstruiert. Diese Konstruktion mit dem Akkusativ der Person und des Treffbaren an ihr ist den Verben gewaltsamen, tätlichen Treffens (wie: ‚hikka' schlagen, ‚razach' morden u. dgl.) eigen. Also wird das wiederholte šuf weder das eine noch das andere Mal den Sinn des Nachstellens (LXX τηρεῖν, Hier.-Vulg. insidiari) haben'. Die Berufung Dillmanns auf Jer. 2, 16: jir'ukh qodqod (יִרְעוּךְ קָדְקֹד = sie werden dir den Scheitel abweiden) ist verunglückt. Denn das ‚Abweiden' des Scheitels bedeutet nicht etwa ein bloßes Nachstellen und feindliches Trachten, sondern die Herbeiführung der Kahlheit des Hauptes, die wirkliche Beraubung. Kritiker hingegen wie Duhm verlangen, daß man Jer. 2, 16 lese je'roukh = sie zerschlagen dir den Scheitel, oder sie ändern und punktieren je'arukh — sie entblößen, sie scheeren dir den Scheitel.

Aus diesen Gründen kann man daher auch die sonst schöne und sehr ansprechende Übersetzung der Vulgata des Hieronymus ‚conteret — insidiaberis' nicht als wörtlich genaue Übersetzung des hebräischen geheimnisvollen Gotteswortes betrachten, sondern nur jene, die der Heilige niedergelegt hat in den Quaestiones Hebraica: ‚Ipse conteret caput tuum, et tu conteres ejus calcaneum' = ‚Er da wird dir das Haupt zermalmen, und du wirst Ihm die Ferse zermalmen' oder vielleicht noch besser unter Nachahmung der

Digitized by Google

doppelten Akkusativkonstruktion ‚Er da wird dich zermalmen hinsichtlich des Kopfes du wirst Ihn zermalmen hinsichtlich der Ferse'. Wenn Holzinger, Gunkel, Dillmann u. a. hervorheben, daß ‚šuf' = zertreten, zermalmen zwar im ersten Glied für den derben Menschentritt, aber nicht für den feinen Schlangenbiß paßt, so wird diese Einwendung hinfällig durch die Bemerkung, daß im Sinne des Gotteswortes und des hebräischen Erzählers eben nicht die bloße natürliche Schlange, sondern die in ihr und hinter ihr verborgene intelligente Ursache des Sündenfalles, der Satan, der ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς (Joh. 8, 44) ist. Es kann daher ganz gut das Wort ‚zertreten, zermalmen' auch im zweiten Gliede angewendet werden, weil nicht das bloße Schlangentier gemeint ist, sondern der Satan. Zermalmung, Vernichtung des Weibessamens ist das Sinnen des verkappten Satansgeistes.

Zieht man nun den Schluß aus allen den gemachten kritischen und philologischen Bemerkungen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die eingangs gegebene Übersetzung grammatikalisch und lexikalisch richtig ist. Nur für die Übersetzung ‚zwischen einem Weibe' statt ‚zwischen dem Weibe' ist naturgemäß durch andere als durch bloß grammatikalische Gründe noch der Nachweis zu liefern, daß sie nicht bloß möglich, sondern auch die einzig zulässige ist.

5. Verschiedene Auffassungen. Standpunkt.

Ein Blick auf die Geschichte der Exegese von Gen. 3, 15 zeigt, daß auch bei den orthodoxen Erklärern trotz des gemeinsamen Glaubensfundamentes keine vollständige Gleichheit der Auffassung besteht.

Dementsprechend kann man bei den neueren orthodoxen Erklärern etwa drei Richtungen der Hauptsache nach unterscheiden.

1) Zahlreiche Exegeten verstehen unter dem Weibe zunächst Eva, die gemeinsame Menschenmutter, unter dem Weibessamen die Nachkommenschaft Evas, die in und durch Christus den Satan überwindet. Der Weibessame umfaßt nach dieser Sentenz den Retter und die zu Rettenden, das Semen sanctificans und das semen sanctificandum. So Herd, Himpel, Crelier, Hoberg, Reinke, Bade, Hummelauer, Schöpfer, Chr. Pesch u. a.[1]). Unter den gläubigen

[1]) Hummelauer, Comm. in Gen. p. 161: ‚Similiter *mulier* הָאִשָּׁה eadem omnino, quae in hac tota narratione, erit intelligenda; eadem

Digitized by Google

Proteſtanten drücken ſich ähnlich aus Hengſtenberg, Keil, Delitzſch. Daß die übrigen proteſtantiſchen Exegeten, ſoweit ſie nicht ganz der Allegoreſe und dem Mythizismus verfallen ſind, in der ʾiššа die Eva ſehen, iſt ſelbſtverſtändlich; vgl. Gunkel und Holzinger.

2) Eine zweite Auffaſſung verſteht direkt und dem Wortſinne nach unter dem Weibe nicht die dem göttlichen Urteile nahe Eva, ſondern ein Weib der Zukunft, die hl. Jungfrau und Gottesmutter Maria, unter dem Weibesſamen aber nicht die ganze Nachkommenſchaft Evas, ſondern eine Einzelperſon der Zukunft, Jeſus Chriſtus den Sohn Gottes und Sohn Marias. So Lamy, **Commentarius in Gen. I**, 235 s., Fr. X. Patrizi, **Biblicarum quaestionum decas**, p. 48, W. Arendt in der röm. Zeitſchrift **Analecta Ecclesiastica XI** (1903) 463 ff. und die meiſten Dogmatiker z. B. Hurter, Scheeben, Heinrich, Pohle, Laur. Janſſen, Palmieri, Mazzella, Billot, Jan. Bucceroni u. a.; für dieſe Auffaſſung tritt auch die Bulle Ineffabilis, durch welche die unbefleckte Empfängnis Marias der katholiſchen Welt verkündet wurde.

3) ‚Mehrere katholiſche Schriftausleger — ſagt Terrien in dem großen Werke **La mère de Dieu et la mère des hommes II** 1 27 — wollten, daß „das Weib“ zugleich Eva und Maria ſei, Eva dem Wortſinne nach, Maria im vorbildlichen Sinne. Eva wäre der Typus Marias; ihr Abſcheu und der ihres Samens gegen die Schlange würde die Feindſchaft der ſeligſten Jungfrau und ihres Sohnes gegen den Dämon bedeuten. Folgerichtig würde das Proto-

quae v. 1. 2. 4. 6. 12. 13. 16 hoc nomine designatur; eadem quae v. 9. 17 אִשְׁתּוֹ et אִשְׁתְּךָ *mulier ejus* et *mulier tua* audiebat; ergo utique Eva‘. — Crelier, La Genèse et introduction au Pentateuque p. 56: ‚La race de la femme qui écrase la tête du serpent, c'est le genre humain vainqueur du démon en Jésus-Christ et par Jésus-Christ . . . D'autres, *par cette semence benite de la femme*, comme s'exprime Bossuet, entendent directement et exclusivement, Jésus-Christ; mais ce sentiment . . . est inadmissible‘. — Hoberg, Die Geneſis S. 43: ‚Was der Begriff „Nachkommen des Weibes“ bezeichnet, iſt klar; es ſind die leiblichen Nachkommen desſelben, das Menſchengeſchlecht‘. — Reinke, Beiträge II 240 f.: ‚Da „ʾiššа“ hier mit dem Artikel verbunden iſt, ſo wird darunter ein beſtimmtes und bekanntes Weib bezeichnet. Da im Vorhergehenden 2, 23; 3, 1; 2. 4. 6. 12. 13 die Eva ſo genannt wird und im Vorhergehenden und Folgenden von keinem anderen Weibe als der Eva die Rede iſt, ſo denkt jeder Leſer zunächſt an die Eva‘.

Digitized by Google

evangelium seine ganze weissagende Kraft behalten, ebenso wie das Gesetz Ex. 12, 46: „Keinen Knochen sollt ihr an ihm (dem Osterlamm) brechen" sich auf den gekreuzigten Heiland bezieht, aber durch das Medium des Osterlammes, das dem Wortsinne nach im Texte gemeint ist' (Joh. 19, 36).

Vereinzelt treten bei den orthodoxen Erklärern auch Auffassungen auf, die nicht identisch sind mit den soeben genannten, wohl aber ihnen nahe kommen, wie zum Beispiel: ‚Das Weib ist Eva, der Weibessame ist Jesus Christus'; oder ‚das Weib ist Maria, der Weibessame ist Jesus Christus und sein mystischer Leib, die Kirche des Alten und Neuen Bundes' (Al. Schäfer, Die Gottesmutter S. 81—102) oder ‚das Weib ist Eva, der Weibessame ist Christus und sein mystischer Leib' (Corluy, Spicilegium dogm. I 347—372).

Ganz singulär und seltsam ist die Auffassung von A. J. Delattre: ‚Das Weib ist Eva, der Weibessame ist die weibliche Nachkommenschaft derselben'[1]), ebenso die von Herd bezüglich des Vulgatatextes: ‚Im Sinne der Vulgata ist die Potenz, welche der Schlange den Kopf zermalmt, die heilige Jungfrau Maria, freilich nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch das in ihr Mensch gewordene Kind und fortwährend noch durch ihre soviel vermögende Fürbitte bei Gott und ihrem Sohne ... Maria ist es, die nach dem kirchlichen Texte als jener besondere Same verstanden wird, welcher der Schlange Gewalt bändigt[2]).

Von all diesen Auffassungen, die im dritten Kapitel der Genesis die Erzählung einer wirklichen Geschichte annehmen und voraussetzen, kann nur die an zweiter Stelle angeführte Auffassung als richtig und sinngemäß bezeichnet werden. Aus Gründen, welche im nächsten Abschnitt angeführt werden, wird sich ihre Berechtigung und Wahrheit ergeben.

---

[1]) La science catholique V (1891) 517—521: ‚Dans cette phrase: „je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta race et la sienne" la femme designe certainement Ève, comme partout dans le recit de la chute ... La race de la femme ... c'est la descendance féminine d'Ève'.

[2]) Erklärung der messianischen Weissagungen I 1, 48.

Digitized by Google

6. Erklärung des Protoevangeliums.

Im folgenden ist es nunmehr Aufgabe des Erklärers, auf Grund der früher aufgestellten und kritisch, grammatikalisch und lexikalisch begründeten Übersetzung auch die Tragweite der einzelnen Ausdrücke zu prüfen und ihren religiösen und dogmatischen Gehalt hervorzuheben.

1. Was die Schrift berichtet, ist eine Theophanie, geschehen im Paradiese. Gott spricht das Strafurteil über die Schlange. Es ist kein exegetischer Grund vorhanden, von der gemein üblichen Auffassung der Kirche abzugehen, daß wir hier die Erzählung einer Geschichte im eigentlichen Sinne haben. Es ist nichts in sich Widersprechendes, es ist auch nichts Gottes Unwürdiges in den Begriffen. Gott selbst erscheint in äußerer vorübergehender Gestalt, um Gericht zu halten zunächst über den verlarvten Satansgeist und um hiebei auf das Vergebliche des satanischen Werkes aufmerksam zu machen und sein souveränes Programm bezüglich der Rettung der Menschen in geheimnißvollen Umrissen kund zu geben. Es ist hier der religiöse Gehalt und der geschichtliche Gehalt in solcher gegenseitiger Durchdringung, daß sie von einander nicht getrennt werden können, so lange man die Realität einer von Außen an die ersten Menschen herangetretenen dämonischen Macht festhalten muß.

‚Und es sprach Jahve Gott zur Schlange'. Mit diesen Worten wird das Nachfolgende für den Menschen zu einer **doctrina revelata a Deo**, zu einem Glaubensartikel gestempelt. Was Gott offenbart, hat der Mensch zu glauben.

Auch das stilistische Phänomen der Doppelung des Gottesnamens, das den Spruch Gen. 3, 14—15, wie den ganzen Abschnitt 2, 4b—3, 24 beherrscht, macht nicht den Eindruck des Zufälligen, des Ungehörigen, sondern verleiht dem Abschnitt Absicht und Charakter, gehört mit zur inspirierten Schrift und gläubige Leser der Schrift haben das Recht, aus dieser Doppelung auf ein übernatürliches Heilsgeheimnis zu schließen. Müssen wir vielleicht auch bezüglich der Etymologie beider Namen auf eine wissenschaftlich gewisse Erklärung verzichten, so läßt sich doch eine begriffliche Bestimmung beider Namen geben, die dem religiösen Bewußtsein des auserwählten Volkes entspricht. Während ‚Elohim' vorzugsweise passender Name ist, wo Gott als Schöpfer und providenzieller Erhalter und Lenker der Welt ohne Rücksicht auf eine spezielle Beziehung zu den Menschen dargestellt wird und das Wesen Gottes zum Ausdruck bringt, inwiefern es allen Menschen von Natur aus kundbar und verständlich ist, bezeichnet

Digitized by Google

‚Jahve' den Gott der Offenbarung und Gnade; den Gott, der zu den Menschen in der Heilsgeschichte sich als Erlöser in besondere Beziehung setzt. Diese begriffliche Namensbestimmung ist eine erfreuliche Frucht des modernen pentateuchkritischen Streites, die namentlich Hengstenberg und Franz Delitzsch zu danken ist. Wie passend und bedeutsam erscheint demnach der Doppelname ‚Jahve — Elohim' in Gen. 3, 14—15! Der über Zeit und Raum erhabene Gott, dem die Schöpfung, Erhaltung und Leitung des Weltalls eigen ist, zeigt seinen Liebeswillen gegen die gefallenen Stammeltern und verleiht ihrer nach abwärts zur Hölle gravitierenden Geschichte die Bewegung und Richtung nach oben, kündet einen neuen Anfang in einem Weibe und einem Manne an, legt die Fundamente des Christentums noch im Paradiese.

2. Das, worauf das Strafurteil abzielt, ist Befehdung und Überwindung des verkappten Satansgeistes; Fluch und Verderben dem Teufel. ‚Und Feindschaft und was für eine! (**inimicitias quales et quantas**!) werde ich setzen'.

Es handelt sich hier um eine eigentümliche, ganz aparte Feindschaft, die Gott dem Satan erwecken wird. Es ist eine bildliche Rede. Die äußere Schlange, ein treffendes Bild des Satans und sein Werkzeug, bietet die Phraseologie; gemeint aber ist der Satansgeist, der die Menschen verführt hatte.

Daß es sich im Vers 15 nicht um den matten und nichtssagenden Satz handeln kann, daß Menschen und Schlangen einander feind sein werden und daß die ersteren als die Stärkeren im Streite siegen werden, läßt die Erzählung deutlich erkennen. Im Text und Kontext handelt es sich nicht um die Schlange kollektivisch genommen d. h. um Schlangengewürm, sondern um ein Individuum aus dem Schlangengeschlechte. Es handelt sich nicht um natürlichen Abscheu und einen daraus sich ergebenden Kampf auf Leben und Tod zwischen Menschen und Schlangen, sondern um die Bestrafung des durch das Schlangenindividuum herbeigeführten Ungehorsams gegen Gottes Gebot und um die Brechung der infolgedessen eingetretenen Herrschaft der Schlange über die Menschen. Ferner, wäre die Anschauung der modernen Kritiker (Hühns, Holzingers, Gunkels u. a.) richtig, so würde in V. 15 das dem Zusammenhang nach Ungereimte gesagt, daß beide, Menschen und Schlangen, sich zu Grunde richten auf Gottes Anordnung hin, während doch der Sinn der Stelle gerade der ist, daß die Schlange für ihre Überhebung mit tiefster Erniedrigung bestraft wird und außerdem ihr noch dazu verkündet wird, daß ihr Unterfangen nicht zum beabsichtigten Ziele führt, sondern von

Digitized by Google

Gott vereitelt wird durch ein neues, ihm angemessenes Mittel. Die Bezugnahme auf den hinter der Schlange verborgenen bösen Feind tritt also klar zutage.

Ferner heißt es ‚'ašith, θήσω, ponam'. Hier sind drei Momente ins Auge zu fassen: die göttliche Kausalität der Handlung, die Zukünftigkeit der Handlung, die apodiktische Aussage des Eintreffens der Handlung. Wenn hier kein bunter Fabelgrund, sondern geschichtlicher Boden ist, dann handelt es sich um etwas Großes, Vorzügliches, um gottverordnete Kämpfer und Besieger des Satans, die nicht jetzt auftreten, sondern einstens, zu seiner Zeit, wann Gott es will, auf den Plan treten werden. Wem fallen da nicht die Worte ein 1 Joh. 3. 5: ‚Ihr wißt, daß Er (Jesus Christus) erschienen ist, um hinwegzunehmen unsere Sünden' und V. 8: ‚Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß Er zerstöre die Werke des Teufels', oder Joh. 12, 31 f., wo Jesus zum jüdischen Volke, das ihn umstand, vor seinem Leiden und in Bezug auf Sein Leiden und Sterben sprach: ‚Jetzt ist Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden. Und ich, wann ich erhöht worden bin, werde alles an mich ziehen'. Dieses göttliche Dekret ‚Ich werde setzen' erscheint endlich auch frei von jeder Beschränkung und Bedingung, als eine reine Betätigung des göttlichen Willens, das unfehlbar, unhintertreibbar ausgeführt werden wird, so daß in der Tat das ‚Weib' und der ‚Weibessame' des Orakels antonomastisch als Widersacher des Satans erscheinen, d. h. sie werden von Gott bereitet und haben den Beruf, natürlich jedes in seiner Weise, die Herrschaft des Satans zu brechen. Es ist eine unbesiegbare und sieghafte Feindschaft, wodurch Satan für die Verführung des Menschengeschlechtes bestraft wird. Dieses Dekret des Liebeswillens Gottes zur Menschheit, erinnert es nicht an Joh. 3, 16: ‚So hat Gott die Welt geliebt, daß Er Seinen eingebornen Sohn dahingab, damit Jeder, der an Ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe'. Diese in der Zukunft auftretenden Gottesorgane ‚Weib' und ‚Weibessame', die aus Gottes freier Initiative so hohe Werkzeuge des Kampfes, des Sieges und Triumphes der göttlichen Liebe sind, können offenbar nicht natura filii irae (Eph. 2, 3) sein, können in keinem Augenblick je dem göttlichen Zürnen verfallen, können nie dem ‚Gott dieser Weltzeit' (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου), dem Satan, unterworfen werden, wenn sie Gott einst ins Dasein setzen wird.

Digitized by Google

3. Als gottverordnete Trägerin dieser Feindschaft wird im Dekrete Gottes an erster Stelle das Weib genannt. Man wird hiebei an das Axiom erinnert: gerade in dem, worin jemand sündigt, wird er bestraft (‚in quo quis peccat, in eodem punietur'). An dem Weibe als dem schwächeren Teile hatte Satan seine boshafte List und Verführung begonnen, darum sollte nun auch seine Strafe und sein Ruin durch das Weib bereitet werden. ‚Ich werde eine große Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe' oder wie es grammatikalisch ebenfalls heißen kann: ‚zwischen dir und einem Weibe'.

Was ist das für ein Weib? Ist es das Weib kollektivisch gefaßt, das Frauengeschlecht? Ist es Eva? Ist ein Weib der Zukunft gemeint, der Schlange und den Stammeltern zunächst noch unbekannt und daher nicht näher zu bestimmen, welches aber dem redenden Gott bekannt und unter den gegebenen Umständen als vorhanden und in Betracht kommend zu denken ist?

Daß nicht das Weib im allgemeinen, das Frauengeschlecht, gemeint sein kann, leuchtet unmittelbar ein; denn dem Frauengeschlechte eignet keine größere oder etwa besondere Feindschaft gegen den Satan als den Männern; ferner Eva und die Frauen alle nach ihr sind von der Schlange überwunden worden, sind unter die Knechtschaft der Sünde gekommen (vgl. Rom. 6, 6. 12. 20; 8, 2. 21), wie soll denn da Gottes Dekret bewahrheitet sein. ‚Und Feindschaft (und was für eine!) werde ich setzen'. Auch die ganze Redeweise bekäme bei dieser Auffassung eine eigentümliche Unbestimmtheit und Unklarheit und würde sich nicht recht abheben vom folgenden ‚zwischen deinem Samen und ihrem Samen', da doch in der Phrase ‚ihrem Samen' füglich männliche und weibliche Nachkommenschaft zu verstehen ist.

Aber auch Eva kann dieses Weib nicht sein. Denn 1) macht die verführte, gefallene und den Adam zugleich verführende Eva nach der ganzen Charakteristik, welche die gesamte Bibel über sie gibt, gar nicht den Eindruck, als ob sie jene von Gott bestimmte, eminente Widersacherin des Satans sei. Wenn Eva je dieses Weib geworden wäre, dann müßte die hl. Schrift und die Nachwelt voll sein vom Ruhme dieses Weibes. Aber nicht einem Dithyrambus, sondern eher einer traurigen Elegie sieht es gleich, was und wo immer die Schriften des Alten und Neuen Bundes von ihr berichten (vgl. Gen. 3, 16. 21; 4, 1—16. 25; 5, 1—5; 1 Tim. 2, 23 f.; 2 Kor. 11, 3) während Maria, Debora, Jahel, Judith, Esther im A. T., Eli-

Digitized by Google

sabeth und die hl. Gottesmutter im N. T. ihren Lobeshymnus bekommen. 2) Die Feindschaft ist in dem Augenblick, wo Gott die Straffententz über die Schlange ausspricht, als noch nicht gesetzt zu betrachten (ʾašith, θήσω, ponam); sie wird erst in der Zukunft gesetzt werden. Wo ist nun im Leben Evas jener feierliche Moment, wo Gott sie zur Widersacherin des Satans autonomastisch bestimmte und besiegelte? Ist die Sache schon an sich einer Ankündigung und Aufzeichnung wert, so ist dieses a fortiori bezüglich des Eintrittes und der Verwirklichung der Feindschaft der Fall, zumal es den hl. Schriftstellern eigentümlich ist, bei wichtigen, gottverordneten Ereignissen die Sache zweimal zu erzählen, sowohl die Ankündigung als auch die Erfüllung, falls diese zeitlich noch in den Lebensrahmen der auserwählten Person fällt. Man vergleiche nur Gen. 6, 17 und 7, 10 ff.; 18, 10 ff. und 21, 1; Exod. 25—27 und Exod. 36—38 u. a. Daß Gott sie jetzt bei der Strafverhängung noch nicht setzt, geht aus V. 16 hervor, wo über Eva nur Strafe ausgesprochen wird. Wahrhaftig, immer kehrt die Frage wieder, wo ist der im Strafurteil über die Schlange angekündete Moment der Feindschaftsetzung zwischen der Schlange und der Eva? Die Schrift schweigt, und dieses Schweigen ist ebenfalls ein Zeichen, daß Eva nicht jenes gottbestimmte, gottbegnadete Weib ist. 3) Ist dieses Weib Eva, dann versteht man nicht recht die im Gottesorakel hervortretende innigste physische, moralische, ja chronologische Verbindung und Einheit des Weibes und ihres Samens in der Feindschaft und Besiegung des Satans. Nach dem Protoevangelium kommt dem Weibe gemeinschaftlich mit ihrem Samen eine unbesiegbare und sieghafte Feindschaft zu. Aber nach dem Zeugnis der heiligen Schrift und der geschichtlichen Erfahrung kommt der Eva und ihrer Nachkommenschaft diese von Gott ausgesprochene siegreiche Feindschaft überhaupt nicht zu, geschweige denn in solcher physischer, moralischer, ja chronologischer Verbindung und Einheit. Es gilt vielmehr für alle Jahrhunderte das Wort des Herrn: ‚Weit ist die Pforte und breit der Weg, der zum Verderben führt, und viele sind, die durch sie eingehen' (Matth. 7, 23). Und doch muß das Gotteswort Gen. 3, 15 seine wahrheitsgetreue Erfüllung haben. Also haben wir an einen anderen Binar zu denken als an Eva und ihre Nachkommenschaft, an ein Weib der Zukunft und an deren Samen, nämlich an Maria und Christus Jesus.

Diese Gründe mögen für die Erklärung des Ausdruckes ‚ha'iššа' mulier, ἡ γυνή' genügen, weitere Gründe liefert die Betrachtung

Digitized by Google

der komplexen Termini ‚Weibessame' und ‚Er wird dich zermalmen hinsichtlich des Hauptes'.

Zuvor muß aber hier gewürdigt werden die gewöhnliche Einwendung der meisten Exegeten, hergenommen aus dem Zusammenhange. Hummelauer, Corluy, Reinke, Himpel u. a. betonen, daß im Vorhergehenden und im Nachfolgenden die Eva mit ‚ha'išša' bezeichnet wird, daher sei in V. 15 dem Wortsinne nach kein anderes Weib als die allgemeine Menschenmutter Eva gemeint. ‚Eine Beziehung der אִשָּׁה auf Maria, wie eine solche natürlich erfordert wird, sobald הוּא auf das Weib geht, ist durch den Kontext des ganzen Abschnittes ausgeschlossen' (Himpel, Mess. Weiss. in Tüb. Theol. Quartalschrift XLI [1859] 217). Aber wie wenig schwer wiegend dieser Grund, beziehungsweise das ihm zu unterstellende hermeneutische Prinzip für die heiligen Schriften ist, sei hier nicht bewiesen, sondern einzig durch die Bemerkung Jahns (Appendix Hermeneuticae fasc. II 87) illustriert, der da schreibt: ‚Aber durch unzählbare Beispiele steht fest, daß ein und dasselbe Wort in ein und derselben Redefolge in verschiedener Bedeutung gebraucht wird'. Ferner; die betreffenden Exegeten vergessen ganz, daß zwar das ha'išša, das aus der Wahl des referierenden Schriftstellers stammt, die Eva bezeichnet; daß aber das haišša im Munde Gottes nicht notwendig auf der Wahl des Schriftstellers beruht, sondern Gottes eigenes Wort reflektiert. Hier haben wir also einen ganz verschiedenen Tatbestand und da folgt nicht so ohne weiters aus der Verwendung desselben Ausdruckes auch dieselbe suppositio personalis (vgl. Luk. 2, 48 u. 49 das Wort ‚pater').

Es bleiben also die Gründe, welche gegen Eva sprechen, in ihrem Werte bestehen und es kann nur an ein gottbegnadigtes, außerordentliches Weib der Zukunft gedacht werden, an jene, die einst den Himmelsgruß hören wird: ‚Gegrüßt seist Du, Gnadenvolle; der Herr ist mit Dir, Du Hochgepriesene unter den Frauen'.

4. Die hier von Gott intendierte und gottverordnete Feindschaft soll nicht bloß zwischen dem Weibe und dem Satan sein, sondern auch zwischen den beiderseitigen Nachkommen: ‚Und Feindschaft werde ich setzen . . . zwischen deinem Samen und ihrem Samen'.

Es ist wichtig, zuerst über die Bedeutung des Wortes ‚Same' זֶרַע, σπέρμα, semen sich klar zu werden. Das hebräische Wort trägt den Begriff des ‚Säens, Ausstreuens' und bedeutet ‚das Ausgestreute' daher konkret: den Samen von Kräutern und Bäumen,

Digitized by Google

‚das Samenkorn‘ und der Singular **zera‘**, זֶרַע steht kollektivisch statt der Samenkörner, die ausgestreut werden. Ferner bezeichnet es das **semen virile** und weiterhin metonymisch ‚die Nachkommenschaft‘, und zwar sowohl einen ‚einzelnen Nachkommen‘ als auch kollektivisch ‚die Nachkommen‘, die Nachkommenschaft. Daß es je nach Umständen auch von einem einzelnen Kinde gebraucht wird, beweisen Gen. 4, 25; 15, 3; 21, 13; Lev. 22, 13; 1 Sam. 1, 11; 2 Sam. 7, 12; 1. Paral. 17, 11; auch den Messias Gen. 22, 18; 26, 4; 28, 14 vgl. Gal. 3, 16; Apg. 2, 25. 26. Endlich bedeutet **zera‘** auch das mit jemand oder mit etwas in kindlicher Verbindung Stehende; eine Nachkommenschaft, die sich auf einen geistigen Ursprung zurückführen läßt, sei derselbe in Form einer wirklichen Urheberschaft z. B. durch Rat, Verführung gegeben oder auch bloß ergänzend gedacht, wenn es sich um Ähnlichkeit und Gleichheit der Gesinnung, Handlungen, Lebensart u. s. w. handelt. So spricht man von einem ‚Samen von Gottlosen‘, Lügenbrut, und im guten Sinn ‚Same der Gerechten‘ (z. B. **zera‘ zaddiqim** Spr. 11, 21).

‚Dein Same‘ in der Anrede an die Schlange scheint am angemessensten das gesamte Reich der Finsternis, zunächst die von Gott abgefallene Geisterwelt zu bedeuten, als deren Oberhaupt der in der Schlange verborgene Satan zu denken ist. Die hl. Schrift des N. T. gibt uns an vielen Stellen Aufschluß über die Bosheit des Schlangensamens.

Diesem Schlangensamen tritt nun gegenüber ‚ihr Same‘ d. h. ‚der Weibessame‘. Welches ist der hier in Aussicht gestellte Weibessame?

Dem Christen liegt die Antwort nahe: ‚Es ist Christus Jesus, der Sohn der hl. Jungfrau Maria‘. Dafür spricht der Zusammenhang. Gott kündet nicht bloß den Antagonismus zwischen dem Weibessamen und dem Schlangensamen an, sondern auch den Sieg dieses Samens über den Satan (‚Er da wird dich zermalmen hinsichtlich des Kopfes‘).

Da nun dieser Schlangentreter und Zertreter niemand anderer ist als Jesus Christus, so kann auch mit dem Ausdrucke ‚ihr Same‘ זַרְעָהּ dem Wortlaute nach nur Jesus Christus gemeint sein. Für diese Auffassung spricht dann auch die Eigentümlichkeit der Phraseologie ‚ihr Same‘ d. h. ‚Weibessame‘. Man erinnert sich sofort an Gal. 4, 4—5: ‚Als aber die Fülle der Zeiten gekommen war, da entsandte Gott seinen Sohn, geboren aus einem Weibe, dem Gesetze unterworfen, damit er die unter dem Gesetze loskaufe, damit wir die

Digitized by Google

Aufnahme in die Sohnschaft empfingen'. Wenn hier bei Paulus ebenso wie im Protoevangelium nur der Mutter des Samens Erwähnung gemacht wird, so stimmt das genau mit jenen Stellen, in denen, wenn von der unmittelbaren Elternschaft die Rede ist, nur von der Mutter des Erlösers geredet wird, nie von einem Manne, dem es gegeben wäre, den zu zeugen, welcher den Sieg der Menschheit herbeiführt. Diese Stellen sind Gen. 3, 15 (‚Weib — Weibessame'); Ps. 21, 10—11 (‚Vom Mutterschoße an bist Du mein Gott'); Is. 7, 14 (‚Eine Jungfrau ist schwanger'); Mich. 5, 3 (‚Die Gebärerin gebiert'); Jer. 31, 22 (‚Ein Weib wird einen Mann umgeben'); [Ezech. 44, 2 ‚Die verschlossene Pforte'; nicht nach dem wörtlichen, sondern porismatischen Sinn]; Matth. 1, 16 (Joseph, der Mann Marias, aus der geboren wurde Jesus); Gal. 4, 4 (‚geboren aus einem Weibe'). Im Alten Testament ist nie von einem menschlichen Vater d. h. Erzeuger des Erlösers der Menschheit die Rede, immer nur von seiner Mutter. In Gen. 3, 15 nun ist ebenfalls nur von dem erlösenden Samen und von seiner Mutter die Rede, sollte da der Schluß zu gewagt sein, es sei Maria und Jesus und niemand anderer hier gemeint? Endlich, woher kommt es, so möchten wir weiter fragen, daß die Erwartung eines Heilandes bei den Heiden überall auf ein altes Orakel sich stützt, wonach der im jetzigen Weltalter zur Herrschaft gelangte Dämon besiegt und das goldene Zeitalter wiederhergestellt werden soll? Dieses Orakel wird zugleich mit dem Fall des ersten Menschen in Verbindung gebracht. Dieser Sieger und Wiederhersteller soll von einem sterblichen Weibe geboren werden und der höchste Gott, nicht ein irdischer Mann erscheint als sein Vater. Es möchte dies ein äußerer Beweis sein, daß auch im Protoevangelium ‚das Weib und ihr Same' individuelle Persönlichkeiten, keine kollektiven Einheiten sind.

Daß und wie Christus diese Feindschaft ausgeübt, zeigen und beweisen die Teufelsaustreibungen, die das N. T. erzählt. Seinem Worte gehorchten die Teufel und eilen auf sein Geheiß von den Menschen. Nicht wenige orthodoxe Erklärer des Protoevangeliums glauben, aus dem Gegensatz zum Schlangensamen, der natürlich eine Vielheit repräsentiert, auf eine Vielheit auch beim ‚Weibessamen' schließen zu müssen. Alle machen aber dann notgedrungen beim semen mulieris die erklärende Distinktion eines semen sanctificans, das Jesus Christus und eines semen sanctificandum, das die ganze Menschheit sei, und es wird dann hervorgehoben, in jenen Gliedern allen, die seit Adam dem Himmel gewonnen wurden,

Digitized by Google

sei die Feindschaft des semen sanctificandum auch eine sieggekrönte. Christus wäre also primario der Weibessame, der leibliche Sohn Mariens: die geretteten Menschen seien secundario der Weibessame und sie wären dann die geistigen Söhne Mariens. ‚Maria, das Weib hat in und durch ihren Sohn auch eine geistige Nachkommenschaft; denn ihr Sohn lebt in allen Gerechten des Alten und Neuen Bundes, oder der Immanuel lebt in Israel, Christus in der Kirche' (Al. Schäfer, die Gottesmutter' S. 105).

So richtig diese Bemerkungen an sich sind, so können sie doch nicht für den Wortsinn der Stelle verwendet werden. Zuerst muß schon jener Kanon zurückgewiesen werden, wonach der ‚Weibessame' deshalb eine Vielheit supponiere, weil auch der entgegengesetzte ‚Schlangensame' eine Vielheit enthalte. Es ist ja schon oben mit Jahn betont worden ‚verum exemplis innumerabilibus constat, vocem eandem in eadem orationis serie, diversa notione usurpari'. Das zweite Mißliche in dieser Erklärung ist der verschiedene zweifache Sinn, der in einem Atem dem komplexen Terminus ‚zar'ah' = ‚ihr Same' unterlegt wird, während der Wortsinn doch nur einer sein kann. Drittens ist der Weibessame Träger einer singulären, gottgesetzten Feindschaft, die für den Weibessamen als einer kollektivischen Vielheit weder in den Heiligen des A. T. noch in denen des N. T. zutrifft. Endlich tritt der Weibessame uns nochmals entgegen in dem hu' (LXX αὐτός). Er würde alsdann hier als kollektivische Einheit, die der Schlange den Kopf zertritt, erscheinen. In diesem Falle aber wäre Kain und die Kainitenlinie und die Sintflut mit der ganzen Welt von Sünden und Freveln, die sich an diese Namen knüpft, nicht möglich gewesen. Denn das Wort des Herrn lautet für den Weibessamen absolut auf Sieg, nicht auf einen hypothetischen Sieg, dessen Auswirkung etwa abhängig wäre von irgend einer im Menschengeschlecht liegenden Bedingung und der unter gewissen Bedingungen auch nicht eintreten könnte, so daß er hinsichtlich desselben Samens wieder sagen müßte: ‚Es reut mich, denselben gemacht zu haben' (vgl. Gen. 6, 7).

5. Den Höhepunkt erreicht das Gottesorakel in den geheimnisvollen Worten: ‚Er da wird dich zermalmen hinsichtlich des Kopfes, und du wirst Ihn zermalmen hinsichtlich der Ferse'.

Da die Schlange als Verführer gedacht ist, hinter welcher der intellektuelle Urheber, der Satan, steckt, so ist die gewählte bildliche Ausdrucksweise ein Bild des blutigen Kampfes und Sieges des Weibessamens über den Satan. Dadurch, daß der Schlange der Kopf zertreten wird, soll der Kampf veranschaulicht werden, den der Weibes-

Digitized by Google

same mit dem Bösen zu bestehen hat und der eine Zertrümmerung des Reiches des Satans, eine Zermalmung seiner Macht bedeutet, womit die Erlösung und Befreiung der Menschen unmittelbar gegeben ist.

In diesem Teile des Orakels sind nun drei Stücke merkwürdig. Zuerst, daß der Weibessame, der mit dem Pronomen ‚hu'' markiert ist, nicht abermals, wie man hätte erwarten sollen, dem Schlangensamen gegenübergestellt wird, sondern der Schlange, dem Satan selbst. Es ist also das Individuum gemeint, das Eva verführt und Eva und Adam zum Falle gebracht hat. Diesem Versucher und Verführer des Menschengeschlechtes wird ein Augenblick angekündigt, indem er vollständig besiegt wird. Ist aber gerade für diesen entscheidenden Moment der Schlangensame als eine Einheit gefaßt, so muß auch der ihm entgegenstehende siegreiche Weibessame eine Einheit oder eine Person sein. Wie soll auch schließlich die bestimmte Handlung, der Schlange den Kopf zu zertreten, anders als einer Person zugewiesen werden können'?

Weiterhin ist nach dem Urtext merkwürdig, daß von Gott der Sieg des Weibessamens verkündet wird nicht schlechtweg, sondern in einer Weise, daß zwar die Schlange im Haupte den tödlichen Fußtritt erleidet, aber auch der gottverheißene Zertreter selbst die Todeswunde erhält. Es ist ein beiderseitiges Zermalmen. Der heilige Text spricht nicht von einer Reaktion der Schlange bei ihrer Niederlage, die unkräftig ist, sondern von einem Siege über die Schlange, bei dem auch der Weibessame sein Leben einsetzt und hingibt, denn es heißt: ‚und du wirst ihn zermalmen'.

Dieses göttliche Orakel will erfüllt sein; und was in ihm keimartig beschlossen ist, harrt seiner Erfüllung in den einzelnen Geschichtsstadien bis zum Ende der Tage, bis zum allgemeinen Gerichtstage, wo der Satan in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen wird (Offenb. 20, 10). Wenn man also dasselbe nach Maßgabe des bisher vollendeten Reiches Gottes anschaut, dann erkennt man, daß es darauf angelegt ist, mit dem Geheimnisse des Leidens und Sterbens Jesu Christi sich zu decken, und zu seiner Illustrierung dienen Stellen aus dem Neuen Testamente, wie da sind: ‚Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß Er zerstöre die Werke des Teufels' (1 Joh. 3, 8), oder wenn einer, ‚gleich eines Menschen Sohn' die Rechte auf das Haupt des Sehers von Patmos legt und spricht: ‚Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte, und der Lebendige — und ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in Ewigkeit der Ewigkeiten und ich habe die Schlüssel des Todes und der Unterwelt' (Offenb. 1, 17—18) oder wenn wir hören von Namen, die nicht geschrieben sind im Buche des

Digitized by Google

Lebens des Lammes ‚das geschlachtet ist seit Grundlegung der Welt' (Offenb. 13, 8), oder wenn der Herr vor seinem Leiden spricht: ‚Jetzt ist Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden; und ich, wenn ich erhöhet worden bin von der Erde, werde alles an mich ziehen'; oder wenn der hl. Paulus als allererstes zum Gegenstand seiner Predigt macht das Zeugnis für die Tatsache des Sühnetodes Christi: ‚Denn überliefert habe ich euch vor allem, was ich auch überkommen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden den Schriften gemäß, und daß Er begraben ward und daß Er ist auferstanden an dem dritten Tage den Schriften gemäß' (1 Kor. 15, 3—4). Endlich ist es nicht eine neutestamentliche Paraphrasierung des Protoevangeliums, wenn es im Hebräerbriefe heißt: ‚Weil denn die Kinder Gemeinschaft haben an Fleisch und Blut, hat auch Jesus gleicherweise an selben [d. h. an Fleisch und Blut] sich beteiligt, damit Er durch den Tod abtue denjenigen, welcher die Gewalt des Todes hatte, das ist, den Teufel, und Er diejenigen frei mache, welche durch Furcht des Todes das ganze Leben hindurch verfallen gewesen der Knechtschaft' (Hebr. 2, 14—15).

Es scheint das Angeführte zu genügen um zu erkennen, daß in der Absicht des sprechenden Gottes das Wort Weibessamen (hu') ‚einzelpersönlichen' Sinn habe und daß der Begriff des hu' nicht einen Kreis bildet, dessen Mittelpunkt noch unbestimmt ist und erst im Laufe der Heilsgeschichte immer mehr heraustritt; sondern das hu', der Weibessame, ist der von Anfang an göttlich bestimmte Mittelpunkt ‚Agnus occisus ab origine mundi' und der Kreis, der zu diesem Mittelpunkte gehört, der tritt von Anfang nicht hervor, weil er erst im Laufe der Heilsgeschichte sich vollendet und seinen Abschluß erst erhält mit dem Letzten der Erlösten. ‚Wie alle in Adam sterben, so werden alle in Christus wieder aufleben' (1 Kor. 15, 22) und ‚als letzter Feind wird abgetan der Tod' (1 Kor. 15, 26).

7. Das Protoevangelium und das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariä.

Das Protoevangelium tritt mit einer Phraseologie dem Leser entgegen, daß das neutestamentliche Auge leicht sieht, wie diese frohe Botschaft aus der Urzeit mit der Erfüllung sich zu decken von Anfang an bestimmt war. Nicht bloß die Heilstatsache ist im allgemeinen angekündigt, sondern es ist zugleich eine Beschreibung der Persönlichkeiten mitgegeben, wodurch der Sieger am Kreuze und die Mitkämpferin unter dem Kreuze für den gläubigen Christen deutlich bezeichnet werden.

Digitized by Google

Wie der ‚Weibessame' charakterisiert wird, hat die vorausgehende Erklärung hinreichend gezeigt. Wie das ‚Weib' charakterisiert wird, möchten wir durch einige Schlaglichter noch schärfer darlegen. Die Charakterisierung des Weibes läßt sich wiedergeben durch den theologischen Terminus ‚der unbefleckten Empfängnis dieses Weibes', oder mit einem umfassenderen Ausdruck ‚der gänzlichen und steten Reinheit dieses Weibes von der Sünde'.

Nach Wortlaut und Geist des Protoevangeliums wird nun das Weib in dreifacher Weise gekennzeichnet: durch die Feindschaft gegen den Satan, durch die mütterliche Stellung zum Schlangentreter, durch den gottgewollten Parallelismus zwischen Sündenfall und Sündenerlösung oder den Charakter der zweiten Eva.

1. Feindschaft. Es ist merkwürdig genug, daß die ersten Trostworte über das wiederzubringende Heil nicht direkt an die Stammeseltern gerichtet waren, sondern nur indirekt. Adam und Eva müssen dieselben vernehmen aus der Straffententz über den Satan. Da hören sie, daß Gott selbst in den angerichteten Schaden eingreifen wird durch Erweckung eines Weibes und des Sohnes dieses Weibes, deren Zweck und Aufgabe ist ‚Feindschaft gegen Satan zu üben, seine Herrschaft zu vernichten' (vgl. caput, ro'š, Kopf, Herrschaft V. 15).

Zwischen Feinden als solchen besteht keine Einigung, keine Gemeinschaft, kein Bund, sondern Trennung, Abneigung, Gegensatz. Indem nun ein künftiges Weib von Gott aufgestellt wird zur Trägerin dieser gottgewollten Feindschaft, wird ihr Wesen und Amt, ihr Dasein und ihr Daseinsgrund negativ in die Trennung, Abneigung, den Gegensatz zum Satan und seinem Reiche verlegt; des künftigen Weibes Geist und Streben wird diametral dem Geist und Streben des Satans entgegengesetzt sein. In Sünde sein und Sünde tun ist charakteristisch für den Satan; von Sünde frei sein und der Sünde entgegenarbeiten ist daher charakteristisch für das Weib, das Widersacherin des Satans sein soll. Durch die emphatische Stellung des Wortes ‚Feindschaft' in der hebräischen Satzkonstruktion sowie durch die amplifizierende Indetermination des Wortes wird dem Leser nahe gelegt, daß dieses Freisein von der Sünde, dieses Getrenntsein vom Satan, diese Gegnerschaft zu Satan dem redenden, zürnenden, strafenden Gott besonders und vor allem am Herzen liegt und als ein auszeichnendes Merkmal dieses gottgewollten Weibes erscheinen soll. Wenn dieses Weib einstens wirklich in die sündige Menschheit wird eingegliedert werden als Widersacherin des Satans und Satansreiches,

Digitized by Google

dann wird sie laut Gen. 3, 15 dieses nur als eine, die dem Reiche des Satans nach Gottes Willen nie und unter keiner Bedingung unterworfen ist; als eine, in der überhaupt keine Sünde, keine Abwendung vom höchsten Ziele, sei es aktivisch, sei es passivisch, dem tatsächlichen Sein nach vorhanden sein wird.

Wenn daher die kirchliche Theologie für den wissenschaftlichen Betrieb behufs Unterscheidung der Arten der Sünde die Termini geprägt hat: **peccatum actuale, habituale, originale**, so verlangt der Wortlaut des Protoevangeliums, eben wegen der eminenten Stellung dieser Widersacherin des Satans und seines Reiches, nicht bloß Ausschluß des **peccatum actuale** und **habituale**, sondern auch des **originale**, und vor allem den Ausschluß gerade dieser Sünde. Und wenn man bezüglich des Ursprunges eines Menschenkindes die Frage aufwirft nach dem Verhältnisse dieses Kindes im ersten Augenblicke seines Empfangenseins zu Gott und zu Satan, dann kann für das Weib des Protoevangeliums auch für diesen Augenblick nur gesagt werden: sie ist nicht ‚naturâ filia irae', sie gehört nicht der Domäne des Satans an, sondern sie ist unbefleckten Ursprunges; von diesem Weibe gilt für jeden Augenblick des Lebens jenes Wort aus dem hohen Liede: ‚Ganz schön bist Du, meine Freundin, und ein Makel ist nicht an Dir' (Hoh. Lied 4, 7).

2. Stellung des Weibes zum Schlangenzertreter. Das Weib des Protoevangeliums befehdet nicht bloß den Satan und das Reich des Satans und ist ein Zeichen von Gott gesetzt, an dem Satan und Sünde abprallt, sondern sie greift in das Werk der Erlösung noch viel tiefer ein, indem sie die gebenedeite Mutter des Schlangenzertreters ist. Aus dem Begriffe ‚zar'ah' — ‚ihr Same, ihr Sohn' ist ersichtlich, daß dieses Weib nicht bloß eine ausgezeichnete Widersacherin des Satans und seines Reiches ist, sondern daß sie von Gott ausersehen ist, um der Welt einen Sohn zu geben, der aus eigener Kraft der Schlangentreter und Zertreter ist. Die Pointe des Gottesorakels liegt natürlich in V. 15b in dem triumphierenden Ausspruch von dem Weibessamen: ‚Er da (hu') wird dich zermalmen hinsichtlich des Kopfes' (vgl. 1 Joh. 3, 8). Das Weib ist da oder wird einstens da sein nicht etwa um seines Kampfes willen, so schön und glorreich auch dieser sein mag, sondern um des Sohnes willen und um des Kampfes und Sieges des Sohnes willen. Das ist eben der herrliche Vorzug dieses Weibes der Zukunft, daß der Einfluß und Sieg des Satans über das Menschengeschlecht nicht bloß an

Digitized by Google

ihm vereitelt wird, sondern daß sie wegen ihrer Mutterschaft geradezu Vermittlerin des Heiles an das Menschengeschlecht wird. Damit tritt aber eine neue Nuance in dem Bilde ihres unbefleckten Daseins auf. Dieses Weib tritt kraft ihres Ursprunges aus dem schöpferischen ‚Ratschlusse Gottes nicht einfach als Frucht und Glied des ersten Adam, sondern als Wurzel und Glied des himmlischen Adam ins Dasein (Scheeben, Kirchenlexikon² s. v. Empfängnis). Die Rolle, die dieses Weib zu spielen hat, wurzelt zugleich und gipfelt in der Rolle ihres Sohnes, des Schlangenzertreters. Und nun sage jemand, ob auf Grund des Protoevangeliums dieses Weib dann, wenn es Gott gefallen wird, dasselbe in die Welt einzuführen, zuerst noch von der Urfünde Adams behaftet sein wird? ob dieses gottbereitete Organ der Vermittlung des übernatürlichen Heiles je einer Abwendung von Gott als dem übernatürlichen Ziele unterworfen sein wird? Nein, nein; dieses Weib wird vom Beginne an in ihrer Person fleckenlos sein und sie ist und muß dies sein um ihres hohen Sohnes willen.

Jenes schöne und kraftvolle Wort des hl. Augustinus gegen die Pelagianer, das wegen seiner Allgemeinheit nicht bloß auf die persönlichen Sünden, sondern auch auf jede Art der Sünden sich bezieht, also auch auf die Erbsünde, ergibt sich aus einer tieferen Betrachtung des Protoevangeliums. Es lautet: ‚Excepta igitur sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, quum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem — inde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum — hac ergo virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putavimus? . . . Nonne una voce clamassent: Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, nos ipsos decipimus et veritas in nobis non est' (de natura et gratia c. 36 n. 42 Migne 44, 267).

3. Parallelismus zwischen Fall und Wiederaufrichtung. Fall und Wiederaufrichtung des Menschengeschlechtes sind keine von einander zu isolierende Tatsachen, ja es besteht zwischen beiden ein Parallelismus, wodurch zwei Ordnungen der Dinge einander gegenüber gestellt werden, von denen die eine die andere aufheben soll.

Die Eingangsphrase in V. 14: ‚weil du solches getan' beherrscht die beiden nachfolgenden Strafsentenzen über die Schlange derartig, daß die Bestrafung zugleich jene Art der Vergeltung annimmt, die im göttlichen Recht durch den Satz ausgedrückt wird: ‚Per quae peccat quis, per haec et torquetur' (Weish. 11, 17). Weil

Digitized by Google

Satan bei der Verführung des Menschen sich wider Gott erhoben, so ist nach V. 14 Fluch und Erniedrigung seine Strafe. Weil Satan aber auch den Menschen in ein ganz falsches Verhältnis gebracht, so kommt zu seiner Verfluchung als eine neue Bestrafung in V. 15 hinzu, daß dieses falsche Verhältnis nach Gottes Ratschluß gelöst wird durch eine Neuordnung, worin der Weg zu Gott zurück der umgekehrte ist von dem, auf welchem er verlassen worden ist. Es ist wieder nichts anderes als ein dem Protoevangelium entnommener Gedanke, wenn Tertullian (de carne Christi c. 17 Migne 2, 782) sagt, es habe Gott sein vom Satan gefangen genommenes Bild in wetteifernder Tätigkeit zurückerobert' (aemula operatione recuperavit).

Diese Wiederbringung und Neuordnung, wie wird sie im Protoevangelium geplant und enthüllt? Durch Adam, den Mann, hat Satan den Liebesplan Gottes des Schöpfers bezüglich der Menschen vereitelt und sein Reich auf Erden errichtet; durch den Weibessamen Christus wird der Liebesplan Gottes erneuert, der Satan und sein Reich, die Welt der Sünde bekämpft und besiegt. Eva, die Stammmutter, war die Vermittlerin bei der Urstünde gewesen, durch sie der Anfang der Sünde und des Unheiles; durch das Weib des Protoevangeliums wird nun andererseits eine Mittlerin des Heiles verkündet und bereitet und der Anfang einer neuen göttlichen Schöpfung.

Es drängt also die ganze Fassung der Verse 14—15 zu jenen von den Kirchenschriftstellern (Tertullian), Kirchenvätern und Kirchenlehrern und Theologen mit beredter Zunge hervorgehobenen Gedanken, daß in dem Weibe des Protoevangeliums der Menschheit eine neue, geistige, himmlische Eva zu teil wird, eine himmlische Mutter der Menschheit gegeben wird.

Setzen wir die Namen Jesus und Maria ein, so ergibt sich aus der Ähnlichkeit und dem Gegensatz der zweiten Eva zur ersten Eva, daß Maria, durch die göttliche Weisheit und Allmacht, welche ihr das persönliche Dasein als Abkömmling Adam und Evas verlieh, zugleich in jenem Zustand der Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit erschaffen wurde, der einst im Anfang der sündenlosen Menschenmutter verliehen wurde.

Es sei gestattet, zur Vertiefung des Gedankens noch der Dogmatik das Wort zu lassen und dieses Streiflicht aus dem Protoevangelium abzuschließen mit den Worten Scheebens: ‚Formell, konkret und schlechthin betrachtet d. h. nach ihrem übernatürlichen Personalcharakter oder als diese bestimmte gottgeweihte Person, als welche sie schöpferisches Produkt eines

Digitized by Google

besonderen göttlichen Ratschlusses ist und als neue Eva in ihrem Ursprung in die Verbindung mit dem neuen Adam ebenso hineingeschaffen wird, wie die erste Eva in die Verbindung mit dem ersten Adam, ist die Person Marias vermöge der ihr auf Grund des Erlöserverdienstes Christi verliehenen Mutterschaft jenem Gesetze [der Gemeinschaft mit der Sünde] entzogen und der Verstrickung durch die Sünde unzugänglich' (Kirch.-Lex. s. v. Empfängnis).

8. Schluß.

Unzertrennlich von einander wie Mutter und Sohn, geeint in Arbeit, Kampf und Leiden, strebend zum selben Ziel, geheimnisvoll in ihrem ganzen Wesen treten im Gottesorakel zwei Gestalten auf, deren hehre Namen im Neuen Testamente kundgegeben, Jesus und Maria lauten. Ist die gegebene Erklärung richtig, dann erkennt man sofort, daß der heilige Text einen überreichen Inhalt hat und Worte spricht von zentraler, weittragender Bedeutung.

Das Protoevangelium ist das Programm Gottes zur Erlösung der Welt. Die Fundamente des Christentums werden im Paradiese gelegt und Gottes ‚nach dem Sündenfalle vernehmlichen Schritte sind — wie Delitzsch (Mess. Weiß. S. 25) schön sagt — seine ersten Schritte zu dem Ziele der Offenbarung im Fleische (1 Tim. 3, 16), welche die Wiederherstellung und Vollendung der Immanenz göttlicher Liebe in der Welt ist'.

Das Protoevangelium ist die erste messianische Weissagung und man möchte je länger je lieber sagen, in ihm sei die ganze Christologie und Mariologie wie in einem Kerne eingeschlossen, und was die Prophetien späterer Jahrhunderte über das Weib, die Jungfrau-Mutter, oder über den Sohn, den Sieger, in seiner Erniedrigung und Erhöhung bringen, sind eigentlich nur Entfaltung des im Protoevangelium offen oder verschleiert Niedergelegten, nur nähere Bestimmungen der allgemeinen Lineamente.

Digitized by Google

Das sonnenumglänzte und sternenbekränzte Weib in der Apokalypse.

Von Leopold Fonck S. J.

1. In der Ankündigung des Jubiläums, das der ganzen Kirche mit Rücksicht auf den fünfzigsten Jahrestag der Definition der Unbefleckten Empfängnis der allerseligsten Jungfrau Maria verliehen wurde, hat unser heiliger Vater Papst Pius X. unter anderen auch von den herrlichen Worten der geheimen Offenbarung Gebrauch gemacht: ‚Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel: Ein Weib mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen' (Apok. 12, 1). Der heilige Vater wendet diese Worte in sinnreicher Weise auf die Himmelskönigin und ihre Beziehungen zu ihrem Sohne und ihren geistigen Kindern an.

Was jedem Katholiken als eine naheliegende und durch die christliche Vorzeit geheiligte Anwendung erscheint, hat bei nichtkatholischen Christen Anstoß erregt. So schrieb z. B. die ‚Evangelische Kirchenzeitung' in ihrer Nummer vom 27. März d. J.[1]): „... Interessant ist, wie das päpstliche Rundschreiben biblische Belegstellen zur Verherrlichung Marias heranzieht ... Am kühnsten aber dürfte die Auslegung von der Stelle Offb. Joh. 12, 1 ff. sein ... Diese Auslegung erscheint uns wunderbar, aber die Art, wie gewisse Gemeinschaftskreise und wie die Ritschlsche Sekte die Bibel „auslegen", ist auch nicht viel anders'.

Wir wollen die gewissen Gemeinschaftskreise und die Ritschlsche Sekte jetzt ganz aus dem Spiele lassen. Aber wir müssen die

[1]) LXXVIII. Jahrgang, Nr. 13, S. 306.

Digitized by Google

Gleichstellung der päpstlichen Worte mit derartigen ‚Auslegungen' entschieden zurückweisen und möchten gegenüber der Bemängelung der Ausführungen des heiligen Vaters auf einige Punkte aufmerksam machen.

2. Wer die Worte des päpstlichen Rundschreibens in ihrem Zusammenhang nimmt, kann keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß es sich nicht um eine ‚Auslegung' der Worte des Sehers von Pathmos handelt, sondern bloß um eine Anwendung derselben, welche ihren ursprünglichen und literalen Sinn völlig unberührt läßt. Das Verständnis einer solchen Anwendung biblischer Worte scheint freilich den nichtkatholischen Kreisen in hohem Maße abhanden gekommen zu sein. Wurde es doch selbst meiner Parabelauslegung verübelt, daß sie neben der eigentlichen Auslegung des Literalsinnes die traditionelle allegorische Exegese der Kirchenväter behufs praktischer Anwendung zulassen möchte[1]).

Die Berechtigung derartiger Anwendungen, die auf dem wörtlichen Sinn einer Schriftstelle fußen und die Worte des heiligen Textes für eigene und fremde Erbauung nutzbar machen wollen, brauchen wir hier nicht erst zu beweisen. Nicht nur sind uns alle Jahrhunderte der Kirche hierin mit ihrem Beispiel vorangegangen, wir sehen selbst aus den Schriften des Neuen Testamentes, daß die in der Schule des göttlichen Lehrmeisters gebildeten Apostel diese Weise der Anwendung und praktischen Verwertung der biblischen Texte nicht verschmähten.

3. Wie steht es denn aber mit den Worten der geheimen Offenbarung? Die Mehrzahl der Ausleger versteht die ganze Stelle nach ihrem buchstäblichen Sinne von der Kirche; bei der genaueren Erklärung gehen die Exegeten aber wieder verschiedene Wege: einige denken an die Kirche zur Zeit der alttestamentlichen Theokratie, andere an die Fortsetzung dieses alttestamentlichen Gottesreiches in der ersten judenchristlichen Kirche, während wieder andere hier die Geschichte der christlichen Kirche besonders in ihrer letzten Periode und in ihrem letzten Kampf mit dem Satan geweissagt sehen.

Daneben fehlt es nicht an Vertretern einer zweiten Meinung, welche die geheimnisvollen Worte des Sehers auch in ihrem buchstäblichen Sinne von der gebenedeiten Gottesmutter verstehen. Schon

[1]) A. Meyer im ‚Theologischen Jahresbericht' XXII. 1902, 317.

Digitized by Google

die älteren und bedeutendsten griechischen Ausleger der Apokalypse, Andreas (c. 515) und Arethas (c. 914) von Cäsarea in Kappadozien und Ökumenius von Trikka in Thessalien (c. 601), erwähnen diese Meinung als die von einigen vorgelegte Erklärung[1]). Die gleiche Ansicht wird in der dem hl. Augustinus fälschlich beigelegten vierten Predigt über das Glaubensbekenntnis als allgemein bekannt vorausgesetzt; dieselbe hat im römischen Brevier einen Platz erhalten als Lektion der zweiten Nokturn an der Vigil vor Pfingsten. Es heißt darin unter anderen: ‚Draconem diabolum esse nullus vestrum ignorat; mulierem illam Virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra integrum peperit, quae etiam ipsa figuram in se sanctae Ecclesiae demonstravit'[2]).

In ähnlicher Weise spricht sich der Benediktiner Haymo, Bischof von Halberstadt († 853), in seiner Auslegung unserer Stelle aus: ‚Istud est signum, de quo admonitus est Achaz, ut peteret signum a Deo in profundum inferni sive in excelsum supra. Sed cum ille diceret: Non petam et non tentabo Dominum, conversus propheta ad domum David dixit: Propter hoc dicit Dominus: Ecce dabo vobis signum: Ecce virgo concipiet et pariet filium. Magnum quippe fuit signum, quando virgo concepit et peperit et post partum virgo permansit. Et in caelo hoc factum est, id est in Ecclesia, cuius et mater Domini membrum erat. Mulier amicta sole, id est circumdata divinitate Altissimi; unde Angelus ait: Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi, illa scilicet, de qua Paulus ait: Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam. Ipsa autem beata Dei genetrix in hoc loco personam gerit Ecclesiae. Neque enim omnia, quae hic narrantur, iuxta litteram beatae Virgini specialiter congruere possunt, sed electorum Ecclesiae secundum mysticam narrationem generaliter conveniunt, in qua quotidie fit hoc signum, quia quotidie concipitur in ea Christus et nascitur'[3]).

Haymo wiederholt damit fast wörtlich die Ausführungen seines Ordensgenossen Ambrosius Autpertus[4]) († 778), welcher die Stelle ebenfalls zunächst von der allerseligsten Jungfrau erklärt, aber in ihr einen Typus der heiligen Kirche erblickt. Seine Worte lauten: ‚Ut hoc signum peteret, Achaz a Domino admonitum novimus dicente: Pete tibi sig-

[1]) Vgl. J. A. Cramer, Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum VIII 351. 535.

[2]) Migne, P. L. 40, 661.

[3]) Migne, P. L. 117, 1080 f.

[4]) Von anderen weniger richtig Ansbertus genannt.

Digitized by Google

num a Domino Deo tuo in profundum inferni sive in excelsum supra. Ubi, cum idem perfidus rex responderet: Non petam et non tentabo Dominum, protinus ad domum David sermo dirigitur, quo dicatur: Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum: Ecce, virgo concipiet et pariet filium et vocabunt nomen eius Emmanuel. Hoc certe signum nunc usque videtur in caelo, id est in Ecclesia sanctorum. Dicatur itaque apertius, quod sit hoc signum. Denique sequitur: Mulier amicta sole. Ac si diceretur: Beata semperque Virgo Maria, obumbrata Altissimi virtute, cui videlicet dictum ab Angelo scimus: Spiritus sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi, illa scilicet virtus, de qua Paulus dicit: Christum, Dei virtutem et Dei sapientiam. Et quia plerumque genus invenitur in specie, ipsa beata ac pia Virgo hoc loco personam gerit Ecclesiae, quae novos quotidie populos parit, ex quibus et generale Mediatoris corpus formatur. Non autem mirum, si illa typum Ecclesiae praetendat, in cuius beato utero capiti suo eadem Ecclesia uniri meruit. Nam et in sequenti lectione aliqua narrantur, quae iuxta litteram beatae Virgini specialiter congruere non possunt, sed electorum Ecclesiae secundum mysticam narrationem generaliter conveniunt'[1]).

In gleicher Weise verstehen auch einige neuere Erklärer die Worte zunächst von der glorreichen Gottesmutter und betrachten diese dann als Sinnbild der heiligen Kirche. So spricht sich z. B. Professor Bickell aus, der unter dem Pseudonym ‚Exspectans Exspectavi' ein Büchlein über ‚Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Kirche nach der Offenbarung des hl. Johannes' veröffentlichte[2]). Dieselbe Meinung vertritt der Kanoniker Sanzio Sanfi in seinem Werke ‚Il Regno di Cristo nel passato, presente e futuro della vita della Chiesa secondo l'Apocalisse'[3])

Selbst von älteren und neueren protestantischen Erklärern ist die buchstäbliche Beziehung der Worte des heiligen Textes auf die seligste Jungfrau festgehalten worden. De Wette zitiert für diese Ansicht, die er als zweifellos unrichtig betrachtet, die alten protestantischen Ausleger Heinrich Bullinger (1557) und David Pareus (1618) und den neueren Tinius (1839), welch letzterer Maria in unserer Stelle als Vertreterin des jüdischen Volkes ansieht.

[1]) Maxima Bibliotheca Veterum Patrum Lugdunensis XIII 530 f. — Vgl. auch Ps.-Epiphanius, Hom. 5 in laudes S. Mariae Deiparae (Migne, P. G. 43, 493 CD).

[2]) Dülmen 1873, S. 152.

[3]) Roma 1899, I, S. 73.

Digitized by Google

4. Statt mit de Wette zu sagen: ‚Es kann kein Zweifel sein, daß unter diesem Weibe die alttest. Theokratie ... zu verstehen sei ..., nicht die Jungfrau Maria' (z. St.), faßt der große Estius sein Urteil über die beiden Meinungen bescheidener und richtiger in die Worte zusammen: ‚Hanc visionem de muliere amicta sole Latini interpretes de Ecclesia intellegunt, Graeci, et inter Latinos Bernardus, de Deipara Virgine ... Et in utramque utcumque competunt ea, quae hic dicuntur ... Sed expositio de Ecclesia convenientior videtur' (z. St.).

Doch wenn wir auch diesem Urteil des großen Pauluserklärers gerne zustimmen, so bleibt dennoch die Anwendung des Textes auf die allerseligste Jungfrau voll und ganz zu Recht bestehen. Denn zunächst wird von Freund und Feind ziemlich allgemein anerkannt, daß der Seher der Offenbarung bei der idealen Schilderung seines großartigen Gesichtes doch irgendwie seinen Blick auf die Gestalt der Gottesmutter gerichtet hatte. Bisping spricht dieses aus mit den Worten: ‚Nur das ist zuzugestehen, daß der idealen Anschauung des Apokalyptikers die historische Person der Jungfrau Maria einen Anhaltspunkt bot' (z. St.). Die protestantischen Exegeten Robert Kübel und Otto Zöckler bezeichnen diese Annahme als ‚sehr anzuerkennen'[1]), während andere Ausleger wenigstens für einzelne Züge dieses historische Bild als die Grundlage der Schilderung betrachten. So meint schon Johann Georg Rosenmüller in seinen ‚Scholia in Novum Testamentum' zu den Worten des 6. Verses: ‚Das Weib aber floh in die Wüste': ‚Imago desumta est a Maria virgine, fugiente in Aegyptum cum infante Jesu'[2]). Auch H. J. Holtzmann anerkennt diese Auffassung als naheliegend, indem er zu V. 5 bemerkt, daß es ‚immerhin nahe liegt, an Jesu Himmelfahrt zu denken, wie zuvor an seine Geburt in Bethlehem und an die Nachstellungen des Herodes'[3]). Selbst Wilhelm Bousset, der neueste Bearbeiter des Meyerschen Kommentars, der sich hier wie anderswo zur Erklärung des Textes auf den unwegsamen Pfaden heidnisch-mythologischer Spekulation verliert, setzt doch dieselbe Tatsache voraus, wenn er die Vermutung ausspricht, daß ‚der Apokalyptiker die Beziehung auf die Geburt und Entrückung

[1]) Kurzgefaßter Kommentar[3] z. St.
[2]) Z. St. V[6], 699.
[3]) Hand-Commentar z. St. IV[2], 340.

Digitized by Google

Jesu in einem ihm durch die Tradition überlieferten Mythos, der ursprünglich eine ganz andere Bedeutung hatte, erst eingearbeitet hat'[1]).

Auch vonseiten der fortgeschrittensten Kritiker wird also eine Beziehung unserer Stelle auf die glorwürdige Gottesmutter offen anerkannt. Es dürfte daher etwas gewagt sein, wenn Johannes Weiß mit großem Nachdruck behauptet: ‚Sicher ist aber, daß der christliche Apokalyptiker auch mit keinem Gedanken an Maria gedacht hat'[2]). Obwohl uns der kritische Scharfblick bis in die Gedanken des Apokalyptikers hinein versagt ist, dünkt es uns doch viel wahrscheinlicher, daß der geistige Blick des Sehers bei diesem großen Zeichen der sonnenumglänzten und sternenbekränzten Frau auf die Gestalt jener holdseligen Mutter sich richtete, die sein göttlicher Meister vom Kreuze herab als ein teures Vermächtnis seiner besonderen Obhut anvertraut hatte.

Schon diese Beziehung der Schilderung des himmlischen Gesichtes auf die historische Person der allerseligsten Jungfrau gibt uns ein besonderes Recht, die Worte des Textes auch auf sie anzuwenden. Dazu kommt, daß diese Worte auch von Maria in einem schönen und wahren Sinne Geltung haben und daß die Mutter des Herrn, wie sie die Vertreterin des wahren Israel in seinem Verhältnis zum Erlöser war, so auch mit Recht als Repräsentantin der Kirche angesehen werden kann. Auch wenn wir daher die Stelle zunächst von der Kirche verstehen, dürfen wir sie doch in besonderer Weise auf Maria anwenden. Dieser Gedanke, den wir schon bei manchen älteren Erklärern finden, wird namentlich vom heiligen Bernhard sehr schön ausgeführt. Derselbe versteht den Text im wörtlichen Sinne nicht, wie man gewöhnlich behauptet, von Maria, sondern von der Kirche; aber er wendet ihn in seiner geistreichen und salbungsvollen Weise auf die allerseligste Jungfrau an, vorzüglich in seiner Predigt De duodecim praerogativis B. V. Mariae, am Sonntag in der Oktav von Mariä Himmelfahrt. Unter anderem sagt er darin: ‚Putasne ipsa est sole amicta mulier? Esto siquidem, ut de praesenti Ecclesia id intellegendum propheticae visionis series ipsa demonstret, sed id plane non inconvenienter Mariae vi-

[1]) Z. St. Meyer XVI[5], 397.

[2]) Die christliche Welt XVIII. 1904, Nr. 29, S. 682 f.

Digitized by Google

detur attribuendum'[1]). Ein Abschnitt aus dieser Predigt des Doctor mellifluus ist als Lektion der dritten Nokturn am Feste der ‚Hülfe der Christen' (24. Mai pro aliquibus locis) in das römische Brevier aufgenommen worden.

5. Für die Rechtfertigung der Worte des päpstlichen Rundschreibens, wenn dieselben überhaupt einer solchen bedürfen, könnten wir uns mit diesem Ausspruch des hl. Bernhard begnügen: ‚Id plane non inconvenienter Mariae videtur attribuendum'. Aber, so wird vielleicht mancher noch fragen, weshalb werden die Worte denn gerade auf die Unbefleckte Empfängnis angewendet? In der Ankündigung des Jubiläums geschieht es nur insofern, als der heilige Vater die Stelle benützt, um die Herrlichkeit derjenigen, welche wir als die Unbefleckt Empfangene verehren, und ihr Verhältnis zu ihren geistlichen Kindern zu schildern. Dagegen wird sicherlich in keiner Weise ein Einwand erhoben werden können.

Aber in der Vorstellung des christlichen Volkes ist doch dieses Weib, mit der Sonne umkleidet, den Mond zu ihren Füßen und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen, vorzüglich beliebt als Bild der Immaculata, um den hohen Ehrenvorzug der Unbefleckten Empfängnis Mariä zum Ausdruck zu bringen. Die größten Meister der christlichen Kunst haben die makellose Jungfrau gerade mit diesen Attributen dargestellt und seit Dürer und Murillo ist dieses Bild unzählige Male wiederholt worden. Doch auch schon längst vor dem Fürsten der spanischen Maler und Jahrhunderte vor dem großen Nürnberger Meister war diese Darstellung der Unbefleckt Empfangenen bekannt und beliebt.

Es möge genügen, dafür zwei Beispiele anzuführen aus der ‚Sylloge Monumentorum ad mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae illustrandum' von Anton Ballerini S. J.[2]) In einer Schenkungsurkunde des Erzpriesters Hugo de Summo vom Jahre 1047, in welcher derselbe der Kirche der Mutter Maria in Cremona und ihrem Kapitel eine Marienkapelle nebst Landgut und Garten und Weinbergen vermacht, heißt es unter anderen Bestimmungen: ‚Volo insuper, ut iamdicti Venerabiles Fratres mei de ordine cardinali huius sanctae Mariae Matris de hac civitate Cremonae ordinent fieri intra spatium duorum annorum ab hac ipsa festivitate (sanctae et immaculatae Conceptionis Beatae Virginis Mariae) computandum, unam nobilem et pulchram statuam

[1]) Migne, P. L. 183, 430 D.

[2]) I, Paris 1855, S. 17—20. — Ein Zweifel an der Echtheit dieser beiden Beispiele scheint nicht begründet.

Digitized by Google

de ligno incorruptibili sive de marmore pro eodem oraculo, quae repraesentet imaginem eiusdem Sanctae Mariae Matris nostrae coronatae duodecim stellis, in cuius ampla superveste sint sol et luna, et sub pedibus eius habente antiquum serpentem, cui in paradiso terrestri a Deo dictum est: Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius. Volo autem, ut serpens ita sit sculptus, ut frustra virus inermis videatur vomere et nequissimum eius caput sic Beata Virgo forti pede conterat, uti decet illam, quae gratia Filii ab originali labe anticipata redemptione praeservata semper fuit tam anima tam corpore integra et immaculata'. Das zweite Beispiel führt Ballerini aus dem Werke des Benedictus Piazza ‚Causa Immaculatae Conceptionis' an: ‚Exstat Messanae super aedem S. Mariae a Porta aes campanum . . . conflatum anno 1104, ut indicant nota M. C. IIII. ad eius oram ex metallo prominentes. In istius campanae superficie exsistit, anaglyptico opere ex ipso aere fusum, B. Virginis Mariae simulacrum caelum suspicientis et falcatam lunam pede calcantis: quale nos efformare solemus ad exprimendum mysterium Immaculatae ipsius Conceptionis. Aedes porro illa, cuius est praefata campana, licet S. Maria a Porta vulgo nominetur, quod secus antiquam Messanae portam sita fuerit, semper tamen Immaculatae Conceptionis titulo est insignita et huius Conceptionis solemne festum tamquam sibi proprium et peculiare vindicavit'[1]).

Jedenfalls zeigen diese beiden Beispiele, wie schon um die Mitte des elften und zu Beginn des zwölften Jahrhunderts die Darstellung der Unbefleckt Empfangenen unter dem Bilde des apokalyptischen Weibes bekannt und beliebt war. Dadurch, daß bei dem ersten derselben mit den Worten der geheimen Offenbarung die frohe Botschaft des Protoevangeliums aus dem Paradiese verbunden wird, soll die Beziehung der Darstellung auf das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis ganz unzweifelhaft zum Ausdruck kommen, wie es die Worte der Stiftungsurkunde nachdrücklich betonen. In gleicher Weise wird ja auch in den modernen Bildern der Immaculata die Schlange hinzugefügt, deren Haupt die starke Jungfrau mit ihrem Fuße zertritt.

6. Wenn wir nun fragen, welche Beziehung denn die Worte der Apokalypse zur Unbefleckten Empfängnis Mariä haben, so ist

[1]) Ein noch viel älteres Beispiel der Darstellung der allerseligsten Jungfrau mit der Schlange unter den Füßen wird erwähnt im Leben des hl. Pulchronius, Bischofs von Verdun (Mitte des 5. Jahrh.); vgl. Acta Sanct. Febr. III 12 f.

Digitized by Google

es klar, daß wir diesen Ehrenvorzug der Mutter des Erlösers nicht etwa aus diesen Worten direkt ableiten und beweisen können. Es handelt sich auch hier nur um eine Anwendung des Textes auf die makellose Jungfrau, aber eine Anwendung, die nicht willkürlich in den Text hineingetragen ist, sondern in demselben einen hinreichenden Anhaltspunkt hat.

Das Weib, das uns der Seher schildert, erscheint angetan mit dem herrlichsten Schmuck der sichtbaren Schöpfung. Das Schönste und Prächtigste, was diese Schöpfung aufzuweisen hat, ist die Zier und Ausstattung dieser hehren Frau: sie hat zum Gewande die Sonne, den Mond als Schemel ihrer Füße, und auf ihrem Haupte glänzt als herrliches Diadem eine Krone von zwölf Sternen. Was will denn der Seher mit all dieser Herrlichkeit ausdrücken? Er wählt die sinnenfälligen Bilder, um die Schönheit einer höheren, übernatürlichen Welt dem schwachen Auge der Sterblichen näher zu bringen. Das wesentlichste Element dieser unsichtbaren Herrlichkeit der übernatürlichen Heilsordnung ist aber der Gnadenschatz, den Gott der Herr seinem Geschöpfe mitteilt. Auf jenes erhabene Weib, welchem allein unter allen Geschöpfen die reichste Fülle der Gnaden vom ersten Augenblicke ihres Daseins an zuteil wurde, paßt daher die Schilderung des Sehers in ganz vorzüglicher Weise.

Auch im Zusammenhange könnte man noch eine Beziehung zur hehren Gottesmutter und ihrer von der Sünde nie befleckten Reinheit finden, wiewohl man sich dabei weiter von dem buchstäblichen Sinne entfernt. Gegen jenes Sonnenweib erhebt sich nämlich ‚ein großer, feuerroter Drache', ‚die alte Schlange, welche Teufel genannt wird und Satan, welcher die ganze Welt verführt' (Apok. 12, 3. 9). Der Angriff dieses Widersachers gilt zwar zunächst dem Sohne des Weibes, aber dann auch der Mutter; gegen beide vermag er nichts und mit seinem Anhang wird er besiegt hinabgeworfen. Man könnte auch darin ein Bild des herrlichen Sieges sehen, den Maria mit ihrem Sohne und durch ihren Sohn über alle Nachstellungen des bösen Feindes errungen hat, und zwar in so vollkommener Weise, daß derselbe ihr allein mit ihrem Sohne niemals den geringsten Schaden hat zufügen können.

In der mystischen Anwendung der einzelnen Züge des Bildes könnten wir noch weiter gehen und z. B. mit dem hl. Bernhard in dem Mond unter den Füßen des Weibes angedeutet sehen, daß

Digitized by Google

Maria über alles Fehlerhafte und Unvollkommene erhaben war. ‚Nam et defectus omnis sub ea', bemerkt der heilige Kirchenlehrer in der früher angeführten Predigt, ‚et quidquid fragilitatis seu corruptionis est, excellentissima quadam sublimitate prae ceteris omnibus excedit et supergreditur creaturis, ut merito sub pedibus eius luna esse dicatur. Alioquin nihil magnum dixisse videbimur, ut sit luna ista sub pedibus eius, quam super omnes Angelorum choros, super Cherubim quoque et Seraphim exaltatam nefas est dubitare. Solet autem luna non modo defectum corruptionis, sed et stultitiam mentis, nonnumquam vero et Ecclesiam huius temporis designare, illam quidem propter mutabilitatem, hanc sane propter susceptum aliunde splendorem. Utraque vero, ut ita dixerim, luna sub Mariae pedibus congrue satis ponitur' etc. (Migne 183, 431 A).

Als ein großes Zeichen am Himmel werden wir endlich die unbefleckt empfangene Gottesmutter mit Recht begrüßen können, wenn wir auf die hohe Bedeutung dieses erhabenen Ehrenvorzuges für unsere Zeit hinblicken. Die göttliche Vorsehung, die mit unendlicher Weisheit und Liebe über unserer heiligen Kirche wacht und alles nach Zeit und Umständen weise leitet und ordnet, hat nicht von ungefähr gerade der Kirche unserer Tage dieses strahlende Zeichen am Himmel in herrlicherem Glanze aufleuchten lassen. Gegenüber dem wachsenden Unglauben ist die Unbefleckt Empfangene vor allem ein großes Wahrzeichen unseres Glaubens: das Geheimnis erinnert uns an die Hauptwahrheiten des Glaubens, die Erbsünde, die Erlösung, die Würde und Macht des Erlösers, der ein so herrliches Haus sich erbaut, den Wert der Gnade und die Würde einer reinen Seele; es fordert auch das offene Bekenntnis dieses Glaubens und fördert und stärkt alle in diesem Bekenntnis durch die großartigen und unleugbaren Wunderwerke, die Gott der Herr zur Verherrlichung dieses Vorzuges seiner gebenedeiten Mutter gerade in unseren Tagen hat wirken wollen.

Mit freudigem Stolze blicken wir daher alle auf dieses große Zeichen am Himmel unserer heiligen Kirche und rufen der sonnenumglänzten und sternenbekränzten makellosen Jungfrau zu: Tu gloria Jerusalem, tu laetitia Israel, tu honorificentia populi nostri!

Digitized by Google

Die Reue in den deutschen Sterbebüchlein des ausgehenden Mittelalters.

Von Dr. Nikolaus Paulus.

In zwei früheren Aufsätzen (vgl. oben S. 1. u. S. 449) ist gezeigt worden, wie man gegen Ende des Mittelalters in Deutschland das Volk über die Reue belehrt hat. Aus zahlreichen deutschen Beichtschriften jener Zeit sowie aus den verschiedenartigsten, für das Volk bestimmten Erbauungsbüchern haben wir erfahren, daß man sich damals mit der Reue aus bloßer Furcht vor der Strafe keineswegs zufrieden gab. Zahlreiche Autoren bezeichneten vielmehr ausdrücklich eine derartige Reue als ungenügend. In den meisten Schriften wurden die Gläubigen ermahnt, ihre Sünden ernstlich aus Liebe zu Gott zu bereuen. Nur ein einziger Autor, der Augustiner Johann von Paltz, ist uns begegnet, der lehrte, daß die Reue aus Furcht vor der Strafe in Verbindung mit der priesterlichen Absolution die Nachlassung der Sünden bewirken könne. Aber selbst dieser Autor forderte nebst der ernsten Abkehr von der Sünde ein gewisses Streben nach Liebesreue; auch war er bemüht, in seinen Predigten die Gläubigen zur höheren Stufe der vollkommenen Reue emporzuführen. Um unsere Untersuchung zu vervollständigen, wollen wir nun noch die deutschen Sterbebüchlein des ausgehenden Mittelalters in Bezug auf die Reue einer Prüfung unterziehen. Da diese Schriften[1]) durch große religiöse Tiefe und frommen

[1]) Man findet sie aufgezählt und beschrieben bei F. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1520. Köln 1890.

Digitized by Google

Ernst sich auszeichnen, so werden sie das bereits gewonnene Resultat nur bestätigen können.

1. Wohl das älteste Sterbebüchlein ist die ‚Kunst zu sterben', welche den dritten Abschnitt von Gersons ‚dreigeteiltem Werk' bildet[1]). Gerson lehrt in dieser Schrift, man solle den Kranken unter anderm fragen: ‚Hast du einen lautern Vorsatz und ganzen Willen, dich zu bessern? Bittest du Gott, daß er Gnade verleihe, ... eine wahre Reue zu haben?'[2])

2. Ganz ähnlich lauten die Fragen in der deutschen Bearbeitung, die Geiler im Jahre 1480 von Gersons Sterbebüchlein veranstaltete[3]). Mit Gerson läßt auch Geiler den Kranken zu Jesus beten: ‚In dich ist meine einige Hoffnung ... Herr, dein Paradies heisch ich nicht aus Wert meines Verdienstes, sondern in Kraft deines seligsten Leidens'. Auch in einem späteren, selbständigen Sterbebüchlein vom Jahre 1497 fordert Geiler ‚wahre Reue' über die Sünden. Zudem ermahnt er den Kranken zu einer ‚ganzen Verzweiflung an seinen Verdiensten und Kräften'. ‚Hüte dich in der Stunde deines Sterbens vor Hoffart, Vermessenheit und üppigem Wohlgefallen deiner guten Werke, sondern alle deine Hoffnung und Vertrauen setze in das Leiden, Sterben und Verdienst unsers lieben Herrn Jesu Christi. Denn alle unsere Gerechtigkeiten falsch sind und vor dem Angesicht Gottes als ein befleckt, unrein Tuch'[4]).

3. Eine andere Bearbeitung des Sterbebüchleins Gersons, die von dem Verfasser des schönen Buches ‚Von der Liebe Gottes' herrührt[5]), findet sich in mehreren Handschriften der Münchener Staatsbibliothek, so z. B. in Cod. germ. 638 f. 92a—99b[6]).

---

[1]) Über die verschiedenen deutschen Ausgaben vgl. Falk 18 f.

[2]) Ich benutzte die Übersetzung Geilers: Der dreieckecht Spiegel, in dessen Sammelwerk: Das Irrig Schafe. Straßburg 1514. Bl. 65b.

[3]) Vgl. A. Hoch, Geilers Ars moriendi aus dem Jahre 1497. Freiburg 1901. S. 2. Die erste Ausgabe erschien ohne Angabe des Druckjahres und des Druckortes; die zweite erschien 1482. In letzterer Ausgabe stehen die betreffenden Fragen auf Bl. a 2b. a 3b.

[4]) Bei Hoch 80. 81.

[5]) Vgl. oben S. 460.

[6]) Das treffliche Sterbebüchlein wurde verwertet von Huttler in der Ars moriendi, das ist die Kunst zu sterben. Nach Handschriften und Drucken des XV. Jahrhunderts bearbeitet. Augsburg 1878.

Digitized by Google

Der fromme Verfasser mahnt den Kranken: ‚Laß dir deine Sünden oft leid sein, nicht von Furcht wegen des Todes oder der künftigen Pein, sondern endlich darum, daß du Gott deinen Herrn beleidigt hast'. Zum göttlichen Heilande solle der Kranke beten: ‚Ich begehre, lieber Herr, dein himmlisches Paradies nicht von meines Verdienens wegen, sondern von deines vielfältigen und heiligen Leidens wegen, dadurch du mich armen Sünder oder Sünderin barmherziglich erledigt hast'. Zur Mutter Gottes bete man: ‚Du Mutter der Barmherzigkeit ... du Mittlerin und Versöhnerin zwischen Gott und uns armen Menschen, ich bitte dich, daß du wollest sein meine selige Fürsprecherin gegen dein einiges liebes Kind, meinen gerechten Richter, und mir von ihm erwerben, daß er von deiner Liebe wegen mir wolle vergeben meine Sünden und mich barmherziglich nehme in seine ewige Glorie'[1]).

4. In den Münchener Handschriften findet sich noch ein anderes schönes Sterbebüchlein, in welchem ebenfalls eine Reue aus Liebe gefordert wird. Der Kranke sei zu fragen, ob ihm leid sei, daß er gesündigt habe. ‚Darnach so frag ihn, ob das Leid sei von Herzen und in rechter Liebe, und nicht von Furcht hölliſcher Pein, darin der Mensch kommt von der Sünden wegen, daß er Gott so sehr und oft beleidigt habe. Und ob keine hölliſche Pein um die Sünden nicht wäre, so sollte ihm das leid sein, daß er Gott beleidigt hat mit seinen Sünden, der da ist das ewige Gut, davon ein Mensch hat alles, das er hat, geistlich und leiblich'. Darnach so frage ihn, ob er einen festen und steten Vorsatz habe, sein Leben zu bessern, ob ihm Gott aus seiner Barmherzigkeit helfe, und sich hinfür vor allen Todsünden zu hüten, wenn er ihm das Leben bereichte (verlängerte); und ob er eher sterben will, ehe daß er wider Gott eine Todsünde wollte tun mit Wissen und mit wohlbedachtem Mut'. Man frage ihn auch, ‚ob er sich freue, daß er soll kommen in das ewige Himmelreich, nicht von seines Verdienens wegen, sondern von des Verdienens Jesu Christi wegen, der mit seinem bittern Leiden uns verdient hat das ewige Leben'[2]).

5. Große Verbreitung fand eine lateinische ars moriendi, die mit Unrecht dem Kardinal Capranica zugeschrieben wird[3]). Die-

[1]) Cod. germ. 638. fol. 93 b. 95 a—b.

[2]) Cod. germ. 744. f. 109 b. 110 a. Dieselbe ars moriendi steht auch in Cod. germ. 477.

[3]) Daß die betreffende ars moriendi nicht von Capranica herrühren

Digitized by Google

selbe erschien auch in deutscher Sprache, und zwar in einer zweifachen Übersetzung[1]). Die älteste Übersetzung erschien 1473 und 1476 in Augsburg. Nach dieser ‚Kunst des Sterbens' sollte man den Kranken fragen:

‚Glaubest du, daß unser Herr Jesus Christus für dich gestorben ist? Glaubest du, daß du nicht magst behalten werden, denn allein nur durch seinen Tod? ... In diesem Tod mache dir eine löbliche Hoffnung und habe in keine andere Sache Hoffnung, sondern empfiehl dich gänzlich diesem Tod. Will dann der Herr über dich richten, so sprich: Herr, ich werfe zwischen mich und dich und dein Gericht den Tod unsers Herrn Jesu Christi, und anders will ich mit dir nicht kriegen. — Spricht er dann, du habest die Verdammnis wohl verdient, so sprich: Den Tod unsers Herrn Jesu Christi setze ich zwischen mich und dich und meine bösen Werke und opfere das Verdienen seines allerwürdigsten Leidens für mein Verdienen, das ich leider haben sollte und nicht habe; und sprich abermals: Den bittern Tod Jesu Christi unsers lieben Herrn setze ich zwischen mich und deinen Zorn, und darnach sprich: Herr, meinen Geist befehle ich in deine Hände'. Wer so gesinnt ist, der ‚stirbt sicher und sieht den ewigen Tod nimmer'. Man frage dann weiter: ‚Sind dir leid die Sünden, welche du wider die Liebe der göttlichen Majestät und Gütigkeit vollbracht hast, und ist dir leid, daß du gute Werke versäumt und unterwegs gelassen und die Gnade versäumt hast, nicht allein von Furcht wegen des Todes oder der Pein, sondern durch (um) die Liebe Gottes und der Gerechtigkeit, aus der Liebe, womit wir schuldig seien, Gott vor allen Dingen lieb zu haben, und begehrest du Gnade darüber? Und begehrest du, daß dein Herz erleuchtet werde mit Erkenntnis der vergessenen Sünden, um des willen, daß du sie insonderheit bereuen und büßen mögest? Hast du Willen, daß du dein Leben wahrlich bessern wollest, ob du bei Leben bleibest, und daß du hinfür nicht mehr mit Willen tödlich sündigen wollest, und das leiblich Leben und auch alle anderen Dinge, wie lieb dir die seien, eher verlassen wollest, denn daß du Gott mehr beleidigest? Bitte unsern Herrn, daß er dir Gnade verleihe, daß sich solcher dein guter Vorsatz stärke und daß du nicht wieder hinfallest'. Ernstlich mahnt der Verfasser: ‚Der sieche Mensch soll weinen, nicht mit seinen fleischlichen Augen, sondern mit den Zähren des Herzens, also daß er wahre Reue und nicht betrogene Reue habe'. Auch solle der Mensch, der gut sterben wolle, ‚emsiglich betrachten, daß er lerne die Kunst und Schickung des Sterbens, dieweil er gesund sei'.

---

könne, hat Prälat Dr. A. Franz überzeugend nachgewiesen im Katholik 1900. I, 132 ff.

[1]) Vgl. Falk 27 f.

Digitized by Google

Mit den trefflichen Ermahnungen verbinden sich auch innige Gebete. ‚Herr Jesu Christ, ich fordere dein Paradies, nicht von meines Verdienens wegen, denn ich bin nur Staub und Asche und ein armer Sünder, sondern ich fordere das um der Wahrheit der Tugend (Kraft) deines allerheiligsten Leidens, wodurch du mich armen Sünder erlösen wolltest und mir das Paradies mit deinem kostbaren Blut gekauft hast'. Man rufe auch Maria an, ‚die da ist eine Mittlerin und getreue Helferin aller Sünder': ‚O Königin des Himmels, Mutter der Barmherzigkeit, Zuflucht der Sünder, versöhne mich mit deinem Sohne und bitte seine Gütigkeit für mich armen Sünder, daß er mir um deiner Liebe willen ablasse meine Missetaten und mich führe in seine Glorie'. ‚Vertreib alle Feinde in der Kraft deines eingeborenen Sohnes Jesu Christi und des heiligen Kreuzes!' Zum Schlusse wird noch ein Gebet eines frommen Kartäusers erwähnt, das ‚ein jeglicher Christenmensch' sich aneignen könne: ‚Ich armer Sünder bekenne dir, barmherziger, himmlischer, ewiger Gott und Vater, die große Mannigfaltigkeit und Ungestalt aller meiner Sünden'. Ich opfere dir dafür auf den Schatz des Leidens deines Sohnes, ‚denn ich bekenne und weiß, daß ich zu deiner väterlichen Gnade nicht kommen kann noch heilwärtig werden mag ... denn durch den bittern Tod und das unschuldige Leiden deines eingeborenen Sohnes ... Ich begehre von Grund meines Herzens Versehung der heiligen Sakramente an meinen letzten Zeiten. Ich wollte auch, daß ich in allen Tagen meines Lebens nie beleidigt hätte deine unübertreffliche Gottheit mit keinerlei Sünden. Und wäre es möglich zu einem wahren Mißfallen und Reue aller meiner Missetaten und auch aller christlichen Menschen, so wollte ich schwitzen blutigen Schweiß und aus meinen Augen vergießen blutige Zähren'[1]).

Eine zweite Übersetzung der lateinischen ars moriendi erschien 1520 in Landshut. Es sei aus derselben bloß folgende Stelle angeführt:

‚Hast du Reue in deinem Herzen um das, daß du Gott so oft beleidigt hast, daß du ihn nicht über alle Dinge lieb gehabt und geehret hast? ... Begehrst du des Ablaß von ihm nicht von Furcht wegen des Todes oder der Pein, sondern von Liebe wegen?[2]) ... Hast du einen starken Vorsatz, hinfür, wenn dir Gott dein Leben fristet, dich zu

[1]) Von der edelesten nuczperlichesten kunst die gesein mag ... Das ist von der kunste des sterbens. Augsburg 1473. Dem in Hains Repertorium Nr. 7970 beschriebenen Sammelwerk beigedruckt.

[2]) Besser heißt es im lateinischen Original: Doles ex toto corde de omnibus peccatis ... *non solum timore mortis* conturbatus vel poenae cuiusque, sed *magis ex amore Dei et iusticiae* et caritate qua tenemur Deum super omnia diligere?

Digitized by Google

bessern und dein Leben zu kehren in Buße, daß du nimmer wollest tödlich sündigen, ja eher das Leben verlieren, denn wider Gott tun? Bitteſt du Gott, daß er dir beſtärke deinen Vorſatz?'[1])

6. Eine andere ‚Kunſt zu ſterben'[2]) behandelt fünf Anfechtungen, welche die Kranken oft zu beſtehen haben. Eine dieſer Anfechtungen iſt die Verzweiflung. ‚Die iſt wider das Hoffen und Getrauen, das der Menſch zu Gott haben ſoll'. Dieſer Anfechtung müſſe man kräftig widerſtehen. Hätte man auch viele Sünden auf dem Gewiſſen, mit ‚wahrer Reue' könne man davon entledigt werden, ‚denn Gott verſchmäht kein reuig Herz'. Werde man von dieſer Verſuchung geplagt, ſo bete man zum Heilande: ‚O Herr Jeſu Chriſt, durch die Geſtalt des bittern Leidens, das du gelitten haſt für mich und alle Sünder an dem Stamm des heiligen Kreuzes, verleihe mir Hoffnung und Getrauen in deine Barmherzigkeit, Reue und Leid meiner Sünden'. Wie der Kranke gegen die Verzweiflung ankämpfen müſſe, ſo auch gegen die Selbſtgefälligkeit, die geiſtliche Hoffart. ‚Er ſoll ſich nicht überheben noch rühmen oder unziemlich erhöhen und ſoll ſich ſelber nichts Gutes zuſchreiben'. Er bete zu Gott in Demut um ‚wahre Reue' über die Sünden. Von Herzen ſage er zu Chriſtus: ‚Ich heiſche dein Paradies, nicht von Wert meines Verdienens, denn ich Staub und Aſche bin . . . ſondern in Kraft und Wirken deines allerheiligſten Leidens, wodurch du mich elenden ſündigen Menſchen haſt wollen erlöſen'.

Dieſelben Gedanken finden ſich wieder wörtlich in den ‚fünf Anfechtungen', die mit andern Traktaten in einem Sammelbande 1472 und 1476 in Augsburg erſchienen ſind[3]).

7. Etwas anders ſind die Ausführungen in dem ‚Büchlein von dem Sterben', das viele Auflagen erlebte'[4]). ‚Der ſterbende Menſch', heißt es hier, ‚iſt vor allen Dingen zu weiſen auf die Dinge, die dem Heil der Seele notdürftig ſind', unter anderm: ‚Daß er bekenne, wie er Gott ſo ſchwerlich erzürnet habe, daß er darum leid habe; daß er einen Vorſatz habe, ſich wahrlich zu beſſern, ob er in längerm Leben bleiben würde, und nimmer fürbaß zu ſündigen'.

---

[1]) Von dem ſterben ein nützbarlich büchlein. Landshut 1520. B 3b.

[2]) Neu herausgegeben von A. F. Butſch. Augsburg 1874. Vgl. Falk 9 f.

[3]) Vgl. Falk 45.

[4]) Vgl. Falk 49 f.

Digitized by Google

Er soll auch bekennen, ‚daß er nicht möge behalten werden, denn durch das Verdienen des Leidens Christi'. Man ermahne auch den Kranken, ‚daß er mit wahrer Reue tue eine vollkommene Beichte'. Könnte er aber nicht mehr beichten, so soll er deshalb nicht verzagen; ‚denn an solchen Enden ist die inwendige Reue des Herzens genugsam'[1]).

8. Das ‚Büchlein von dem sterbenden Menschen', von dem mehrere Ausgaben vorhanden sind[2]), enthält Betrachtungen über die letzten Dinge mit entsprechenden Gebeten. Erwähnt sei namentlich, was das Büchlein über die Art und Weise lehrt, wie man sich täglich auf einen guten Tod vorbereiten solle.

‚Gib dir alltag eine Stunde und gehe an dein Gebet mit solcher Furcht, als ob du in derselben Stunde in den Tod gehen solltest, und heb dein geistlich Sterben also an: beichte und bekenne unserm Herrn alle deine Sünden, als viel du immer könnest, und habe recht herzliche Reue in deinem Herzen als ein reuiges Kind, dem leid ist, daß es seinen himmlischen Vater erzürnt hat'. Es folgt dann ein langes Gebet zum Heilande voll tiefster Demut und innigstem Vertrauen: ‚Ich bitte dich, mein Herr Jesu Christ, daß du mich armen Sünder in deinem Blut also rein und lauter macheſt, daß ich deinem göttlichen Herzen wohlgefalle. Und ich bitte dich, Herr Jesu Christ, daß dein heilsames Blut eine Urteilung sei aller meiner vergangenen Sünden. Und ich bitte dich, Herr Jesu Christ, daß du deinen bittern Tod und dein ausgegossenes Blut aufbietest deinem himmlischen Vater zu einem Ersetzen alles meines versäumten Gutes ... Und bitte dich, Herr Jesu Christ, mit ganzem Ernst, daß du die Zeit, daß ich von deiner Erbarmung noch leben soll, nach deinem allerliebsten Willen an mir vollbringst; denn ich begehre von Grund meines Herzens, daß ich nimmer ersterbe, ehe daß ich alle meine Kraft und meine Natur und all mein Mark und mein Blut in allhitziger Minne und Liebe durch (für) dich verzehre, als gar du dein hl. Blut durch (für) mich und um meinetwillen vergossen hast; und bitte dich, Herr Jesu Christ, daß du mir gebest deinen zarten Fronleichnam, dein rosenfarbenes Blut vor meinem Tod, wahre Reue und lautere Beichte und ganz vollkommene Buße ... Ich bitte dich, mein Herr Jesu Christ, daß du mir helfest, daß mein jüngstes Seufzen gehe in deine heilige Wunde deines heiligen Herzens; und bitte dich, lieber Herr Jesu Christ, daß du all dein Leiden und deinen bittern Tod und dein göttliches Verdienen stellest zwischen dein Gericht und meine arme Seele; denn die senke

[1]) Ein loblich und nutzbarlich buchelein von dem sterben. Leipzig 1494. A2b. B1b.

[2]) Vgl. Falk 79 f.

Digitized by Google

ich in dein heiliges Leiden und berge sie in deinen Tod, und ich befehle sie dir, mein Herr Jesu Christ, der sie erlöset hast an deinem hl. Kreuz von dem ewigen Tod'[1]).

9. Daß man nicht erst auf dem Krankenlager, sondern schon in den gesunden Tagen auf einen guten Tod sich vorbereiten solle, betont auch der ‚Spiegel der kranken und sterbenden Menschen', der ebenfalls mehrere Auflagen erlebte[2]). Gleich in der Einleitung erklärt der Verfasser, er habe das Büchlein geschrieben nicht bloß zum Trost der Kranken, sondern auch der Gesunden, ‚daß sie sich alle Tage bereiten zu dem Tode mit Vermeidung der Sünden'. Dasselbe hebt er Ende des Büchleins hervor, wobei er bemerkt: ‚Wer sich das Büchlein nutz machen will, der soll es oft lesen oder hören lesen; denn dadurch lernt er sich erkennen und kommt zu einer rechten Furcht des allmächtigen Gottes und zu einer Demütigkeit und hat nicht mehr Liebe zu weltlichem Gut und zu Ehren, denn zu Gott und zu seiner Seele Heil'. Unter den Fragen und Ermahnungen, die an den Kranken zu richten sind, seien besonders folgende erwähnt: ‚Glaubst du, daß du anders nicht, denn nur durch Christi Tod heilwärtig werden magst? ... Setze allen deinen Trost in den Tod Christi und befiehl dich ihm ganz, und ob dir vorgehalten wird deine Verdammnis, so beschirme dich allein durch den Tod Christi des Herrn und habe ganzen Willen, dich zu vereinen mit seinem göttlichen Willen, und ganzes Hoffen, er werde dich heilwärtig machen durch seine bittere Marter, und daß du allein durch sein Verdienen selig wirst; denn ohne das große Verdienen Christi wäre dein Verdienen ganz nichts'. ‚Bekennst du, daß du Gott deinen Herrn viel und in mancherlei Weise beleidigt hast mit deinen Sünden, und begehrest du von ihm Gnade und Barmherzigkeit, daß er dir alle deine Sünden vergebe, denn sie dir leid sind darum, daß du wider Gott getan hast, der so gütig ist und dir große Gnade und Barmherzigkeit mitgeteilt hat? Hast du auch ganzen Willen und Vorsatz, dein Leben zu bessern und Gott nicht mehr zu beleidigen mit Sünden?' Die Kranken, heißt es dann, sollen ihre Beichte nicht zu lange aufschieben, ‚daß sie etwan kleine Vernunft haben, von denen zu fürchten ist, daß sie hart sterben eines guten Todes; denn ob sie

[1]) Büchlin von dem Sterbenden menschen. Ohne Ort und Jahr (Augsburg 1482).

[2]) Vgl. Falk 54 ff. Der Spiegel ist dem früher erwähnten Büchlein von der Liebe Gottes beigedruckt, rührt jedoch von einem andern Verfasser her. Das von dem Verfasser der letzteren Schrift geschriebene Sterbebüchlein ist oben unter Nr. 3 erwähnt worden.

Digitized by Google

nun beichten, so ist es doch eine kurze, unbedachte Beichte, und vielleicht mehr aus Furcht des Todes denn aus göttlicher Liebe'. Man ermahne auch die Kranken, daß sie sich im Gebete ‚zuvörderst kehren zu dem Herrn Jesu und anrufen in ihrem Herzen den Namen Jesus; denn kein anderer Name unter dem Himmel ist, dadurch wir heilwärtig werden mögen, denn der Name Jesus'. Indessen versäume der Kranke nicht, auch die Heiligen anzurufen, ‚daß sie ihm zu Hilfe kommen an seinen letzten Nöten und Gott für ihn bitten, daß er sterbe in einem rechten Glauben, mit rechter Reue über seine Sünden'. Die ‚beste Arznei' für den Sterbenden sei, ‚daß er habe ein Gedächtnis des Leidens Christi'. ‚Es ist auch zu wissen, daß nicht allein zu der Zeit des Todes, sondern alle Tage einem jeglichen Menschen nutz ist eine solche Betrachtung des Leidens Christi'. Zum Schlusse werden noch die drei bekannten ‚Wahrheiten' Gersons[1]) angeführt, worin erklärt wird, daß man im Falle der Not auch ohne Beichte Verzeihung der Sünden erlangen könne, aber niemals ohne Reue und festen Vorsatz. Wer seine Sünden nicht lassen will, der solle wissen, ‚daß ihm kein Priester, er sei Bischof oder Papst, seine Sünden vergeben mag'[2]).

10. Nach dem Büchlein ‚Von dem sterbenden Menschen' das 1486 in Magdeburg erschien, soll man den Kranken mahnen, daß er beichte ‚mit großer Reue'[3]).

11. In der Schrift ‚Versehung [von] Leib, Seel, Ehr und Gut (Nürnberg 1489)[4]) wird der Kranke ermahnt, nach der Beichte seiner Sünden zu sprechen: ‚Solche und alle anderen meine vergessenen Sünden sind mir leid und reuen mich und reut mich auch, . . . daß mich alle meine Sünden, als mir wohl gebührt, nicht mehr reuen und mir nicht leider sind . . . und bitte dich, barmherziger Gott, um der Barmherzigkeit deines heiligen Leidens und bittern Sterbens willen . . . mir dadurch alle meine Sünden gnädiglich zu vergeben; denn ich in dem Willen und Vorsatz bin, nimmer zu sündigen und mein Leben zu bessern'. Könne man nicht beichten, ‚so ist es an der inwendigen Reue genug'. Sollte man von selbstgefälligen Gedanken angefochten werden, so erwecke man Akte der

[1]) Vgl. oben S. 5.

[2]) Ein büchlein von der liebe Gottes mit sampt dem spiegel der kranken und sterbenden Menschen. Augsburg 1483. Diese Ausgabe ist nicht foliiert.

[3]) Münzenberger, Das Frankfurter und Magdeburger Beichtbüchlein. Mainz 1880. S. 41.

[4]) Über die späteren Ausgaben vgl. Falk 61 f.

Digitized by Google

Demut und bete zu Gott: ‚Barmherziger Gott, habe ich je etwas Gutes getan, das bin ich zu tun schuldig gewesen ... und bin der allermindesten Belohnung in dem ewigen Leben nicht würdig ... Darum bitte ich dich durch deine Barmherzigkeit, daß du mich aus deinem Verdienen deines heiligen Leidens und bittern Sterbens belohnest und der Belohnung teilhaftig machest'. Den Kranken solle man mahnen: ‚Setze alle deine Hoffnung allein auf die Marter und den Tod Jesu Christi und befehle dich ganz darin' (Bl. 150. 156. 161. 163).

12. Das ‚Traktätlein von dem sterbenden Menschen', wovon zwei Ausgaben bekannt sind[1]), mahnt, den Kranken zu fragen, ‚ob ihn alle seine Sünden reuen und ihm leid sind von seinem ganzen Herzen, die er wider Gott je getan habe, Worte, Werke und Gedanken, und wider seinen Nächsten, auch wider seine arme Seele. Spricht er ja, ist ein gut Zeichen. Darnach weise den kranken Menschen, daß er kein Leid habe von der Hölle oder Pein wegen; sondern von der Ehre und Glorie, auch Liebe Gottes willen ihm leid soll sein, daß er die Gutheit und Allmächtigkeit Gottes beleidigt habe'[2]).

13. Die ergreifenden, durch und durch evangelischen Gedanken, die in den zahlreichen Sterbebüchlein enthalten sind, wurden auch in Volksschauspielen öffentlich dargestellt. Im Jahre 1510 wurde zu München ein Spiel vom sterbenden Menschen aufgeführt, dessen Text mit Holzschnitten versehen noch in demselben Jahre dem Drucke übergeben wurde[3]).

---

[1]) Vgl. Falk 57 ff.

[2]) Ein tractetlein von dem sterbenden menschen ..., gepredigt durch ein geystlichen vater. Nürnberg 1509. Bl. 11a. Das einzige bekannte Exemplar dieser Ausgabe findet sich in der fürstlichen Bibliothek zu Maihingen. Die angeführte Stelle wurde mir freundlichst von Herrn Bibliothekar Dr. Grupp mitgeteilt.

[3]) Da dies Sterbebüchlein, das in der Münchener Staatsbibliothek verwahrt wird, in dem sonst so vollständigen Verzeichnisse von Falk fehlt, so möge es hier etwas näher beschrieben werden: Gott zu lob, dem menschen zu besserung sind diese figur und Exempel vonn aygen gericht und Sterbenden menschen zu münchen gehalten worden. 1510. Am Ende heißt es: Hye enndet sich das büchel von dem aygen gericht und des sterbenden menschen, mit Exempel und figuren. Gedruckt zu München von mayster hannsen schobser. Im zehenden jare. Am freitag vor marie

Digitized by Google

In der Einleitung mahnt die Mutter Gottes den Zuschauer und Hörer, daß er sich bekehre:

Von sünden zu rew, buß und peycht,
So wirst du mit gotes gnaden, erleucht,
Das du magst aller sünde widersteen
Und in das hymelreych eingeen.

Es werden dann die Anfechtungen dargestellt, die der Mensch in seinen letzten Nöten oft zu bestehen hat. Der Teufel sucht unter anderm dem Sterbenden selbstgefällige Gedanken einzuflößen. Demgegenüber mahnt ein Mönch den Kranken zur Demut:

Gedenk, daß deine gute werk sein gar klain im leben
Gegen der ewigen freud, so dir gott wil geben;
Wann (denn) du aus deiner aygnen krafft nichts guts vermagst,
Sondern mit gots hilf du alles übl verjagst.
Gedenk, wie uns christus im evangeli thut leren,
So wir allen fleiß und ernst ankeren,
Und alle unsere werck wirken mit recht,
Dennoch soll wir sprechen, wir sein unnütz knecht
Unserm gott, der uns beschaffen hat,
Wann er nit bedarf unser werck noch handgetat.
Er hat uns aus seinen gnaden leib und sel geben,
Darumb soltu dich deine guten werck nicht überheben.

Von dem frommen Bruder aufgerichtet betet der Kranke:

O gott nym von mir armen sünder ain willigs sterben
Für mein sünd, die ich wider dich hab gethan,
Dye rewend mich und sein mir layd on abelan (ablassen).
Herr jhesu crist, mein aynige hoffnung,
Nym mein seel in dein götliche beschirmung.

Einen anderen Sterbenden, der bisher in Sünden gelebt, mahnt ein anderer Bruder, der ‚ein Augustiner sein soll':

O lieber mensch, ker dich zu gott,
Hab rew, das du gethan hast wider sein pot,

magdalene. 46 Bl. 4°. Über dies Volksschauspiel handelt K. Trautmann im Jahrbuch für Münchener Geschichte. Bd. I. 1887. S. 196—201. Hier ist auch weitere Literatur darüber angegeben. Trautmann selber urteilt über das Schauspiel: ‚Das Stück — eigentlich könnte man es eher eine gereimte Predigt nennen — muß trotz seiner lehrhaften Art und des Mangels an Handlung nachhaltigen Eindruck geübt haben auf die Münchener'.

Digitized by Google

Thu ain ware lautere peycht aus herzen grundt,
Wirk buß um die verprachten sünd zu diser stund.

Da der Kranke vom Teufel zur Verzweiflung versucht wird, so erinnert ihn der Augustiner daran:

Das Gott verschmähet nit den schmerz,
Der komt aus einem reuigen und demütigen herz.
— — — — — — — — — — — — —
Ob du gethan hätteſt aller menschen sünd auf erdrich
Und die nie gebeicht oder gebieſt hätteſt gentzlich,
Dennoch solt du verzweifeln nicht.
O mensch, betracht die unaussprechlich barmherzigkeit,
Laß dir dein sünd aus herzen grund sein treulich leid,
Und hab festen vürsatz im herzen dein,
Ob du wider gesund würdeſt von diser pein,
Das du all dein sünd und missethat
Peichten und büßen wolleſt nach deins peichtvaters rat,
Ob du jetz nimmer reden möchſt, gelaub mir,
Du erlangeſt gnad, das will ich versprechen dir.

Dem Sterbenden, der um Belehrung bittet, wie er sich zum Tode vorbereiten solle, gibt der Bruder Rat aus dem römischen Ordinarium[1]):

[1]) Die nun folgenden Ausführungen hat der Dichter fast wörtlich aus dem ‚Schatzbehalter' (Nürnberg 1491) des Nürnberger Franziskaners Stephan Fridolin entnommen. Fridolins herrliche Worte sind abgedruckt bei Falk 39 f. Ein römisches Ordinarium aus dem 15. Jahrhundert, auf das sich auch Fridolin beruft, stand mir nicht zur Verfügung; doch finden sich die an den Sterbenden zu stellenden Fragen bei *A. Castellanus*, Liber sacerdotalis nuperrime ex libris sancte Romane ecclesie et quarundam aliarum ecclesiarum . . . ad sacerdotum parochialium . . . commodum collectus. Venetiis 1537. fol. 116 sq. Hier heißt es unter anderm: Doles *ex corde* de omni offensa contra Dominum tuum, teipsum et proximum tuum? . . . Doles de hoc *non timore mortis vel cuiuscunque pene, sed solum ex consideratione offense divine bonitatis*, quam offendisti? . . . Proponis de cetero, si Deo placuerit te de hac egritudine sanare, deinceps toto tempore vite tue cavere a peccatis mortalibus et vitam tuam mutare et potius quodcunque damnum temporale et corporalem mortem sustinere quam de cetero Deum per peccatum mortale offendere? . . . Credis quod Dominus noster Iesus Christus pro nostra salute mortuus sit, et *quod ex propriis meritis vel alio modo nullus possit*

Digitized by Google

O lieber menſch, keinen beſſern rat kann ich dir geben,
Halt dich zum leiden Chriſti und ſchleuß in dein herz gar eben;
Denn die weiſeſt und getreueſt mutter die chriſtenheit
Setzt ihren größten Troſt und Sicherheit
In das Leiden und Sterben Jeſu Chriſti;
Denn ſie auch ihr kind in letzten nöthen darzu weiſen iſt;
In dem römiſchen ordinarium thut ſie lehren,
Wie man einen ſterbenden menſchen, der zum Tod will kehren,
Ermanen ſoll und ihn treulich fragen;
Da ſol dann der ſterbend menſch Ja zu ſagen.
Derſelben frag und gutat will ich dich auch nicht berauben.
Freuſt du dich, daß du ſtirbſt im heiligen chriſtlichen Glauben?

Der Sterbende antwortet:

Ja, ich freu mich ſein aus herzen grund.
Bekennſt du auch, daß du nie gelebt haſt kein ſtund
Nach dem willen gotes, als du ſolt haben gethan?
Ja, ich bekenns, denn ich leider nie recht gedienet han.
Haſtu im willen, dich zu beſſern, ob du lenger ſolteſt leben?
Ja, auf mein Eid, des will ich gott mein treue geben.
Glaubſt du auch, daß Chriſtus für dich iſt geſtorben?
Ja, ich glaubs, er hat mir damit gnad erworben.
Dankſt du ihm auch ſeins leidens aus herzen grund?
Ja, ich dank ihm des treulich mit herzen und mit mund.
Glaubſt du auch, daß du ohn ſeinen tod nit magſt behalten werden,
Den er für uns gelitten hat auf diſer Erden?
Ja, ich glaub das mit feſtem gemut.

Der Bruder ſpricht:

Eij, ſo ſetz all dein Zuverſicht in ſein gut,
Hab allein Hoffnung in das leiden Jeſu Chriſt,
Dieweil dein ſeel noch in deinem leib iſt.
In dieſen tod ſenk dich in dieſem iammertal,
Mit dieſem tod bedeck dich ganz und gar überal.
Merk ein tröſtlich red in dieſem rat,

salvari nisi in merito passionis eius? ... Si Dominus Deus voluerit te secundum tua peccata iudicare, dicas: Domine Deus, ego pono mortem Domini mei Iesu Christi inter me et iudicium tuum, et quamvis meruerim eternam mortem propter peccata mea, interpono tamen meritum passionis eiusdem loco meriti, quod ego miser deberem habere et non habeo. Man ſieht, es ſind ganz dieſelben Gedanken, welche in zahlreichen deutſchen Sterbebüchlein vorkommen.

Digitized by Google

Als in dem obgemelten buch geschriben stat:
Der wirt sicher sterben und nimmt ein gut end,
Der diese Ding an seim letzt aus ganzem herzen bekennt;
Er wirt auch den ewigen Tod nimmer schauen an,
So er beleibt auf dieser rechten ban.

Der Sterbende spricht:

O guter bruder, ich bin zu sterben ganz bereit,
In jener welt will ich [für] dich bitten in warheit.
Nimm wahr, jetzt nahen ich dem tod mit großer pein.
O starker Gott und himmlischer Vater mein,
Für das streng urteil deiner gerechtigkeit
Setz deines sohnes tod mit seiner barmherzigkeit.
Nimm sein verdienst für das mein, das ich solt haben tan;
O Herr, ohn das bedürft ich nit für dich zu gericht stan.
Den tod und leiden deines eingebornen sohn ansich,
Ich setz das zwischen deinen zorn und zwischen mich,
Daß es sei ein mittler zwischen dein und mein.
Herr Jesu Christ, mein seel empfiel ich in die hände dein.

14. Das früher bei den Gebetbüchern unter Nr. 32 angeführte Taschenbüchlein (Augsburg 1512) enthält einen eigenen, sehr ausführlichen Abschnitt ‚vom christlichen Sterben' (Bl. h 6—o2). Lernen, christlich zu sterben, heißt es hier, sei ‚die allerhöchste, beste, reichste, nützlichste Kunst und Weisheit'. ‚Wer recht weise ist, er sei jung oder alt, gesund oder krank, der fange von Stund an ohne alles Verziehen, ob er halt wüßte, daß er tausend Jahr lang leben sollte, alle Tage etwas an dieser Kunst und Weisheit zu lernen, damit, wenn die Zeit seines Todes kommt, daß er die wohl könne'. Wie soll man sich aber auf den Tod vorbereiten?

‚Vor allen Dingen mit wahrer Reue und höchstem Vermögen, alle deine Sünden von Jugend auf verbracht, ob du darzu Zeit und Kraft haben magst, klar, lauter und gänzlich zu beichten und darum womöglich (nach Kräften) genugzutun'. Man empfange die heiligen Sakramente ‚mit großer Andacht und hitziger Begierde'. Dann solle man sich, ‚wie ein Kind seinem Vater, Gott dem himmlischen Vater und in seinen göttlichen Willen und Gefallen ganz vertraulich ergeben, aufopfern und befehlen zu dem bittern Leiden, Sterben und großen Verdienen seines Sohns, unsers Herrn Jesu Christi, in die Wirkung seiner heiligen Sakramente und in die getreue Fürbittung und Gnadenerwerbung Mariä, seiner Mutter, und aller Heiligen'. ‚Wenn du mit wahrer Reue nach deinem höchsten Vermögen alle deine Sünden ... klar, lauter und gänzlich beichtest, ... so stirbst du mit Christo durch Kraft und Wirkung

Digitized by Google

seines bittern Leidens und Sterbens von ewiger höllischer Pein unschuldig'. Der Kranke solle ‚mit rechter wahrer Reue, Seufzen und Leid aller seiner Sünden eine ganze lautere Beichte tun'.

Man frage den Kranken, ob er alle seine Sünden von ganzem Herzen bereue, ob er seinen Feinden ‚um Gottes und der Ehre und Liebe willen unsers Herrn Jesu Christi' verzeihen wolle, ob er sein ganzes Vertrauen auf das Leiden Christi setze, ob er glaube, daß man ‚allein durch das Verdienen seines bittern Leidens und Sterbens' selig werden könne. Kann er diese Fragen mit gutem Gewissen bejahen, so mag er sich in Gott freuen und trösten, daß er in dem Stande des Heils und in der Gnade Gottes ist'. Wäre er aber in seinen Antworten ‚unwahrhaftig', ‚so ist er der heiligen Sakramente unwürdig; empfängt er sie aber, so empfängt er sie zu Mehrung seiner ewigen Verdammnis'.

15. Wie das ‚Taschenbüchlein', so widmet auch das vielverbreitete Gebetbuch ‚Seelengärtlein' (Hortulus animae) den Kranken und Sterbenden einen eigenen Abschnitt, eingeleitet mit den bedeutsamen Worten: ‚Wie man soll lernen sterben, eine gute Lehre begriffen in sechs Stücklein. Und soll sie der Mensch alle Tage für sich nehmen und also lang lernen sterben, bis daß er es wohl gelernt hat'.

‚Das erste Stück ist, daß man sich soll kehren zu Gott mit einer wahren ganzen Reue, und leid haben um alle seine Sünden, die eins wider Gott getan hat, und einen guten Willen und Vorsatz haben, sollte er länger leben, daß er keine Todsünde nimmermehr wollte tun. Das andere: so soll sich der Mensch von allen zeitlichen Dingen abwenden und soll sich kehren in den himmlischen Hof zu der würdigen Mutter Gottes, zu den Engeln und zu allen lieben Heiligen und allen himmlischen Chören, und die bitten und von ihnen begehren, daß sie zu seinem Ende kommen wollen und daß sie ihm von Gott erwerben ein gut, seliglich, christlich Ende, und daß sie ihm ein Geleit seien von diesem zergänglichen Leben in das ewige Leben. Das dritte ist: er soll sich kehren zu den heiligen Wunden unsers lieben Herrn, und sonderlich in die heiligen fünf Wunden Christi, und darin soll er seine Zuflucht nehmen, in das mit Liebe entflammte süße Herz unsers lieben Herrn, und daraus begehren Gnade und Ablaß seiner Sünden ... Das vierte ist: daß sich der Mensch opfern soll ein lebendig Opfer unsers lieben Herrn und soll sich also gründlich und williglich geben in das Leiden und in den Tod, daß er gern wolle sterben, Gott zu Lob und zu Ehren und zu Dankbarkeit seinem würdigen Leiden und heiligen Tod, den er williglich um unsere Sünden gelitten hat, und also von großer Andacht seines Herzens und aus Be-

Digitized by Google

gierde des ewigen Lebens begehren, zu sterben und bei Christo zu sein. Das fünfte ist: ein Mensch soll verordnen und begehren, daß alles seines Todes Weh und auch sein Sterben gefrüchtigt und geheiligt werde in dem Leiden, in den heiligen Wunden, in dem Sterben und auch in dem Tod Christi unsers lieben Herrn Jesu, und in aller seiner Liebe und heiligen Werken. Dies soll ein Mensch vorhin begehren, und nicht allein erst, so er jetzund sterben will, sondern er soll es lang betrachtlich vorhin begehren und soll sich auch darzu schicken, dieweil er noch ganz gesund ist. Das sechste ist: so der Mensch sterben soll, so soll er sich gründlich und festiglich senken in den christlichen Glauben und dabei gänzlich und festiglich Willen haben, zu bleiben und sich nimmermehr davon zu kehren, und soll sich dann Gott gänzlich lassen in seinem Willen, und mit einem ganzen guten Getrauen, daß er ihn nicht wolle verlassen, und sich ihm ganz befehlen in allen Dingen'.

Hierauf folgen etliche Fragen, die man an den Sterbenden richten soll. Unter anderm soll man ihn fragen, ‚ob ihm alle seine Sünden, große und kleine, wie sie Gott erkennt, aus Grund seines Herzens leid sind'; ob er einen guten Vorsatz habe, die Sünden zu meiden; ‚ob er ungezweifelt glaube, daß er nicht ewiglich behalten und selig werden möge, denn durch das bittere Leiden und Sterben Jesu Christi'. Schließlich ermahne man den Sterbenden:

‚Nun dieweil deine edele Seele noch bei dir und Atem hast, so sollst du alle deine Hoffnung und Getrauen auf nirgend anders setzen, denn auf das Verdienen und den Tod Jesu Christi. Diesem seinen Tod sollst du dich gänzlich einsenken, dich mit ihm bedecken und dich in ihm verwickeln. Will dich der Herr über solches urteilen, sprich in deinem Herzen, magst du nicht mit Worten: O barmherziger Herr Jesu, deinen so schmerzlichen Tod setze ich zwischen dein Urteil und meine arme Seele. Ich kann mich nicht anders gegen dir behelfen. Fürchtest du, daß dich Gott wolle lassen und verdammen, das er doch, ob Gott will, nicht will, sprich: O allmächtiger, ewiger Gott, du mein so barmherziger Schöpfer, deines eingebornen Sohns Jesu Christi meines Erlösers so elenden Tod strecke ich zwischen deine unaussprechliche Gütigkeit und meine unzähligen Sünden und Bosheit, sein so hohes Verdienen opfere ich dir gar demütiglich für alle meine sündlichen Gebresten. Also zwischen deinen billigen Zorn gegen mich setze ich mit ganzem Getrauen denselben Verdienst und Tod meines lieben Herrn Jesu Christi; ich weiß es wohl, daß solches dir das beste und allerwohlgefälligste Opfer ist. — Nach diesem allem soll der Kranke auch vermahnt werden, daß er sich auch zu der hl. Jungfrau Maria, der Mutter Gottes, kehre und sie anrufe, sprechend: O Maria, Mutter der Gnaden, Mutter der Barmherzigkeit,

Digitized by Google

wolleſt mich vor dem Feind bewahren und mich in dieſem meinem Abſchied mütterlich empfangen'[1]).

Der Leſer wird bemerkt haben, wie eindringlich in den Sterbebüchlein das Vertrauen zu Chriſtus, der Glaube, daß wir allein in Chriſtus das Heil finden können, anempfohlen wird. Ganz dieſelben Gedanken finden ſich in zahlreichen andern Erbauungsſchriften des ausgehenden Mittelalters. Es beruht denn auch auf völliger Unkenntnis der vorlutheriſchen Zeit, wenn Harnack behauptet, ‚die lebendige Zuverſicht zu dem lebendigen Gott, der ſich in Jeſus Chriſtus offenbart und ſein Herz aufgetan hat', ſei eine — Entdeckung Luthers. ‚Luther war nur in Einem groß und gewaltig, hinreißend und unwiderſtehlich, der Herr ſeines Zeitalters, ſiegreich hinwegſchreitend über die Geſchichte eines Jahrtauſends, um ſeine Zeit aus ihren Bahnen zu werfen und in neue Bahnen zu zwingen — er war nur groß in der am Evangelium, d. h. an Chriſtus wieder entdeckten Erkenntnis Gottes . . . Der lebendige Glaube an den Gott, der in Chriſtus der armen Seele zuruft: Salus tua ego sum, die gewiſſe Zuverſicht, Gott ſei das Weſen, auf das man ſich verlaſſen kann — das war die Botſchaft Luthers an die Chriſtenheit'[2]). Hätte Luther ſich begnügt, dieſe grundkatholiſche Botſchaft der Chriſtenheit zu verkünden, ſo wäre wohl nie eine Kirchenſpaltung entſtanden. Ebenſo unzutreffend wie Harnacks Ausführungen über das von Luther neuentdeckte Vertrauen zum lebendigen Gott ſind auch die Behauptungen proteſtantiſcher Theologen und Hiſtoriker, vor Luther habe die Reue aus bloßer Furcht der herrſchenden Beichtpraxis zu Grunde gelegen. Die Durchſicht der deutſchen Sterbebüchlein konnte das Ergebnis unſerer früheren Unterſuchungen nur beſtätigen. In keinem dieſer Büchlein wird die Reue aus bloßer Furcht als genügend bezeichnet. Es wird darin gewöhnlich eine wahre Reue gefordert, wobei öfter die Reue wegen Gott, aus Liebe zu Gott anempfohlen wird. In mehreren Sterbebüchlein (Nr. 3. 4. 5. 9. 12.) wird zudem ausdrücklich erklärt, man ſolle die Sünden nicht bloß aus Furcht vor der Strafe, ſondern vor allem aus Liebe zu Gott bereuen.

[1]) Hortulus anime. Straßburg 1507. C 7 f.

[2]) Lehrbuch der Dogmengeſchichte. Bd. III. 3. Aufl. Freiburg 1897. S. 729.

Digitized by Google

Papst und Konzil im ersten Jahrtausend.

Von **C. A. Kneller** S. J.

(**5. Artikel.**)

X.

Wie die 7. und 8. allgemeine Synode das Verhältnis des Kirchenoberhauptes zur allgemeinen Kirchenversammlung beurteilte, wurde oben schon dargelegt. Die Aufgabe, die wir uns stellten, darf deshalb im wesentlichen als abgeschlossen gelten; denn bei den spätern Griechen wird man unbefangene Äußerungen über unsern Gegenstand kaum suchen wollen, und daß die Lateiner seit den Zeiten der Karolinger an den bezüglichen Vollmachten der Päpste nicht zweifelten, wird wohl allgemein zugestanden werden.

Dagegen scheint die Frage einer Untersuchung wert, ob man seit Pseudo-Isidor nicht übertriebene Vorstellungen von der Obergewalt des Papstes über die Konzilien hegte, und inwiefern durch Pseudo-Isidor etwa die bisherigen Anschauungen über unsern Gegenstand beeinflußt wurden.

In einem neuern Lehrbuch des Kirchenrechtes findet sich über diese Frage folgendes: ‚In der andern materiellen Hinsicht fehlen in der Sammlung (Ps.-Isidors) auch nicht allgemeine Rechtssätze, welche geradezu als Nova erklärt werden müssen. Solche sind: . . . 3) Die Notwendigkeit der Berufung und Bestätigung der Synoden durch den

Digitized by Google

römischen Papst'. In der Anmerkung zu diesem Text heißt es: ‚Auch hier liegt die Fälschung im Generalisieren. Eine Äußerung Julius' I., 341, welche eine Entscheidung über eine Anklage Athanasius' von Alexandrien dem römischen Stuhl vorbehielt . . ., wurde schon von Sokrates und Sozomenus in dem Sinne paraphrasiert, als ob überhaupt ohne den römischen Papst nichts definitiv entschieden werden könne. Demzufolge schrieb Kassiodor in seiner Kirchengeschichte: **Non oportere praeter sententiam Romani Pontificis concilia celebrari**, ein Satz, welcher im Munde Ps.-Julius (Hinschius 459, c. 9. C. 3. q. 6) und anderer zum Kanon werden sollte'.

Über die ‚Fälschung' durch das ‚Generalisieren' des Sokrates und Sozomenus wurde schon oben S. 74 ff. gehandelt. Sokrates und Sozomenus sind nicht die ersten, welche das auch von ihnen angeführte ‚Gesetz der Konzilien' erwähnen; sie können also für die ‚Fälschung' nicht verantwortlich sein. Eine Fälschung und ein unbefugtes Generalisieren liegt außerdem nicht vor. Julius redet auch nicht nur von den Vorrechten, die dem römischen Stuhl ausschließlich dem alexandrinischen Erzbischof oder gar nur dem Athanasius gegenüber zukommen. Die Beweise für diese Thesen brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Somit bleibt nur die Frage übrig, worin die Einwirkung Pseudo-Isidors auf die Theorie der Konzilien bestand. Um sie zu beantworten, stellen wir zunächst aus den Papstbriefen, aus den Theologen, aus den Kanonessammlungen etwa bis zum 12. Jahrhundert die uns bekannten Äußerungen über Papst und Konzil zusammen. Zunächst mögen einige Texte aus der Zeit vor Gregor VII. folgen. Erst mit Gregor erfolgt ja in größerem Maßstab das Eindringen der unechten Dekretalen in die kirchenrechtliche Literatur.

Das bedeutendste abendländische Konzil der Karolingerzeit ist das zu Frankfurt 794 gegen die Adoptianer abgehaltene und von den Zeitgenossen öfter als ‚allgemeines' bezeichnete. Der erste Kanon desselben besagt, die Bischöfe seien zusammengekommen **Deo favente apostolica auctoritate, atque piissimi domini nostri Caroli regis iussione**[1]). Der hl. Paulinus von Aquileja verfaßte im Auftrag des Konzils eine Schrift, welche nach dem Vaterlande des Adoptianismus, Spanien, gesandt wurde. Am Schluß derselben wird die kirchliche Glaubenslehre kurz zusammengefaßt und über die Häupter der adoptianischen Neuerung das Anathem gesprochen.

[1]) Hard. 4, 904 c. Mansi 13, 909 b.

Digitized by Google

Dann heißt es: Eos etiam, qui post hanc tam saluberrimam definitionem, quam plenaria synodus sancto afflata Spiritu concorditer subtili sinceritate terminavit, falsissimis eorum assertionibus, sive clam sive in publica voce, praebuerint assensum, simili eos sententiae vindicta sancimus esse plectendos, reservato per omnia iuris privilegio summi Pontificis domini et fratris nostri Adriani, primae sedis beatissimi papae[1]).

Unter den Päpsten der Karolingerzeit hatte namentlich Nikolaus I. (858—867) in seinem Kampf gegen Photius häufig Veranlassung, die Obergewalt des römischen Stuhles über die Synoden hervorzuheben. So schreibt er z. B. an Photius, der weder das Konzil von Sardica noch die päpstlichen Dekretalen zu kennen behauptet hatte: Decretalia autem, quae a sanctis Pontificibus primae sedis Romanae ecclesiae sunt instituta, cuius auctoritate atque sanctione omnes synodi et sancta concilia roborantur et stabilitatem sumunt, cur vos non habere vel observare dicitis?[2]) Dem Kaiser Michael ruft er auf dem römischen Konzil von 863 zu: Verum si dies antiquos . . cogitatis priscosque sedium vestrarum praesules ad memoriam ducitis, quanta veneratione sedem b. Petri praedecessores vestri celebraverint, quantoque caritatis amore decreta ipsius semper amplexa sint profecto reperietis: denique [wohl: neque] in universalibus synodis quid ratum vel quid prorsus acceptum, nisi quod sedes b. Petri probavit (ut ipsi scitis) habetur, sicut e contrario, quod ipsa sola reprobavit, hoc solummodo consistat hactenus reprobatum[3]). In einem anderen Schreiben an Kaiser Michael wiederholt Nikolaus, was sein Vorgänger Gelasius I. an die Bischöfe von Dardanien schrieb: Non ergo dicatis, non eguisse vos in causa pietatis Romanae ecclesiae, quae collecta concilia sua auctoritate firmat, sua moderatione custodit. Unde quaedam eorum, quia consensum Romani Pontificis non habuerunt, valitudinem perdiderunt[4]). Der Kaiser möge über-

[1]) Migne P. l. 99, 164—165.
[2]) Epist. 12 ad Photium. Migne P. lat. 119, 788c. Jaffé[1] n. 2691.
[3]) Epist. 46 ad Michaelem imper. Migne 858a. Jaffé n. 2735.
[4]) Epist. 86 ad Mich. imp. Migne 947a. Jaffé n. 2796.

Digitized by Google

legen, daß seine Vorgänger, pro collegendis conciliis ac proferendis sententiis non imperaverint, sed precati et hortati solum extiterint[1]).

Von den Theologen der vorgregorianischen Zeit mögen Hinkmar, Agobard und Ratramnus zu Wort kommen.

Des Papstes Nikolaus Zeitgenosse Hinkmar von Rheims hat in seiner Streitschrift gegen Hinkmar von Laon sich auch über die Mitwirkung der römischen Kirche bei den Synoden ausgesprochen. Sechs allgemeine Synoden gebe es, so behauptet er, und diese hätten ohne besonderen Befehl des apostolischen Stuhles nicht versammelt werden können und könnten es überhaupt nicht[2]). Warum Hinkmar nur sechs allgemeine Synoden anerkennt, sagt er uns ebenfalls: die siebente über die Bilderverehrung war nach seiner Ansicht ohne Autorität des römischen Stuhles abgehalten[3]).

Agobard von Lyon († 840) weiß von Leuten, welche nicht einmal die Kanones von Provinzialkonzilien anerkennen wollen, wenn sie ohne Mitwirkung des Papstes oder Kaisers beschlossen sind[4]).

[1]) Ib. col. 959 b.

[2]) Non igitur absque sedis apostolicae auctoritate metropolitani episcopi et primates provinciarum synodos convocamus ... Cum plura catholica habeantur concilia, sex synodi tantum generales specialiter appellantur, quia pro generali ad omnes christianos causa pertinente sunt convocatae, quae sine speciali iussione sedis apostolicae regulariter congregari non poterant neque possunt ... Sic igitur universales synodi specialiter apostolicae sedis auctoritate convocantur, et aeque provinciales canonicae synodi decreto sedis apostolicae a metropolitanis et provinciarum primatibus convocantur. Hincmar Rhem., Opusculum 55 capitulorum adv. Hincmarum Laudunensem. cap. 20. Migne P. lat. 126, 359 a b. 362 a.

[3]) Septima autem apud Graecos vocata universalis pseudosynodus de imaginibus ... sine auctoritate apostolicae sedis, non longe ante nostra tempora, Constantinopoli est a quampluribus episcopis habita et Romam missa, quam etiam papa Romanus in Franciam direxit. ib. p. 360. — Auch Papst Nikolaus I. verlangt von Ado von Vienne 862 nur die Anerkennung von 6 Synoden (Migne P. l. 119, 796; Jaffé² 2693). Ebenso 866 dem Photius gegenüber (Migne col. 1053 a Jaffé n. 2814). Anderswo drückt er sich zweifelnd aus (ad Mich. imp. Migne 945 c).

[4]) Verum quia sunt, qui Gallicanos canones aut aliarum regionum putent non recipiendos, eo quod legati Romani seu imperatoris

Digitized by Google

Agobard antwortet ihnen unter andern, die Provinzialkonzilien und ihre zweimalige jährliche Abhaltung beruhe auf Anordnung der Päpste[1]). Agobard also wie diejenigen, die er widerlegte, haben das Bewußtsein von den Rechten des Papstes über die Synoden.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Ausführungen des gelehrten Benediktinermönches Ratramnus von Corbie (9. Jahrh.). Er beweist in seiner Schrift gegen die Griechen den Vorrang Roms vor Konstantinopel[2]) zunächst aus der hl. Schrift, dann aus den Worten des Sokrates, daß ohne den Papst kein Konzil gehalten werden könne, dann aus dem Konzil von Sardika. Nachdem er ein angebliches Wort des Eusebius von Cäsarea angeführt hat, nach welchem der Papst Haupt der Bischöfe ist, heißt es weiter, dies zeige sich auch in den Verhandlungen der Konzilien. Denn diese hätten alle die Stellvertreter des Papstes entweder zu Vorsitzenden gehabt, oder es hätten durch die Autorität päpstlicher Schreiben ihre Beschlüsse Festigkeit erlangt[3]). So habe das Konzil von Nicäa den päpstlichen Legaten in den Unterschriften die erste Stelle eingeräumt und ähnlich sei es auf allen Konzilien gewesen. ‚Und in Wahrheit haben alle Kirchen des Orients und Okzidentes den Bischof der römischen Kirche immer als Haupt verehrt, auf sein Urteil das Auge gerichtet, was über zweifelhafte Fälle sein Urteil entschied, aufrecht erhalten und seinem Entscheid gehorcht. Welche Konzilien immer durch seinen Urteilsspruch gekräftigt wurden, die blieben in Geltung, welche er aber verwarf, wurden für nichts geachtet und konnten kein Ansehen haben'[4]).

---

in eorum constitutione non interfuerint . . . Lib. de dispensatione eccl. rerum cap. 20. Migne P. lat. 104, 241 b.

[1]) Ubicunque catholici ecclesiarum rectores . . . conveniunt, quidquid consonanter sanctis scripturis statuunt, nulli procul dubio spernenda imo veneranda omnibus esse debent: quod illa quam maxime auctoritate fulcitur, quia bina per annos singulos concilia fieri et Romani pontifices decreverunt, et magna concilia sollicite commendarunt. ib. 242 a.

[2]) Contra Graecorum opposita lib. 4 cap. 8 Migne P. l. 121, 334 ss.

[3]) Omne concilium . . . vel Rom. Pontificis vicarios semper habuit praesidentes, vel eius auctoritate literarum quae fuerunt decreta, firmitudinem acceperunt. Ib. 337 a.

[4]) Quaecunque concilia eius sententia roborata sunt, rata manserunt; quae vero damnavit, pro nihilo reputata fuerunt nec auctoritatem ullam habere potuerunt. L. c. col. 337 b.

Digitized by Google

Diese Sätze belegt dann Ratrammus aus der Korrespondenz Leos des Großen. An erster Stelle führt er aus derselben drei Schriftstücke an[1]), dasjenige, in welchem Leo dem Kaiser Theodosius gegenüber das eben abgehaltene Räuberkonzil als ungültig behandelt, und zwei Schreiben des Kaisers Marcian, in welchem dieser den Papst als Inhaber des principatus in episcopatu fidei divinae bezeichnet und das Versprechen gibt, daß unter Leos Autorität (te auctore) das künftige Konzil abgehalten werden soll und daß die Konzilsväter, sicut Sanctitas tua secundum ecclesiasticas regulas definierit, entscheiden würden. Aus diesen Schriftstücken schließt Ratrammus, quod Romanus pontifex principatum obtineat episcoporum, cuius arbitrio debeat colligi synodus, et quae sunt tractanda per eius dispositionem debeant ordinari[2]).

In ähnlicher Weise geht Ratrammus noch viele Schreiben Leos durch, um aus denselben den Vorrang des Papstes vor dem Patriarchen von Konstantinopel zu erweisen. Für unsern Zweck sind an diesen Ausführungen folgende Punkte bemerkenswert. 1) Ratrammus betrachtet die Oberhoheit des Papstes über die Konzilien als einfachen Ausfluß seiner Primatialrechte. Ist der päpstliche Primat bewiesen, so ist damit für ihn ohne weiteres auch die Autorität des römischen Stuhles über die Synoden gegeben. 2) Nachdem Ratrammus das Wort des Sokrates non oportere praeter sententiam Romani pontificis concilia celebrari angeführt hat, fährt er fort: Ecce fuit hic graecus historiographus, nec tamen Constantinopolim dicit tanta pollere auctoritate veluti Romam, testificans sine Romani Pontificis *vel* assensu *vel* iussione nulla posse concilia celebrari. Die von Sokrates angeführte regula ecclesiastica wird also hier von Ratrammus erklärt; sie fordert nach ihm ein Entweder — oder, daß der Papst entweder das Konzil anbefohlen habe oder, wenn das nicht der Fall ist, ihm wenigstens (nachträglich) zustimme. In ähnlicher Weise schließt Ratrammus aus den Aussprüchen Leos d. Gr., daß mit dessen ‚Erlaubnis'[4]) die Synode von Chalcedon versammelt worden sei, daß

[1]) Epist. 43 (44). 73. 76 der Ballerinischen Ausgabe.

[2]) L. c. col. 338 b.

[3]) L. c. col. 336 b.

[4]) . . . quandoquidem Chalcedonensem synodum videamus eius permissione fuisse collectam. L. c. col. 341 b.

Digitized by Google

in dessen ‚freier Wahl' (arbitrium) die Versammlung einer Synode beruhe[1]), daß sine permissionis illius auctoritate kein Entscheid einer Synode oder ein Gesetz der Kaiser dem byzantinischen Patriarchen gültig einen Vorrang in der Kirche verleihen könne[2]).

XI.

Mit Gregor VII. beginnt für die Begründung der päpstlichen Primatialrechte eine neue Zeit. Hatte man bisher in Rom vorwiegend nur geltend gemacht, daß der Papst der Nachfolger des hl. Petrus sei und somit die Vollgewalt in der Kirche besitze, so drang Gregor schon als Kardinal darauf, auch die positiven Rechtsquellen in weitem Umfang heranzuziehen und aus denselben die Gewalten des hl. Stuhles im einzelnen zu belegen. Anfangs fand er für diesen Gedanken wenig Verständnis. Noch der hl. Petrus Damiani gesteht, er habe Gregors Ansinnen, die päpstlichen Dekretalen durchzulesen und daraus die Sätze zu sammeln, welche über die päpstliche Obergewalt handeln, für einen Ausfluß überflüßiger Bedenklichkeit gehalten, bis ihn gewisse Erfahrungen bei seiner Mailänder Gesandschaftsreise eines bessern belehrt hätten[3]). Als Papst hat dann Gregor VII. die Mittel besessen, seiner Anschauung zum Durchbruch zu verhelfen. In den polemischen Schriften, die nunmehr zur Verteidigung der päpstlichen Rechte entstanden, sind die ältern Dekretalen in ausgiebiger Weise benutzt und eine ganze Reihe von Kanonensammlungen wurden zusammengestellt, um die Reformen Gregors auch vom positiven Rechtsstandpunkt als begründet aufzuzeigen.

Natürlich konnte es bei diesen Studien nicht ausbleiben, daß man auch auf Pseudo-Isidors traurige Produkte stieß, und im besten Glauben sie als echte Aktenstücke verwertete. Man begegnet ihnen in der Gregorianischen Literatur auf Schritt und Tritt. Welche Wirkung das für die Frage hatte, mit der wir in diesen Aufsätzen uns beschäftigen, ist jetzt zu untersuchen.

1) Was die Theologen angeht, so hatten sie in der Gregorianischen Zeit nicht gerade viel Anlaß, im einzelnen die Rechte Roms den allgemeinen Konzilien gegenüber festzustellen. Nur gelegentlich kommen sie darauf zu reden, so z. B. der Priester Bernald in

[1]) L. c. col. 338 b.

[2]) L. c. col. 344 b.

[3]) Opusculum V, Migne P. l. 145, 89 s.

Digitized by Google

seiner Verteidigungsschrift für Gregor VII. Er will das Ansehen der päpstlichen Anordnungen beweisen und vergleicht sie zu diesem Zweck mit dem Ansehen der von Konzilien erlassenen Kanones. Begegne man den Synoden mit so großer Ehrfurcht, so gebühre den Verordnungen der Päpste wo möglich noch größere Achtung, da die Konzilien nur durch den Papst ihr Ansehen erlangt hätten. Letztern Satz beweist er dann durch fast sämtliche Texte, die bei Pseudo-Isidor über diesen Gegenstand handeln; nur zum Schluß der Stelle zieht er auch echte Aktenstücke heran. Die Stelle mag hier ausführlich wiedergegeben werden:

Decreta vero sanctissimorum Rom. Pontificum, si possemus, etiam studiosius quam quatuor concilia venerari et observare deberemus, cum et ipsa concilia omni firmitate carerent, si non apostolicae sedis pontifices eadem per apostolicam auctoritatem et congregare et corroborare decrevissent. Unde et b. papa *Marcellus*, qui et ante Nicaenum concilium sua decreta martyrio consecravit, ipse inquam, vir apostolicus in decretis suis capitulo II. testatur ita: *Ipsi apostoli eorumque successores Domino inspirante constituerunt, ut nulla fieret synodus praeter Rom. sedis auctoritatem.* S. quoque *Athanasius* praesul Alexandrinus ... in epistola ad Felicem papam capitulo II ita dicit: *Scimus in Nicaena* magna *synodo 318 episcoporum ab omnibus concorditer esse roboratum, non debere absque Rom. pontificis sententia concilia celebrari.* Sed et b. m. *Julius* papa id ipsum cap. V. profitetur dicens: *Ipsi vero primae sedis ecclesiae convocandarum generalium synodorum iura et iudicia episcoporum singulari privilegio evangelicis apostolicis atque canonicis concessa sunt institutis.* B. quoque *Damasus* papa in decretis suis cap. IX hanc generalem intulit sententiam: *Nulla unquam concilia rata leguntur, quae non sunt fulta apostolica auctoritate.* His autem sententiis b. *Isidorus* ... fideliter astipulatur dicens: *Synodorum vero congregandarum auctoritas apostolicae sedi privata commissa est potestate, nec ullam synodum ratam esse legimus, quae eius non fuerit auctoritate congregata vel fulta. Haec canonica testatur auctoritas, haec ecclesiastica historia roborat, haec s. patres confirmant.* Si igitur illa quatuor concilia omni auctoritate carerent, nisi principaliter ex decretis Rom. Pontificum firmitatem obtinerent, quis infitiari poterit, quin decreta per ipsos apostolicos viros promulgata maiori veneratione digna merito censeantur quam ipsa concilia, quae non per ipsorum apostolicorum praesentiam, sed tantum per eorum legationem authentica fieri merebantur. Sic enim legati sedis apostolicae eorundem principalium conciliorum sanctiones primaria subscriptione apostolica vice canonizabant. Dies wird dann aus den echten Konzilsakten

Digitized by Google

für die Konzilien von Nicäa, Ephesus, Chalcedon bewiesen. Vom Konzil zu Konstantinopel unter Theodosius I. im J. 381 schweigt hier Bernaldus. Dann heißt es weiter: Ergo reverentiam sive obedientiam, quam sacratissimis quatuor conciliis iuxta s. Gregorium merito exhibemus, decretis apostolicae sedis nullatenus denegare, immo, si possibile est, studiosius impendere debemus, cum sine eorum auctoritate nec ipsa concilia fas esset recipere[1]).

Wie Bernald nur gleichsam durch Zufall veranlaßt wird, über allgemeine Synoden und ihr Verhältnis zum Papst zu reden, so ähnlich auch die Gelehrten der nächsten Folgezeit. So Abt Gottfried von Vendôme († 1132):

Dixisti me agere, schreibt er[2]), contra synodale decretum, cui prorsus obedire desidero, si constat apostolica discretione sancitum. Decretum enim sive concilium nullum ratum legitur, quod non fuerit apostolica auctoritate firmatum; multo minus igitur, quod eiusdem auctoritatis privilegiis videtur esse contrarium.

Anselm von Havelberg, der 1135 nach Konstantinopel gesandt wird, um dort über die Vereinigung der östlichen und westlichen Kirche zu verhandeln, antwortet auf einen Einwurf, den der Anwalt der griechischen Kirche ihm vorgehalten hat:

‚Wenn du aber geltend gemacht hast, die Ketzereien seien hier [im Orient] entstanden und hier zu Grabe getragen worden, und wenn du sagtest, das sei vollbracht worden durch die Autorität der hl. Väter, die im Orient und auf dem Konzil von Nicäa und auf vielen anderen Konzilien versammelt waren, so wundere ich mich über deine Weisheit, daß du den Gliedern zuschreibst, was Sache des Hauptes war, und daß du den Beisitzern das zuteilst, was offenbar dem Vorsitzenden zukommt. Wenn nämlich die hl. Väter, welche auf den Konzilien anwesend waren, heute alle am Leben wären, so würde keiner aus ihnen, und auch nicht einmal alle zusammen die Autorität eines Konziles sich zuschreiben, vielmehr würden sie alle Autorität der Konzilien dem römischen Bischof zuerkennen, der entweder in eigener Person den Vorsitz führte oder durch seine Legaten alles bestätigte. Denn die kirchliche Regel, welche ihnen nicht unbekannt war, bestimmt: es dürften gegen die Ansicht des römischen Bischofes keine

[1]) Bernaldi presbyteri monachi apologeticus cap. 3, Migne P. l. 148, 1109b. M. G. Lib. de lite II, 62s. Vgl. Bernald., de excommunicatis vitandis n. 32 l. c. pag. 126, wo pag. 126—129 auch über die 6 ersten allgemeinen Konzilien mit sehr anerkennenswerter Gelehrsamkeit gehandelt wird.

[2]) Epist. lib. 5 epist. 13 Migne P. l. 157, 196a.

Digitized by Google

Konzilien gefeiert werden. Es ist also zu wissen, daß die Häresien hier entstanden sind durch den Irrtum der Griechen, daß sie aber auch hier zerstört wurden durch die Autorität nicht der Griechen, sondern der römischen Bischöfe'[1]). Durch viele Beispiele sucht Anselm diesen Satz zu erweisen.

2) Mehr Ausbeute als aus den Theologen läßt sich für unsern Zweck von den Kanonessammlungen erwarten, die ohne Rücksicht auf die Einzelheiten der Zeitverhältnisse die Rechtssätze zusammenstellen, wie sie in den Quellen sich darbieten. Leider sind von den zahlreichen Rechtssammlungen der gregorianischen Zeit nur wenige gedruckt[2]); das veröffentlichte Material genügt indes bereits, um ein Urteil in unserer Sache sich zu bilden.

Eine der bedeutendsten Sammlungen ist die des Kardinals Deusdedit, vollendet erst unter Gregor' VII. Nachfolger Viktor III. und diesem im J. 1087 überreicht[3]). Deusdedit handelt in 4 Büchern über die Privilegien der römischen Kirche, über den Klerus, über das Verhältnis von Kirche und Staat. Die Anordnung der gesammelten Texte beruht innerhalb der einzelnen Bücher nicht auf sachlichen Gesichtspunkten. Deusdedit geht vielmehr die einzelnen Konzilien ꝛc. der Reihe nach durch und schreibt ohne sachliche Ordnung im einzelnen alle Stellen heraus, welche ihm kirchenrechtlich von Bedeutung scheinen. Zu Anfang des ganzen Werkes wird dann ein Verzeichnis der Rechtssätze vorausgeschickt, zu deren Beweis die gesammelten Texte dienen können; bei jedem dieser Sätze ist auf die Nummer der Beweisstücke hingewiesen.

Unter den Rechtssätzen, welche durch das Material des ersten Buches bewiesen werden sollen, beschäftigen mehrere sich mit den Konzilien. Wir führen sie hier an, wie sie in Martinuccis Ausgabe

---

[1]) . . . Qui videlicet s. Patres, qui eisdem Conciliis interfuerunt, si hodie omnes viverent, nullus eorum, nec omnes quidem simul aliquam auctoritatem alicuius concilii sibi usurparent, quin potius omnem conciliorum auctoritatem Romano pontifici recognoscerent, aut in propria persona praesidenti aut per legatos suos universa confirmanti. Ecclesiastica namque regula, quam ipsi non ignoraverunt, ita iubet: Non oportere praeter sententiam Romani pontificis concilia celebrari. Dialogi lib. 3. cap. 12. Migne P. l 188, 1226b.

[2]) Vgl. Sägmüller in Theolog. Quartalschr., Tübingen 1902, 106.

[3]) Deusdedit presbyteri cardinalis tituli apostolorum in Eudoxia Collectio canonum e codice Vaticano edita a Pio Martinucci, praefecto altero bibliothecae Vaticanae. Venetiis 1869.

Digitized by Google

pag. 6 u. 7 zu lesen sind. Die Belege, auf welche Deusdedit dort verweist, fügen wir in Kleindruck bei und bezeichnen die echten Texte durch *.

Quod apostoli constituerunt nullam deberi fieri sinodum absque auctoritate. Cap. 70.

Cap. 70 der Sammlung des Deusdedit (Martinucci pag. 70—71) bietet Auszüge aus des Ps.-Marcellus epist. ad Antiochenos, in welcher der Satz vorkommt: Simul quidem inspirante Domino constituerunt, ut nulla fieret synodus praeter eiusdem sedis auctoritate. H.[1]) 224 (9).

Quod generales synodos ipsa convocare debet. Cap. 8 et 76.

Cap. 8 (Mart. pag. 37) = Ps.-Julius Eusebio, Teognio etc.: Cur nobis inconsultis episcopos ad synodum vocastis? . . . canonibus quippe in Nicena synodo iubentibus, non debere praeter sententiam Romani Pontificis ullo modo concilia celebrari H. 465 (14).

Cap. 76 (Mart. pag. 73) = Ps.-Julius ad Orientales: Primae sedi vocandarum generalium synodorum iura . . . singulari privilegio apostolicis, evangelicis atque canonicis concessa sunt institutis. Quoniam semper maiores causae ad sedem apostolicam multis auctoritatibus referri praeceptae sunt. H. 459 (10).

Quod non fit regularis synodus sine huius auctoritate. Cap. 19 et 37 et 28.

Cap. 19 (Mart. 41) Ps.-Athanasius Felici: Scimus in Nicaena magna synodo 318 patrum ab omnibus concorditer esse corroboratum, non debere absque Rom. Pontificis sententia concilia celebrari.. H. 479 (19). Den gleichen Text zitiert Deusdedit bereits in der Vorrede zu seiner Kanonensammlung pag. 1.

* Cap. 37 (Mart. 57). Synodus VII act. 6. Die Äußerung über die Ungültigkeit der Synode von 754 s. o. S. 67.

* Cap. 28 (Mart. 47) Paschasinus auf dem Konzil von Chalcedon s. diese Zeitschrift 1903, 1 ff.

De eadem re. Cap. 72. 78. 129.

Cap. 72 (Mart. 71) Ps.-Marcellinus Maxentio: Synodum absque huius s. Sedis auctoritate episcoporum, quamquam quosdam episcopos possitis congregare, non potestis regulariter facere. H. 228 (5).

Cap. 78 (Mart. 75) Ps.-Damasus Stephano: Synodum sine eius auctoritate fieri non est canonicum. Neque ulla unquam concilia rata leguntur, quae non sunt fulta apostolica auctoritate. H. 503 (2).

---

[1]) H. = P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni, Lipsiae 1863. Neben der Seitenzahl zitieren wir in Klammern die Nummer der Anmerkung, welche bei Hinschius dem angeführten Text zunächst vorausgeht. Vgl. Migne Pat. lat. 130.

Digitized by Google

* Cap. 129 (Mart. 96 s) Nicolaus I ad Michaelem imperatorem: Quomodo non egeat quaelibet synodus Romana sede, quando in Ephesino latrocinio, cunctis praesulibus et ipsis praesulibus quoque patriarchis prolabentibus nisi magnus Leo ... divin(it)us excitatus os aperiens totum orbem et ipsum quoque Augustum concuteret et ad pietatem commoveret, religio catholica penitus corrueret. Ist unmittelbare Fortsetzung der oben S. 701 Anm. 4 zitierten Stelle.

Quod non sit consuetudo Papae praeesse universalibus synodis nisi per legatos suos. Cap. 95.

* Cap. 95 (Mart. 81 s): Leo ep. s. synodo Calcedone constitutae [epist. 92 n. 1, Migne P. l. 54, 937 a]: Amplectendum est clementissimi principis ... aestimet praesidere. Idem Pulcheriae Augustae [epist. 31 n. 4, ib. col. 793 c]: Quod vero pietas imperialis ... qui affuerint aestimate.

Quod legati eius in omnibus synodis primi damnationis sententiam inferunt et primi subscribunt. Cap. 4. 29. 33. 35. 38.

Cap. 4 (Mart. 35). Die Unterschriften unter den Akten des ersten nicänischen Konzils, wobei jedoch dem Namen des Hosius beigefügt ist: legatus apostolicae sedis s. Romanae Ecclesiae.

* Cap. 29 (Mart. 48). Das Urteil über Dioskorus zu Chalcedon (s. diese Zeitschrift 1903 S. 31).

* Cap. 33 (Mart. 52). Conc. VI act. 8: Das Urteil über Macarius von Antiochien. Die Unterschriften der 6. Synode act. 17 u. 18.

* Cap. 35 (Mart. 55) Unterschriften der 7. Synode.

* Cap. 38 (Mart. 57). Synodus VIII act. 7 (Hard. 5, 839). Das Urteil über Photius.

Quod legatis ipsius fit proclamatio sub nomine eiusdem. Cap. 29.

Quod necessitate exigente ab universalibus synodis ad Rom. sedem appellatur. Cap. 30 et 38.

* Cap. 30 (Mart. 50). Aus dem Konzil von Chalcedon: Propter fidem non est damnatus Dioscorus, sed quia excommunicationem fecit ... Leoni. Hard. 450 a. In partibus occidentalibus fieri habet synodus, si reverentia vestra hic noluerit de vera et orthodoxa fide indubitanter finire. Ib. 450 c.

* Cap. 38 (Mart. 57) Synod. VIII can. 21 (Hard. 5, 909 b): Qui quis autem tanta iactantia et audacia usus fuerit, ut secundum Photium et Dioscorum in scriptis vel sine scriptis iniurias quasdam contra sedem Petri principis apostolorum moveat, aequalem et eandem et quam illi condemnationem accipiat ... Si synodus universalis

Digitized by Google

fuerit congregata, et facta fuerit etiam de s. Romanorum ecclesia quaevis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter ... de proposita quaestione suscitari et solutionem accipere ... Non tamen audacter sententiam dicere contra summos senioris Romae Pontifices.

Quod eius auctoritate iam VIII universales synodi celebratae sunt. Cap. 34. 35. 38. 185.

* Cap. 34 (Mart. 53.). Der Prosphoneticus der 6. Synode s. oben S. 541.

* Cap. 35 (Mart. 54.). Synodus VII. Im Mitgliederverzeichnis zu Anfang der Sitzungen und in den Unterschriften stehen die römischen Legaten an erster Stelle.

* Cap. 38 (Mart. 57). Synodus VIII act. 7: Photius wird nach den Forderungen der römischen Legaten behandelt.

* Cap. 185. Ex synodica b. Gregorii Papae: Sicut s. evangelii libros sic 4 concilia suscipere et venerari me fateor.

Quae synodus dicitur universalis. Cap. 37.

* Cap. 37. Synodus VII act. 6: Äußerung gegen die Synode von 754. S. oben S. 67.

Eine ähnliche Mischung von echten und unechten Texten wie Deusdedit bietet das dem hl. Ivo von Chartres zugeschriebene Dekret. In Betracht kommen für uns:

Decr. IV cap. 240, Migne P. l. 161, 316b: Non esse congregandam synodum episcoporum absque auctoritate Rom. sedis. Wird bewiesen aus Ps.-Marcellus.

IV, 242, ib. col. 316d: Non esse rata concilia sine auctoritate apostolica. Wird bewiesen durch die Stelle aus Ennodius, welche der 5. Synode des Papstes Symmachus zugeschrieben wird.

V, 12, col. 326d: Non esse convocandam generalem synodum sine praecepto papae. Bewiesen durch Ps.-Pelagius II Hinschius 721. S. oben S. 540.

* V, 40, col. 336b. Aus dem Schreiben des Papstes Hadrian an Tarasius über die Ungültigkeit der Versammlung von 754.

* V, 41, col. 337a. Die auf der 7. Synode verlesenen Worte über die Ungültigkeit der Versammlung von 754.

* V, 43, col. 337d: Quod literis Rom. Pontificis concilia authorizentur. Worte Cyrills von Alexandrien und des päpstlichen Legaten Philippus aus der Synode von Ephesus.

Isidors Panormia wie auch Burchards Dekret enthält die bekannte Stelle Ps.-Pelagius' II.[1]).

[1]) Panormia 4, 14, Burchard lib. 1 cap. 42 (Migne P. lat. 161, 1185; 140, 561).

Digitized by Google

Von der Kanonensammlung des Anselmus von Lucca sind nur die Überschriften der einzelnen Kanones herausgegeben. Manchmal kann man indes erraten, welche Texte zu den Überschriften angeführt waren. Einige wenige lassen sich auch mit Hülfe des Verzeichnisses in E. Friedbergs Ausgabe des Gratian pag. L feststellen.

Lib. 1 n. 48, Migne P. l. 149, 488 ss.: Quod sedes apostolica absque synodo possit solvere inique damnatos (= Gelasius, Guenther 372 11 sqq.; oben S. 530 Anm. 1). N. 52: Quod auctoritas congregandarum generalium synodorum soli apostolicae sedi sit commissa. N. 58: De petitione Nicaeni concilii, ut ab apostolica sede confirmetur.

Lib. 2 n. 25. Quod apostolica sedes vim habet convocandi synodos et iudicandi omnes maiores Ecclesiae causas. N. 26. Quod ideo Romanae sedi concessa sunt privilegia de congregandis conciliis . . ., ut omnibus oppressis succurrat. N. 33: Ut nec concilium nominetur, quod sine consensu papae congregatum fuerit[1]) . . . N. 39: Quod absque auctoritate sedis apostolicae nulla potest synodus regulariter congregari . . . N. 41: Quod ab apostolis eorumque successoribus statutum est, ut absque Romani pontificis sententia nec concilia celebrentur nec episcopi damnentur (= Ps.-Julius, H. 459). N. 44: Quod absque apostolica sede nec concilium celebretur nec episcopus damnetur. N. 45: Quod papa Julius eos increpat, qui praeter ipsius sententiam concilium fecerant et episcopos damnaverant . . . N. 46: Quod irritum sit concilium, nisi fuerit apostolica auctoritate firmatum (= Ps.-Julius, H. 471). N. 47: Quod apostolicae sedi privilegia specialiter sunt concessa de congregandis conciliis . . . (= Ps.-Julius, H. 472). N. 54: Quod papa non per se sed per legatos conciliis provincialibus solet interesse. N. 59: Quod metropolitano cum omnibus comprovincialibus episcopis summas ecclesiasticas causas licet discutere, sed non definire, nec episcopum damnare, nec synodum congregare absque apostolicae sedis auctoritate. N. 61: Quod episcopi non possint regulariter synodum congregare praeter apostolicam sedem. N. 75: Quod Nicaenae synodo nullum potuit fieri praeiudicium a multitudine Arimini congregata, quia Romana ecclesia nullum ei dedit assensum[2]).

Lib. 3 n. 96. De conciliis ex apostolica auctoritate congregatis contra diversas haereses. N. 88—96. 99—101 enthalten Texte aus den Konzilien, meist zur Erläuterung der Gewalt des Papstes über die Patriarchen.

---

[1]) Gelasius ad episc. Dardaniae ed. Guenther cap. 37 pag. 382 8: Restat, ut contra cath. fidem non synodum nuncupandam sed conspirationem potius perditorum fuisse consentiant. Vgl. Hard. 1, 1504 c; 2, 537 c.

[2]) S. oben S. 89.

Digitized by Google

Gratian bietet dist. 17 die bekannten Texte aus Pf.-Julius, Pf.-Pelagius II., Ennodius. An anderm Ort stützt er sich aber auch auf einwandfreie Quellen, so c. 17 C. 9 qu. 3 auf Gelasius.

3) Es bleibt nun noch zu untersuchen, wie die Päpste des Gregorianischen Zeitalters in ihren amtlichen Äußerungen über ihre konziliaren Rechte sich aussprechen und wie sie ihre Ansprüche begründen. Zunächst sind hier natürlich die Berufungsschreiben zu den Konzilien ins Auge zu fassen.

Mit dem 12. Jahrhundert beginnt die Zeit, da die Päpste ohne Mitwirkung der Kaiser die allgemeinen Konzilien berufen und allein auf ihnen den Vorsitz führen. Von Begründung, Verteidigung oder auch nur Darlegung ihrer bezüglichen Rechte ist in den Schreiben, welche die allgemeinen Synoden ansagen und dazu einladen, nichts zu finden. Die Päpste setzen das Vorhandensein ihres Rechtes als selbstverständlich voraus und beschränken sich darauf, es tatsächlich auszuüben. Die Berufungsschreiben sind deshalb meist auch äußerst kurz und einfach gehalten. So schreibt z. B. Paschalis II. am 15. Aug. 1115 an die spanischen Bischöfe, um sie wegen des Investiturstreites zu einem allgemeinen Konzil einzuladen. Die ganze Begründung, auf welche er sein Recht zu einer Berufung stützt, ist in dem Satz enthalten: Ab Ecclesiae patribus, quos terrae sal et mundi lucem Dominus ac Magister noster Christus instituit, exempla vel praecepta suscepimus, ut quoties in Ecclesia graviores emerserint quaestiones, frequentior fratrum numerus convocetur. Eine schwierigere Frage aber habe jetzt der Investiturstreit herbeigeführt[1]). Noch einfacher lautet die Einladung, welche am 25. Juni 1122 Calixtus II. an den Erzbischof von Dôle erläßt: Pro magnis et diversis Ecclesiae negotiis in proxima Quadragesima generale in Urbe concilium celebrare disposuimus. Praecipimus ergo, ut omni occasione seposita, in eadem Quadragesimae Dominica qua ‚Oculi mei' canitur, in urbe nobiscum sitis[2]). Eugen III. bietet in dem Schreiben, durch welches er Eberhard von Salzburg am 12. Oktober 1147 zu einem Konzil einladet, zunächst eine Ausführung über die von Christus stammenden Rechte der römischen Kirche, kraft welcher dieselbe die Häresien und andere Unordnungen sowohl selbst auszurotten habe, als andere zu

[1]) Migne P. lat. 163, 385. Jaffé[2] n. 6462.

[2]) Migne P. lat. 163, 1249. Jaffé[2] n. 6977.

Digitized by Google

deren Ausrottung aufmuntern müsse. Dann heißt es weiter: ‚Auf Grund dieser Pflicht der apostolischen Autorität hielten wir es für gut, unsere Brüder, die Erzbischöfe, Bischöfe und die andern kirchlichen Vorsteher aus den verschiedenen Weltgegenden zu berufen und . . . ein Konzil zu feiern'[1]). Ebenso einfach gehalten sind die Einladungsschreiben zu den allgemeinen Konzilien der Jahre 1179, 1215, 1245, 1274, 1311[2]). Im Glaubensbekenntnis, das von Kaiser Michael Paläologus bei der Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche unterschrieben wurde, ist beiläufig von der doctrina sanctorum generalium conciliorum et s. patrum receptorum per s. concilia, quae celebrata sunt (συγχροτηθεισῶν) a spirituali dominatione ecclesiae Romanae[3]). Die Formulierung der päpstlichen Primatialrechte in demselben Aktenstück spricht auch von einer päpstlichen praerogativa in generalibus conciliis[4]).

Diese Kürze und Einfachheit darf wohl als Beweis dafür aufgefaßt werden, daß man die Berufung von Synoden durch den Papst allein ohne Mitwirkung des Kaisers im Abendland als etwas Selbstverständliches ansah. Ein Konzil war eben eine maior causa und causae maiores waren nach der übereinstimmenden Ansicht aller durch den Papst zu erledigen.

Ausdrücklich haben ihre Rechte den Konzilien gegenüber ausgesprochen Leo IX. (1049—1054), unter dem Gregor' VII. (1073—1085) Einfluß bereits beginnt, Paschal II. (1099—1118), Eugen III. (1145—1153), Alexander III. (1159—1181).

Leo IX. hatte Anlaß, am 17. Dezember 1053 den Erzbischof Thomas von Karthago über die Rechte des Primas von Afrika zu belehren[5]) und fügt bei, die Versammlung allgemeiner Konzilien und das Gericht über Bischöfe könne nicht ohne Vorwissen des römischen Papstes geschehen. Er begründet diese Behauptung mit den Voll-

---

[1]) Jaffé[2] n. 9149. Migne P. lat. 180, 1284.

[2]) Vgl. Hard. 6 pars 2 1671; 7, 6. 375 s. 671 a b. (Jaffé n. 1397, Potthast 4706. 11463. 20527); Hard. 7, 1325 e Der Berufungspassus in den Ausschreiben zum Konzil von Lyon 1274 und zum Viennenser Konzil ist gleichlautend.

[3]) Hard. 7, 698 c.

[4]) Ib. 698 a.

[5]) Vgl. D. Rattinger in dieser Zeitschrift X (1886) 488 f.

Digitized by Google

machten, die Christus dem hl. Petrus gegeben hat[1]). Gregor VII. selbst spricht sich nur in gelegentlichen Nebenbemerkungen über die Autorität des Papstes auf den allgemeinen Konzilien aus, so z. B. in einem Schreiben an Erzbischof Manasses von Rheims vom 3. Januar 1080. Manasses hatte, wie er versicherte, wohl dem Papste sich unterwerfen wollen, aber gegen den Vorsitz eines päpstlichen Legaten auf dem Lyoner Konzil Einwände erhoben. Gregor sagt ihm also, päpstliche Gesandte hätten ‚den größten und vorzüglichsten Konzilien', z. B. den von Nicäa und Chalcedon vorgestanden und dort derartige Fragen endgültig entschieden[2]). Die vier ersten Konzilien, sagt er anderswo, ‚die von den hl. Vätern anerkannt, von den römischen Päpsten Silvester, Leo und andern bekräftigt sind durch apostolische Autorität', nimmt die ganze Kirche an; das Bekenntnis zu denselben fordert Gregor von den Armeniern, die sich mit Rom vereinen wollen[3]). Die zu Rom abgehaltene Fastensynode nennt er kurzweg universalis[4]), wohl deshalb, weil dieselbe Autorität, welche einer allgemeinen Synode ihr Ansehen gibt, auch auf ihr vertreten ist.

---

[1]) Hoc autem nolo vos lateat, non debere praeter sententiam Rom. Pontificis universale Concilium celebrari aut episcopos damnari vel deponi; quia, etsi licet vobis aliquos episcopos examinare, definitivam tamen sententiam absque consultu Rom. Pontificis, ut dictum est, non licet dare, quod in s. canonibus statutum si quaeritis, potestis invenire. Quamvis enim omnibus generaliter apostolis dictum sit a Domino: Quaecunque ligaveritis . . ., tamen non sine causa specialiter et nominatim dictum est b. apostolorum principi: Tu es Petrus . . . claves regni coelorum. Et in alio loco: Confirma fratres tuos; scil. quia omnium Ecclesiarum maiores et difficiliores causae per sanctam et principalem B. Petri sedem a successoribus eius sunt definiendae'. Migne P. l. 143, 728. Bull. Rom. Taur. I 626. Jaffé[1] n. 4304. 4305.

[2]) Nam neque legatus Romanae ecclesiae in negotio tuo contemnendus fuit, qui — sicut noscit fraternitas tua — maximis et praecipuis concilis, vid. Nicaeno et Chalcedonensi aliisque multis praefuit et huiusmodi quaestionibus certum definitionis terminum dedit. Reg. 7, 12. Jaffé Bibl. rerum Germanicarum 2, 395; Migne P. l. 148, 556 b.

[3]) . . . fidem quatuor conciliorum, quae a s. patribus comprobata, a Rom. pontificibus Silvestro, Leone aliisque apostolica sunt auctoritate firmata. Reg. 8, 1. Jaffé pag. 424; Migne l. c. col. 572 c.

[4]) Legatus regis in praesentia universalis synodi iuravit. Reg. 6, 22 Jaffé pag. 359; Migne col. 530 b. — Im sog. Dictatus papae

Digitized by Google

Paschalis II. hatte dem Erzbischof von Spalato das Pallium übersandt, der Erzbischof weigerte sich indes nach dem Rat seines Königs und der weltlichen Großen, bei dieser Gelegenheit dem Papst den Eid der Treue zu schwören, und begründete seine Weigerung damit, daß ein solcher Eid durch kein Konzil vorgeschrieben sei. Paschalis antwortet, die Konzilien hätten der römischen Kirche noch nie Gesetze gegeben, seien vielmehr kraft der Autorität der römischen Kirche abgehalten und erhielten von dieser ihre Rechtskraft[1]).

In der Heiligsprechungsbulle des hl. Kaisers Heinrich vom 14. März 1146 sagt Eugen III., eine Heiligsprechung pflege sonst nur auf Generalkonzilien zu geschehen, er mache aber eine Ausnahme gestützt auf die Autorität der römischen Kirche, welche die Befestigung aller Konzilien sei[2]).

(reg. 2, 55a Jaffé pag. 174s.; Migne col. 407s.) liest man: Quod legatus eius omnibus episcopis praesit in concilio, etiam inferioris gradus ... Quod nulla synodus absque praecepto eius debet generalis vocari. In den Thesen über die päpstlichen Vorrechte in einem Kodex von Avranches aus dem 12. Jahrhundert heißt es: Sola [Rom. ecclesia] universalia concilia congregare potest. Nulla synodus sine consensu papae potest rata haberi. Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde 16 (Gotha 1891) 198; vgl 18 (1893) 150 f.

[1]) Aiunt in conciliis statutum non inveniri, quasi Romanae ecclesiae legem concilia ulla praefixerint; cum omnia concilia per ecclesiae Romanae auctoritatem et facta sint et robur acceperint; et in eorum statutis Romana patenter auctoritas excipiatur. Nonne in Chalcedonensis concilii actione 16 statutum est: ‚Ante omnia quidem primatus honorem praecipuum secundum canones antiquae Romae reverendissimo archiepiscopo conservari?‘ [Hard. 2, 641c] Itaque quod censuerunt rex et magnates a supradicta sacramenti conditione te quiescere, videturne vobis iudicium evangelicum? Videturne ‚primatus nostri honor praecipuus‘? Numquid animo cecidit illa sententia Domini: Non est discipulus supra magistrum? Numquid Hungarico principi dictum est: Et tu conversus confirma fratres tuos?... Possunt apostolicam sedem contemnere, possunt adversum nos calcaneum elevare, datum a Deo privilegium evertere vel auferre non possunt, quo Petro dictum est: Tu es Petrus ... Migne 163, 429. Jaffé² n. 6570. Das Schreiben ist ohne Datum überliefert und die Adresse vielfach verschrieben.

[2]) Quae quidem nos omnia simul perpendentes, ... tametsi huiusmodi petitio nisi in generalibus conciliis admitti non soleat, auctoritate tamen sanctae Romanae ecclesiae, quae omnium concilio-

Digitized by Google

Als nach dem Tod Hadrians IV. eine Partei der Kardinäle dem rechtmäßig erwählten Alexander III. in der Person Viktors IV. einen Gegenpapst entgegengestellt hatte, hielt Friedrich Barbarossa den Augenblick für günstig, sich als Nachfolger des Konstantin und Theodosius zu gebärden, indem auch er ein Konzil zur Beilegung des Schismas berief. Allein bezeichnend für die allgemeine Stimmung im Abendland ist es, daß Friedrich nur für den Fall eines Schismas sich das Recht, ein Konzil zu dessen Beilegung zusammen zu berufen, zuerkennt. So sagt er es ausdrücklich in seinem Einladungsrundschreiben an die deutschen Bischöfe vom 23. Oktober 1159[1]).

Einen Schritt weiter geht er in der Eröffnungsrede auf der Versammlung von Pavia. ‚Obschon ich weiß, sagt er dort, daß kraft der Obliegenheit und Würde des Reiches uns die Gewalt Konzilien zu versammeln zusteht, besonders in so schwierigen Lagen der Kirche — denn das taten Konstantin und Theodosius, ebenso Justinian und in neuerer Zeit die Kaiser Karl d. Gr. und Otto — so überlasse ich doch die Autorität, diese sehr hohe und wichtige Angelegenheit zu entscheiden, Euerer Klugheit und Gewalt. Denn Gott hat Euch zu Priestern bestellt und Euch die Gewalt gegeben, auch über uns zu urteilen. Und weil in den Dingen, die auf Gott sich beziehen, nicht unsere Sache es ist, über euch zu richten, deshalb ermahnen wir euch, euch als solche und in solcher Weise in dieser Sache zu verhalten, wie Gottes Urteil allein über euch erwartend'[2]).

---

rum firmamentum est, petitionibus vestris acquiescimus. Eugen III. Egilberto episcopo et canonicis Bambergensibus. Migne 180, 1119a; Jaffé² n. 8882.

[1]) Coadunatis itaque in unum omnibus episcopis, ... quod facto opus esset diligenter investigavimus, ex decretis Romanorum pontificum et statutis aecclesiae veraciter accipientes, quod exorto scismate in Romana aecclesia ex duorum apostolicorum dissensione ambos vocare et secundum sententiam et consilium orthodoxorum litem decidere deberemus. Ex consilio itaque omnium qui aderant episcoporum caeterorumque principum curiam solempnem et generalem conventum omnium aecclesiasticorum virorum in octava epiphaniae Papiae celebrandam indiximus, ad quam ambos, qui se dicunt Romanos pontifices vocavimus. Monumenta Germaniae, Legum sectio IV., Constitutiones et acta publica imperatorum et regum ed. L. Weiland I (Hannover 1893) 253.

[2]) Ottonis Frisingensis et Ragewini gesta Friderici imperatoris, lib. 4 cap. 64; Mon. Germ. SS. 20, 479.

Digitized by Google

Alexander III., der sich als rechtmäßigen Papst betrachtete und übrigens auch wußte, welche Entscheidung ein kaiserliches Konzil fällen würde, ging auf die Einladung oder Vorladung Friedrichs nicht ein. Er erkenne zwar, so schrieb er zurück, den Kaiser als besonderen Beschützer der römischen Kirche an und wolle ihn also gern vor allen Fürsten der Welt ehren. ‚Darin aber scheint er (der Kaiser) weit von der Gepflogenheit seiner Vorgänger abgewichen und über die Grenzen seiner Würde hinausgegangen zu sein, daß er ohne Wissen des römischen Bischofs ein Konzil berief und uns wie einer, der Gewalt über uns hat, den Befehl erteilte, vor ihm zu erscheinen'. Diesen Satz begründet er dann aus den Vorrechten des hl. Petrus, die auch auf die römische Kirche übergegangen seien[1]).

XII.

Die soeben vorgelegten Stellen genügen, um altes und neues in den Anschauungen der Gregorianischen Zeit zu trennen und von Ps.-Isidors Einfluß auf die Theorie der Konzilien sich ein Bild zu machen. Folgender Tatbestand läßt sich aus demselben erheben.

1) Auch in der Zeit der unbestrittenen Herrschaft Ps.-Isidors bildet die Sammlung des unseligen Fälschers doch nicht die einzige Quelle für die Rechtsgelehrten und Theologen. Das zeigt sich sogar bei Bernaldus, der so ausgiebigen Gebrauch von Ps.-Isidor macht, denn auch er zieht nach seiner Stellensammlung aus den unechten Dekretalen zuletzt doch auch die echten Konzilsakten heran (s. oben S. 706). Dasselbe gilt von Deusdedit und den übrigen Kanonisten (s. oben S. 709). Was die Päpste betrifft, so ist es mög-

---

[1]) ... In quo nimirum longe a consuetudine praedecessorum suorum recessisse videtur et dignitatis suae terminum excessisse, dum sine conscientia Romani pontificis concilium convocavit et nos ad praesentiam suam, sicut homo super nos potestatem habens, praecepit convenire. Sane b. Petro et per eum sacrosanctae Romanae ecclesiae, cuius ipse per Deum magister extitit ac fundator, hoc privilegium legitime a domino Jesu Christo sanctisque patribus traditum, et per prospera et adversa, etiam cum effusione sanguinis cum oportuit, usque ad haec tempora servatum, ut universarum ecclesiarum causas cum res exigeret ipsius auctoritas discuteret ac finiret, ipsa vero nullius unquam iudicio subiaceret. L. Duchesne, Le Liber Pontificalis 2 (Paris 1892) 401.

Digitized by Google

lich, daß Leo IX. bei dem Satze: quod in s. canonibus statutum si quaeritis, potestis invenire (oben S. 715) die Sammlung Ps.-Isidors im Auge hatte. Allein er stützt seine Ansprüche nicht ausschließlich auf die positiven Rechtsquellen, sondern leitet sie vor allem aus den Vollmachten her, die vom Heiland dem hl. Petrus verliehen sind.

Auf die Petrusverheißung stützen sich ebenso als auf das tiefste Fundament ihrer Rechte Paschalis II. und Alexander III. Dem geschichtlichen Zusammenhang und Entwicklungsgang nach ist auch nichts anderes zu erwarten. Wenn noch der hl. Petrus Damiani es als überflüssige Bedenklichkeit betrachtete, als Gregor VII. die päpstlichen Ansprüche durch Kanones stützen wollte, so wäre es merkwürdig, wenn kurze Zeit später die Kanones als das hauptsächlich Ausschlaggebende wären in den Vordergrund getreten.

2) In den pseudo-isidorischen Texten ist die immer wiederkehrende Formel für die Gewalt des Papstes über die Konzilien die uns schon bekannte: praeter sententiam Rom. Pontificis non debere Concilia celebrari. Es ist das ein Satz, der spätestens im 5. Jahrhundert nachweisbar ist und seitdem durch das ganze Mittelalter hindurch, auch im Orient, wiederholt wird und Anerkennung findet. Der Sache nach hat also Ps.-Isidor nichts Neues gebracht, wenn er diesen Satz als Ausdruck der geltenden Rechtsanschauung so oft wiederholte. Die Fälschung, die er sich zu Schulden kommen ließ, besteht darin, daß er diesen Satz in verschiedenen Wendungen bald den Aposteln, bald dem Konzil von Nicäa, bald den Päpsten Marcellinus, Julius, Damasus, Pelagius II. in den Mund legt.

Ps.-Marcellinus (oben S. 709) sagt, eine Synode dürfe nur ‚kraft der Autorität' des römischen Stuhles gehalten werden. Auch dieser Ausdruck ist nichts Neues. Kaiser Marcian sagt von der Synode zu Chalcedon: quae dum fidem diligenter inquirit, auctoritate (griech. Text: διὰ τῆς αὐθεντίας) beatissimi Leonis episcopi aeternae urbis Romae, et religionis fundamenta constituit, Flaviano et anteactae vitae palmam et mortis tribuit gloriosae[1]). Das gleiche wiederholt Papst Gelasius; Leo d. Gr. ist nach ihm derjenige, cuius synodus Chalcedonensis auctoritate firmata est[2]). Das Frankfurter Konzil 794 braucht

[1]) Hard. 2, 675c; Mansi 7, 499b.

[2]) Ad episc. Dard. Thiel 406; Guenther 389 5.

Digitized by Google

denselben Ausdruck (oben S. 700). Andere Stellen wurden bereits früher vorgelegt[1]). Es gehören hierher auch alle die Texte, in welchen einfachhin als Urteil des Papstes bezeichnet wird, was er im Verein mit einem allgemeinen Konzil entschieden hat. So beruft sich das Konzil von Orleans 549 gegen Nestorius und Eutyches nur auf deren Verurteilung durch die sedes apostolica[2]); Hormisdas drückt sich ähnlich aus[3]).

3) Dem Papste Julius schreibt Pseudo-Isidor die Behauptung zu, nach den Bestimmungen des Evangeliums, der Apostel, der Kanones besitze Rom das ausschließliche Vorrecht, allgemeine Synoden zu berufen. Den Papst Pelagius II. läßt der Fälscher gleichfalls die Berufung der Synoden als sein ausschließliches Recht in Anspruch nehmen[4]). Darin liege, so behauptet man, eine Neuerung; vor der Zeit der unechten Dekretalen sei dem Papste nie ein solches Recht zugesprochen worden. Treten wir also der Sache näher.

a) Welches sind die Bestimmungen des Evangeliums, der Apostel, der Kanones, in welchen Ps.-Julius das päpstliche Berufungsrecht ausgesprochen findet? Er sagt das selbst. Er beruft sich auf den anerkannten Grundsatz, daß die maiores causae nach Rom gehören, auf die Verheißung an Petrus Matth. 16, 18, auf die Bestimmung der ‚Apostel', non oportere praeter sententiam Rom. Pontificis concilia celebrari[5]). Ps.-Julius, d. h. Ps.-Isidor, kennt also keine Bestimmung, welche formell dem Papst ein Berufungsrecht zuschriebe, er leitet es vielmehr durch Schlußfolgerung aus andern anerkannten Rechtssätzen ab. In logischer Beziehung ist diese Herleitung nicht anzufechten. Das Berufungsrecht des Papstes ergibt sich in der Tat mit Notwendigkeit aus den von Ps.-Julius angerufenen Sätzen und diese Sätze enthalten von alters her anerkanntes Recht. Daraus ergibt sich aber folgendes: der Satz, daß dem Papst die Berufung der Konzilien zustehe, kann nicht im eigent-

[1]) Diese Zeitschrift 1903, 13.

[2]) Can. 1. Hard 2, 1444a.

[3]) S. oben S. 59.

[4]) Hinschius p. 721.

[5]) Hinschius p. 459. Bei Ps.-Pelagius ist die Begründung im Wesen die gleiche: es werden angezogen: Matth. 16, 19 (die universelle Binde- und Lösegewalt) und apostolicae, canonicae, ecclesiasticae regulae, non debere absque sententia Romanorum Pontificis concilia celebrari.

Digitized by Google

lichen Sinne als Neuerung betrachtet werden. Der Sache nach ist das Berufungsrecht in andern von alters her anerkannten Rechten des römischen Stuhles schon enthalten; es kann also nicht die Rede davon sein, daß Pf.-Isidor es zuerst erfunden und erschaffen, sondern höchstens davon, daß er es zuerst ausdrücklich ausgesprochen und formuliert habe. Seine Tat bestände nicht in einer Erfindung, sondern höchstens in einer Entdeckung, d. h. nicht in der Erfindung von etwas absolut neuem, sondern in der Entdeckung einer Folgerung, die in den damals bereits angenommenen Sätzen schon enthalten war. Daß es dann gerade ein Fälscher gewesen wäre, der einen Fortschritt der Entwicklung anbahnte, hätte freilich etwas Beschämendes. Allein es ist noch nicht alles Fälschung, was ein Fälscher sagt, und die Folgerung aus den sonstigen Rechten des Papstes auf sein Berufungsrecht wäre noch nicht deshalb falsch, weil ein Fälscher sie zuerst gezogen. Ebensowenig gilt natürlich auch der Schluß: Pf.-Isidor hat die bezügliche Folgerung zuerst ausgesprochen, also hat er sie zuerst gefunden und ist somit ein Theolog, dem die Nachwelt Dank für eine Bereicherung der Wissenschaft schuldet. Pf.-Isidor hat wahrscheinlich nur das ausgesprochen, was zu seiner Zeit allgemeine Überzeugung war.

b) Aber ist es denn wirklich wahr, daß Pf.-Isidor zuerst dem römischen Stuhl das Recht zur Einberufung der Konzilien zugeschrieben hat? Die Frage ist zu verneinen. Der hl. Theodor von Studium († 826) ist von Pf.-Isidor jedenfalls unabhängig. Und doch tadelt er in einem Schreiben an Papst Leo III. den Kaiser und seine Partei, daß sie, ‚aus sich selbst die Macht schöpfend' eine Synode veranstaltet hätten, und fügt bei: ‚um wie viel mehr wäre es recht und notwendig, daß von deiner göttlichen Erstherrschaft (vom Papst) eine rechtmäßige Synode berufen werde'[1]). Anastasius von Sinai sagt zu Ende des 7. Jahrhundert, Dioskorus sei zu Chalcedon abgesetzt worden, weil er die Räubersynode ohne Auftrag des Papstes berufen habe[2]). Der „Auftrag" des Papstes ist also notwendig bei einer rechtmäßigen Berufung. Im Okzident leitet Ratramnus ohne Rücksicht auf Pf.-Isidor das bezügliche Recht des Papstes aus echten Texten des hl. Leo her[3]).

---

[1]) S. oben S. 68.
[2]) S. oben S. 60.
[3]) S. oben S. 704.

Digitized by Google

c) Wie Ps.-Isidor dazu kommt, gerade den Papst Julius über die Berufung der Konzilien sich aussprechen zu lassen, liegt auf der Hand. Der echte Julius sagt nämlich in seinem Schreiben an die Orientalen dasselbe, was Ps.-Isidor den unechten Julius sagen läßt. Als die Eusebianer den hl. Athanasius in Rom anklagten und ihre Beschuldigungen gegen ihn nichts beweisen konnten, ‚da verlangten sie von uns, eine Synode zu berufen und dem Bischof Athanasius nach Alexandrien zu schreiben und ebenso den Eusebianern, damit in Gegenwart aller ein gerechtes Urteil gefällt werden könne'. Als Julius auf diesen Vorschlag einging, waren die Eusebianer im Orient freilich damit nicht zufrieden. Julius erwiderte ihnen, ihre Gesandten Martyrius und Hesychius hätten ja selbst das Konzil beantragt. ‚Wenn ich nun, ohne daß Martyrius und Hesychius ꝛc. auf eine Synode angetragen hätten, die Briefschreiber (d. h. die Eusebianer) aufgefordert hätte, die Unannehmlichkeit (der Reise hierher) auf sich zu nehmen um ihrer Brüder willen, die sich über ungerechte Behandlung beklagten, so wäre auch so vernünftig und gerecht unsere Aufforderung. Denn sie ist der kirchlichen Sitte gemäß (ἐκκλησιαστική) und Gott wohlgefällig'[1]).

Auf Grund unserer Untersuchung können wir den Äußerungen Ps.-Isidors nicht die Tragweite beilegen, die von einigen ihnen zugeschrieben wird. Es beginnt mit den falschen Dekretalen keine neue Epoche für die Theorie der Konzilien.

---

[1]) Εἰ τοίνυν μηδὲ τῶν περὶ Μαρτύριον καὶ Ἡσύχιον ἀξιωσάντων γενέσθαι σύνοδον, προτρεψάμενος ἦμην ἐγὼ σκύλαι τοὺς γράψαντας ἕνεκεν τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν αἰτιωμένων ἀδικίαν πεπονθέναι, καὶ οὕτως εὔλογος ἦν καὶ δικαία ἡ προτροπή· ἔστι γὰρ ἐκκλησιαστικὴ καὶ θεῷ ἀρέσκουσα. S. Athanas. apol. c. Arian. n. 22, Migne P. gr. 25, 285b.

Digitized by Google

Rezensionen.

L'Immaculée Conception. Courte histoire d'un dogme. Première partie: L'Orient. Par le R. P. Xavier-Marie Le Bachelet S. J. Deuxième édition. Paris, Bloud, 1903. 62 pp. Deuxième partie: L'Occident. 2e éd. 61 pp. in 12. (Science et religion. Études pour le temps présent. Nr. 239 u. 240).

In den vorliegenden zwei Bändchen will P. Le Bachelet die geschichtliche Entwicklung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis zeigen. Er teilt seinen Stoff nach der Herkunft der Quellen. Im ersten Bändchen behandelt er die Lehre der Väter und den Glauben der orientalischen Kirche; im zweiten beschäftigt er sich hauptsächlich mit der Lehre der Scholastiker des Mittelalters, ihren Streit über die Berechtigung des Glaubens an die Unbefleckte Empfängnis und dann mit der Definierung dieser Lehre. Die Einteilung in jedem einzelnen Bande erinnert etwas an die Einteilung der Beweise, welche man in den gewöhnlichen dogmatischen Mariologien einzuhalten pflegt. Zuerst zeigt er, daß die orientalischen Väter Maria als die neue Eva erklärten, welche nicht eine Mutter der Toten, sondern eine Mutter der Lebenden ist und uns das Heil gebracht hat, welches die erste Eva durch ihre Sünde verloren hat. Sie ist das Weib, das seinem ganzen Sein nach Feindschaft hat mit dem Satan. Maria hat also die Aufgabe, den Kampf mit der Schlange, welchen Eva heraufbeschworen, mit einem vollen Siege zu krönen. Der Sieg wäre aber nicht vollständig, wenn Maria selbst einmal das Joch des Satans getragen hätte. Darum verlangt der hl. Ephrem, daß Maria der ersten Eva an der ursprünglichen

Digitized by Google

Reinheit gleiche (14). An zweiter Stelle zeigt er, daß die orientalischen Väter auch das ‚voll der Gnaden' im Gruße des Engels im Sinne der vollkommenen Reinheit Marias von jeder Sünde verstanden haben. Auch die Ausdrücke ‚ganz heilig', ‚unbefleckt' kommen bei den Vätern vor und werden von diesen im Sinne der Bulle ‚Ineffabilis Deus' verstanden.

Diesen Glauben der Väter bestätigen und erklären viele Ausdrücke in den orientalischen Liturgien, in denen Maria öfters als rein von jeder Sünde bezeichnet wird, und die Feier des Festes der Unbefleckten Empfängnis. Der Inhalt dieses Festes war wirklich die Unbefleckte Empfängnis Marias, wie sie noch heute in der römischen Kirche verstanden wird.

Dieses Fest behielt die orientalische Kirche auch nach der Trennung von der römischen noch bei. Die Zeugnisse für den Glauben an die Unbefleckte Empfängnis Marias bleiben ziemlich zahlreich, wenn auch meist wenig bestimmt und klar. Je länger und hartnäckiger aber die Trennung von Rom festgehalten wurde, desto mehr trat man auch zu den Lehren der römischen Kirche in Opposition. Deshalb ist es nicht zu verwundern, daß seit dem 16. Jahrhundert die Stimmen gegen die Unbefleckte Empfängnis im Oriente sich mehren. Als daher in Rom der Lehrsatz von der Unbefleckten Empfängnis definiert wurde, widersprach die griechische Kirche (58). Dennoch verteidigen einige die Übereinstimmung beider Kirchen auch in dieser Lehre.

Im zweiten Bändchen zeigt der Verf. zuerst, daß die Lehre der Väter des Westens mit der Lehre der Väter des Ostens übereinstimme. Auch sie nennen Maria die neue Eva, voll der Gnaden und ganz heilig. Aber wie die orientalischen Väter sprechen auch sie nirgends ausdrücklich von der Unbefleckten Empfängnis. Während man im Orient nach dem Konzil von Ephesus hauptsächlich die Vorzüge der Gottesgebärerin preist und so dem Geheimnisse der Unbefleckten Empfängnis bald näher tritt, ist man im Westen genötigt, gegen die Pelagianer die Allgemeinheit der Erbsünde zu verteidigen und zieht daher die Ausnahme Marias von derselben nicht in Erwägung. Es bleibt jedoch die Überzeugung, daß Maria die zweite Eva sei, welche in anderer Weise als die erste gegen die Sünde kämpft — es bleibt die Vorstellung von der Gnadenvollen. So bricht sich bald die Überzeugung Bahn, daß Maria vom Anfange an sündenfrei war. Zur Feier dieser Sündenreinheit setzte man das Fest ein. Das führte zu einem wissenschaftlichen Streite. Viele der besten Männer und Ge-

Digitized by Google

lehrten in der Kirche, wie der hl. Bernard, Bonaventura, Thomas von Aquin kämpften gegen diese Feier und erklärten sie für unkirchlich. Aber nach Scotus gewinnt die entgegengesetzte Meinung immer mehr Anhänger, so daß das Konzil von Trient erklärt, es wolle durch die Lehre über die Allgemeinheit der Erbsünde den Glauben an die ‚Unbefleckte Empfängnis' nicht verurteilen. Das hielten viele für eine indirekte Billigung dieser Lehre. Der Glaube an die Unbefleckte Empfängnis war bald so allgemein, daß Pius IX. 1854 diesen Lehrsatz zum Glaubenssatze erhob.

Das ist kurz der Inhalt der beiden Bändchen. Da der Verfasser schon im Titel ausdrücklich sie als ‚Geschichte des Dogmas' bezeichnet, so hätte er auch alles rein geschichtlich behandeln sollen. Wäre das geschehen, dann würde er ohne Zweifel mehr die Quellen haben sprechen lassen und den Schlußfolgerungen und Beweisführungen aus denselben weniger Raum gestattet haben. Dadurch wäre das Geschichtliche besser hervorgetreten. Man hätte gesehen, wie man in alten Zeiten in dieser Beziehung sich ausdrückte, bis zu welchem Grade man das Dogma erkannte. Dann wäre auch klarer die Entwicklung und die Fortbildung der Lehre hervorgetreten. Wenn man aber schon bei den Vätern allzuviel erklärt und deutet, ohne sie selbst genügend zu Worte kommen zu lassen, ist diese Entwicklung schwerer zu erkennen. Die Geschichte des Dogmas wird dann zu einer dogmatischen Spezialabhandlung, in welcher die Erörterung und Begründung vorherrscht. Die Entwicklung der Erkenntnis des Dogmas, welche doch Aufgabe der Geschichte ist, tritt vor der Erörterung und Beweisführung für die Berechtigung des Dogmas zu sehr zurück. Würde der Verfasser im Titel gesagt haben: geschichtlicher Beweis der Unbefleckten Empfängnis in populärer Darstellung, so wäre damit der Charakter des Werkes besser gekennzeichnet. Es ist in der Tat eine volkstümliche, klare Darlegung des geschichtlichen Beweises dieses Dogmas auf Grundlage der besten Vorarbeiten über diesen Gegenstand, durch welche die Sammlung ‚Wissenschaft und Religion' wirklich eine Bereicherung erfahren hat.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Digitized by Google

Über die Berechtigung der Vernichtung des kindlichen Lebens zur Rettung der Mutter vom geburtshilflichen, gerichtlich-medizinischen und ethischen Standpunkt, von Dr. med. Fritz Sippel. Gekrönte Preisschrift. Tübingen, Pintzcker, 1902. 223 S.

Im Studienjahr 1899—1900 wurde von der medizinischen Fakultät der Universität Tübingen diese Preisaufgabe gestellt: ‚Die Berechtigung der Vernichtung des kindlichen Lebens zu Gunsten der Erhaltung des mütterlichen soll vom geburtshilflichen, gerichtlich-medizinischen und ethischen Standpunkt aus unter eingehender Berücksichtigung der gesamten einschlägigen Literatur behandelt werden'. Die vorliegende Schrift Sippels ist die von der genannten Fakultät preisgekrönte Bearbeitung derselben. Sie befaßt sich mit einem Berührungspunkte zwischen Medizin und Moral und verdient deshalb unsere volle Beachtung. Daß der Außenstehende in Bezug auf die Kompetenzfrage nicht richtig denkt, darf uns nicht wundern. Wo die sittliche Erlaubtheit einer Handlung, im besondern die sittliche Erlaubtheit eines operativen Eingriffes, der die Vernichtung eines Lebens beabsichtigt, in Frage kommt, ist die Theologie allein zur Entscheidung berechtigt. Das ist hierin der einzig korrekte Standpunkt, den S. nicht erkannt hat. Daß er aber diesen Standpunkt als ‚bornierten Eingriff', als ‚unbefugte Einmischung', als ‚blinde Verdammungswut', als ‚völlig extrem', ‚fatalistisch', ‚widerspruchsvoll', als ‚im Banne dogmatischer Theorien stehend' verurteilt, muß offen getadelt werden.

Die einschlägige Literatur aus alter und neuer Zeit von Deutschland, Frankreich, Italien und England, auch die theologische, ist eingehend berücksichtigt; nur der im ‚Vereinsblatt der pfälzischen Ärzte' Jahrgang XVI. (1900) abgedruckte Vortrag des Dr. Straub-Edenkoben über Symphyseotomie ist ihm entgangen.

Der Mediziner sieht nur darauf, wo mehr Aussicht besteht, das Leben von Mutter und Kind zu retten, auf welchem Wege also (ob durch Kaiserschnitt bezw. Symphyseotomie oder Perforation) mehr Leben gerettet werden. Bei der großen Verschiedenheit der Verhältnisse, unter welchen die chirurgischen Operationen, die hier in Betracht kommen, ausgeführt werden müssen, läßt sich eine statistische Durchschnittsangabe von sicherem Werte nicht machen. Um 1890 konnte man annehmen, daß bei Anwendung des Kaiserschnittes von 200 Leben ungefähr 110 (60 Mütter und 50 Kinder), bei Anwendung der Perforation von 200 Leben ungefähr 90 (Mütter) gerettet werden.

Digitized by Google

Mittlerweile haben sich die Aussichten für den Kaiserschnitt viel günstiger gestaltet, so daß das allgemeine Streben der Ärzte dahin geht, dem Kaiserschnitt immer größere Verbreitung zu verschaffen und ihn zu verbessern, um ihn nach und nach an die Stelle der Perforation treten zu lassen.

Mit der Frage des künstlichen Aborts und der Kraniotomie muß sich auch die gerichtliche Medizin befassen. Der Jurist hat darauf zu sehen, ob die Tötung des Kindes durch Abort und Kraniotomie unter das Strafgesetz fällt. Das Endergebnis des zweiten, gerichtlich-medizinischen Teiles (S. 156—187) ist dieses: ‚In praxi ist die Vernichtung des kindlichen Lebens zu Gunsten der Erhaltung des mütterlichen durch Abort und Kraniotomie von Strafe frei, und die moderne Strafrechtspraxis vertritt einhellig diesen Standpunkt. In der Theorie jedoch ist die juristische Wissenschaft weder zu einer Einigung darüber gekommen, ob die genannte Vernichtung zu erlauben oder zu verwerfen sei, noch vollends darüber, wie die Statthaftigkeit derselben, wenn man diese annimmt, juristisch konstruiert werden müsse' (S. 187).

Der dritte ethische Teil (S. 188—219) kann nicht in allen Punkten befriedigen. Daß protestantische Ethiker über diese Frage nicht zu Wort kommen, ist begreiflich, denn die ‚protestantische Kirche' (der Verf. will sagen die protestantische Theologie) ‚hat sich über unsere Frage nicht ausgesprochen'. Die katholischen Theologen, ‚die sich besonders häufig und eingehend mit dem in Frage stehenden Thema beschäftigt haben', werden besonders nach Pennacchi und Bergervoort recht fleißig herangezogen. Aber der historische Stand der Frage wird nicht in allweg genau und richtig dargestellt. Mit dem Dekrete des hl. Offiziums vom 28. Mai 1884, besonders aber mit dem Dekrete vom 16. August 1889 ist bei den katholischen Theologen in der Behandlung dieser Frage eine Wendung eingetreten. War man bis dahin über die sittliche Erlaubtheit des künstlichen Aborts und der Perforation des lebenden Kindes noch geteilter Ansicht, so schwindet von da ab jede Kontroverse und das Streben der Theologen ist dahin gerichtet, die Gründe für die sittliche Unerlaubtheit der genannten Operationen möglichst klar und überzeugend darzulegen[1]).

[1]) Die Verkennung des wissenschaftlichen Fortschrittes, welchen die Moraltheologie in Behandlung dieser Frage gemacht hat, ist auch der Grund, warum der Verf. P. Lehmkuhl (S. 217) eine Ansicht zuschreibt, die dieser nicht teilt.

Digitized by Google

Auch hat es der Verf. unterlassen, auf eine Wertung der vorgebrachten Gründe und Gegengründe einzugehen. In unwissenschaftlicher Voreingenommenheit steht ihm im voraus fest, daß die Vernichtung des kindlichen Lebens zur Erhaltung der Mutter sittlich erlaubt sei. Darum hat er selbst über die ebenso richtige wie entschiedene Äußerung Hufelands in unserer Frage nur Worte wegwerfender Verachtung (S. 189). Seinen eigenen Standpunkt präzisiert der Verf. (S. 151) in folgenden Worten: ‚Die Perforation des lebenden Kindes ist dann stets erlaubt, aber dann auch stets geboten, wenn nur von der sofortigen Entbindung die Rettung der Mutter aus offenkundiger Lebensgefahr erwartet werden kann, und alle anderen Mittel entweder erschöpft oder von vornherein ausgeschlossen sind'. Er kann dem beifügen, ‚daß auch die modernen Lehrbücher der Geburtshilfe, zum mindesten in Deutschland, in geschlossener Phalanx für die prinzipielle Berechtigung der Kraniotomie eintreten'.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Katholische Moraltheologie. Von Dr. J. E. Pruner. Dritte, neu bearbeitete Auflage. I. Bd. XVI 596 S. II. Bd. XV 562 S. Freiburg, Herder (Theol. Bibl.), 1902—1903.

1. Pr. behandelt im ersten Bande die allgemeine Moraltheologie und die ersten sechs Gebote. Die ganze Darstellung trägt den Stempel der Klarheit, Einfachheit und Durchsichtigkeit. Die Begründungen sind gut und solid durchgeführt, wenn auch manchmal etwas mehr hätte geschehen können, z. B. wenn es auf S. 111 einfach heißt, zum übernatürlichen Akt sei auch ein übernatürliches Motiv erfordert. In einem Punkt dürfte Pr. selbst Lehmkuhl übertreffen, in der Benützung des hl. Thomas. Seite für Seite, ja manchmal Satz für Satz finden sich Berufungen auf die Lehre des großen Aquinaten. Allenthalben finden sich moderne Zeitfragen berücksichtigt. Wenn Pr. auf einige Forderungen der Neuerer sich nicht einläßt, braucht er dafür sich nicht zu rechtfertigen. Mausbachs bekanntes Büchlein rechtfertigt hinlänglich den Standpunkt des Auktors. Daß alle neuesten Dekrete ꝛc. berücksichtigt sind, ist selbstverständlich.

Nun zum einzelnen. Die Einteilung macht bekanntlich in der Moraltheologie keine geringen Schwierigkeiten. Pr. bietet uns die all-

Digitized by Google

gemeine Moraltheologie in zwei Abteilungen: 1. ‚Vom freien, dem ewigen Zwecke des Menschen entsprechenden Handeln an sich' und 2. ‚Vom göttlichen Gnadenwirken im Menschen und dem menschlichen Mitwirken'. Letztere Abteilung zerfällt in zwei Abschnitte: ‚Von den Tugenden' und ‚Von den Sünden'. Es scheint nun doch etwas eigentümlich, die Sünden unter dem Kapitel des Mitwirkens des Menschen mit der Gnade einzureihen. Vielleicht wäre eine dritte Abteilung ‚Von den Gegensätzen zum göttlichen Gnadenwirken' besser, entsprechender und logischer. Über die andern Einteilungspunkte wollen wir nicht rechten. Aufgefallen ist uns, daß die Kirchenstrafen unter den ‚Pietäts- und Sozialpflichten' stehen. Überhaupt ist es nachgerade interessant, alle die Stellungen zu notieren, an denen sich dieser Traktat findet. Einige stellen ihn an das Ende der Moraltheologie (Lehmkuhl) und koordinieren ihn mit der Lehre von den Sakramenten; andere behandeln ihn am Ende der Pflichtenlehre (Noldin); andere wiederum am Ende der allgemeinen Moral (Piscetta); Pr. im Kontext der Pflichtenlehre; andere endlich schalten ihn aus dem Bereiche der Moraltheologie ganz aus.

In der ‚Einleitung' bespricht Pr. die bekannten Theorien. Vortrefflich ist der Abriß der Geschichte der Moraltheologie. Möchte doch endlich einmal auf katholischer Seite eine Geschichte dieser Wissenschaft erscheinen! Sie müßte klärend und anregend wirken. Die Abhandlungen über Willensfreiheit und Moralität sind nach der altgewohnten Behandlungsweise durchgeführt. Sehr gut ist S. 37 der Abschnitt: ‚Innere und äußere Einflüsse (auf die actus humani) durch natürliche und soziale Verhältnisse'. Moderne Irrtümer berücksichtigt besonders n. 61, nämlich die falschen Theorien über Sittlichkeit.

Beim voluntarium habituale S. 31 heißt es, dasselbe schließe eine ‚noch fortdauernde und wirksame Richtung des Willens in sich'; dies trifft aber beim volunt. virtuale zu, nicht beim habituale. S. 45 steht: ‚gegen Gott indifferent sein, wäre schon moralisch böse'; dies wünschten wir bewiesen zu sehen (vgl. Cathrein, Moralphilosophie I S. 249), ebenso den schon oben berührten Satz S. 111 über die Notwendigkeit eines übernatürlichen Motivs zum übernatürlichen Handeln.

Pr.s versöhnliche Stellung in der Moralsystemfrage ist bekannt. Sachlich dürften beide Parteien sich durch seine Erörterungen befriedigt fühlen; ob auch formell? Wir können wohl weiteres hierüber unterdrücken; der Streit ist ja noch lange nicht beendet.

Digitized by Google

Zum mindesten dürfte Pr.s Unterscheidung zwischen **dubium speculativum** und **dubium practicum** (und facti) nicht jene verschiedenen Lösungen rechtfertigen, die er selbst gibt. S. 71 liest man: ‚Ein gewiß in Kraft getretenes Gesetz verpflichtet solange, bis es unbestreitbar wenigstens wahrscheinlich geworden ist, es habe aufgehört zu verpflichten'. Dies gilt beim **dubium speculativum**, beim **dubium practicum** gibt Pr. dies nicht zu (S. 61). Und mit Recht, so lang man das **dubium practicum** nicht abgelegt hat. Sollte nun aber beim **dubium practicum de cessatione legis** wirklich kein anderes Mittel, dasselbe abzulegen, da sein als der Tutionismus? Undenkbar; der Charakter, die Natur, das Wesen des Zweifels ist in beiden Fällen gleich, nur das Objekt ist ein anderes. Aber dessen Verschiedenheit ist nicht so, daß sie den Zweifel selbst in seiner Bedeutung als **status mentis** alterieren könnte. Aus denselben Gründen, aus welchen Pr. für das **dubium speculativum** seinen Lehrsatz aufstellt, muß er auch den gleichen für das **dubium practicum** verteidigen.

Die Kapitel über die Tugenden sind unseres Ermessens der Glanzpunkt in Pr.s allgemeiner Moraltheologie. Klar enthüllt sich da unseren Augen die ganze Herrlichkeit der göttlichen Gnadenfülle und Gnadenökonomie. Der Zusammenhang und die Natur der einzelnen Tugenden werden vortrefflich geschildert. Die Präzision und Gründlichkeit der Darstellung, die sich hier findet, wird jedermann anerkennen müssen.

Auf gleicher Höhe stehen die Abschnitte über Vollkommenheit, Sünden und besonders die Erörterungen über die christlichen Pflichten. Genauigkeit und Bestimmtheit der Lehren, klare, leicht übersichtliche Disposition, vortreffliche Einteilung und logische Entwicklung des Stoffes finden sich hier gepaart mit fließender, schöner Darstellung.

Warum Pr. beim Bücherverbot der Frage aus dem Wege gegangen, wieviel Seiten eines verbotenen Buches **materia gravis** seien, ist nicht erfindlich. Mag manchem die Alphonsianische Bestimmung kleinlich scheinen — die Sache muß besprochen werden.

S. 257 steht: ‚Wenn es wahrscheinlich ist, man habe das Breviergebet oder einzelne Teile verrichtet . . ., kann man mit gutem Gewissen sich für frei von weiterer Verpflichtung . . . halten'. Ganz wahr; aber wie stimmt dies mit Pr.s Theorie über das **dubium practicum** und **dubium facti**?

In n. 321 liest man: ‚die vielen älteren Auktoren eigene Ansicht, im Zweifel stehe die Präsumtion für die Ungerechtigkeit eines

Digitized by Google

Steuergesetzes, ist bei den gegenwärtigen Verhältnissen kaum mehr stichhaltig. Denn jetzt nimmt das Volk selbst an der Steuergesetzgebung teil'. Ist dies wohl nicht zu optimistisch?

Ähnliche kleinere Ausstellungen ließen sich allerdings auch in den folgenden Partien des Buches machen. Jedoch sind gerade diese Ausstellungen in ihrer verhältnismäßig geringen Bedeutung ein Beweis für die Vortrefflichkeit des Werkes im großen ganzen.

2. Die Besprechung des zweiten Bandes können wir kürzer fassen. Allenthalben sehen wir auch hier die verbessernde, ordnende Hand des Verfassers, der offenbar keine Mühe scheute, um seinem Werke die möglichste Vollendung zu geben. Wie im ersten, so finden sich auch im zweiten Bande eine ganze Reihe zeitgemäßer Fragen verarbeitet, und zwar mit Glück und Geschick, wie sich das vom Verf. des gediegenen Werkes: ‚Lehre vom Rechte und der Gerechtigkeit' nicht anders erwarten ließ. Dieser Band behandelt ja vorzugsweise die Rechtsfragen (7. u. 8. Gebot) und nebst diesem noch das 9. und 10. Gebot, zu denen auch das Fastengebot gezogen ist. Daran schließt sich ein Abriß der Sakramentenlehre.

Gleich im ersten Hauptstück des ersten Abschnittes finden wir eine hinreichende Würdigung moderner Irrtümer hinsichtlich des Eigentums, sowie eine klare, gediegene Darstellung der christlichen Eigentumstheorie. Dabei macht Pr. von den modernen Gesetzgebungen einen ausgiebigen Gebrauch. Das neue deutsche, das französische sowie das österreichische Gesetz kommen in Betracht. Möglicherweise hätte eine Berücksichtigung der schweizerischen Rechtsverhältnisse dem Buche noch manchen Abnehmer gesichert. Am ausgiebigsten ist natürlich das deutsche Recht berücksichtigt. Sehr wohltuend wirkt, daß die Gesetzesparagraphen in extenso wiedergegeben werden; die Sache wird so viel instruktiver und anregender.

Daß bei einer solchen Reichhaltigkeit des behandelten Stoffes ein oder der andere Punkt manchem etwas kurz behandelt erscheinen mag, ist selbstverständlich und — eben subjektive Anschauung. So möchte wohl mancher wünschen, daß die gravis materia bei Rechtsverletzungen genauer bestimmt worden wäre.

Ebenso wird es auffallen, daß das Gelddarlehen (mutuum pecuniarium) zum Leihvertrag (commodatum) gezogen ist — eine Idee, für welche sich jedenfalls gewichtige Gründe finden lassen.

Beim Fastengebot ist ebenfalls die gravis materia nicht genauer bestimmt. Offenbar will Pr. die ‚Apothekertheorie' nicht an-

Digitized by Google

wenden und ein anderer, genauerer Maßstab läßt sich eben nicht leicht finden.

Ein sehr bedeutender Teil des Bandes (235 S.) ist angefüllt mit einem recht guten Auszug aus der Sakramentenlehre, die andere Auktoren gewöhnlich in einem eigenen Bande ausführlicher darstellen. Wenn auch Pr. alles anführt, was ein Moralist aus diesem Gebiet als zur Moral gehörig besprechen muß, so dürfte doch der Nutzen eines solchen Auszuges nicht allzu hoch anzuschlagen sein. Wir wollen zwar mit dem hochgeachteten H. Auktor in betreff dieses Punktes nicht rechten; es scheint uns aber, Pr. hätte hier auf seine allbekannte ‚Pastoraltheologie' verweisen oder den ganzen, weitläufigen Stoff in einem eigenen Bande bearbeiten können.

Dem Lehrer der Moraltheologie bleibt bei der beschränkten Stundenanzahl, die der Moral in der Regel zugewiesen ist, doch nichts anderes übrig, als diesen ganzen Stoff der Pastoral zu überlassen.

Pr.s Moraltheologie gehört in die erste Reihe der katholischen Moralwerke, und das in mehrfacher Hinsicht: zuvörderst wegen der klaren, gründlichen, allseitig erschöpfenden Doktrin; sodann wegen der Präzision im Ausdruck und der Bestimmtheit in den vorgetragenen Lehren; endlich, und dies ist wohl der beste und zeitgemäßeste Vorzug, wegen Berücksichtigung moderner Verhältnisse auf Grundlage der ‚alten' Prinzipien.

Wilten. Signund Auer O. Praem.

Das Rituale von St. Florian aus dem zwölften Jahrhundert. Mit Einleitung und Erläuterungen herausgegeben von Adolph Franz. Mit fünf Tafeln in Farbendruck. Freiburg i. B., Herder, 1904. S. XII, 207. 4.

In verhältnismäßig sehr kurzer Zeit hat Prälat Franz seinem für die Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens grundlegenden Werke über die Messe im deutschen Mittelalter[1]) ein zweites folgen lassen, welches zum ersten Male ein Rituale des 12. Jahrhunderts in vollständigem Abdruck bietet. Seit dem gelehrten Gerbert sind Deutschland und Österreich auf diesem Gebiete der Quellenpublikation gegen England, Frankreich und Italien entschieden rückständig gewesen und doch ist die

[1]) S. die Anzeige im Jahrgang 1903 dieser Zeitschrift, S. 102 ff.

Digitized by Google

Veröffentlichung der wichtigsten rituellen Bücher eine notwendige Vorbedingung für die Kenntnis der Liturgie im mittelalterlichen Deutschland. Die vorliegende Publikation ist mithin um so dankenswerter, da sie einen arg vernachlässigten Zweig der Forschung mit vielem Verständnis wieder aufgenommen hat und den Inhalt einer Handschrift allgemein zugänglich macht, die jener Zeit angehört, in welcher die Ritualien oder Manualien, wie spätere Synoden sie nennen, entstanden sind. Zudem übertrifft der St. Florianer Cod. lat. XI 467 an Reichhaltigkeit alle übrigen alten Ritualien mit Ausnahme eines Wessobrunners und eines Oberaltaichers, die ihn in dieser Beziehung erreichen.

Das prächtig ausgestattete Buch ist die reife Frucht umfassender Studien, welche F. in den Bibliotheken Deutschlands, Österreichs und der Schweiz angestellt hat. Die Einleitung enthält einen trefflich orientierenden Überblick über die Ritualien in Deutschland, dann die Beschreibung des CFl XI 467, von dem Tafel 1 ein Bild gibt. Zum Verständnis der Entwicklung werden in sachgemäßer Weise vergleichshalber herangezogen CFl XI 434 s. XIV und ein Lambacher Rituale s. XIV, dem Tafel 2—5 entnommen sind. Die Seiten 31—144 füllt der Text des CFl XI 467. Wertvolle Aufschlüsse erteilt der Abschnitt, welcher sich als ‚Textkritik und Erläuterungen' einführt (147—190), denen als ‚Anlagen' beigegeben sind die kanonistischen Stücke am Schlusse der abgedruckten Handschrift, die Auferstehungsfeier des CFl XI 434 und die in ihrer ernsten Schönheit tief ergreifenden sog. Anselmschen Fragen an Sterbende.

Das St. Florianer Rituale s. XII folgt anfänglich dem Kirchenjahre in der Art wie der Ordo Romanus vulgatus. Auf Bll. 22 ff. schließen sich an einige Stücke ohne bestimmtes System und 4 Nummern über eheliche Verhältnisse (dazu Tafel 5). Danach Taufritus, Krankenseelsorge und Bestimmungen über das Begräbnis. Eine neue Gruppe leitet mit der Minor benedictio salis et aquae eine lange Reihe verschiedener Segnungen ein. Dann die Formeln über die Aufnahme in den Konvent, die Benediktionen für Pilger, für andere gesunde Menschen und für die Besessenen. Die Gottesurteile sind in 4 weiteren längeren Stücken vertreten. Es folgen die Major benedictio salis et aquae, die Segnungen des Viehes und der Fluren gegen Wetterschäden. Am Schluß stehen Benediktionen der priesterlichen Gewänder und der heiligen Gefäße. Gewiß ein reicher Schatz von Zeremonien und Gebeten, die für den Liturgiker, der für historische Entwicklung Verständnis besitzt, von hohem Interesse sind.

Digitized by Google

In den ‚Erläuterungen' hat sich F. eine in der Natur der Sache liegende Reserve auferlegt. Doch bezeugen sie gerade in dieser knappen Form die gründliche Gelehrsamkeit des Verfassers. Eingehender als andere Punkte hat F. den Ordo catechumenorum und den Ordo baptismi besprochen (dazu Tafel 2 und 3). Hier handelt es sich vor allem um die Skrutinienordnung, welche im St. Florianer Rituale eine eigentümliche Ausgestaltung erfahren und dem Herausgeber die Aufhellung eines wichtigen Punktes der Taufliturgie in Deutschland ermöglicht hat. Nach Rupert von Deutz **scrutinia dicuntur a scrutando, videlicet quia perscrutandum erat in his, qui accedebant, ne qua radix amaritudinis subesset, velut fuit in Simone Mago, in haereticis et haeresiarchis quamplurimis, ut sancta non illis darentur, nisi prius christiana fides in mentibus eorum radices altas fixisset.** Skrutinien hießen mithin alle jene Akte, welche der Taufe vorausgingen und den Zweck hatten, die Zuverlässigkeit des Taufkandidaten außer Frage zu stellen. Sie sind ein Ersatz für das altchristliche Katechumenat gewesen. Anfangs gab es 3 Skrutinientermine, später, und zwar in Rom wohl seit dem 6. Jahrhundert, sieben. Sechs gingen dem Karsamstag voraus, das 7. Skrutinium verband sich mit der Taufhandlung eben dieses Tages. Ob der römische Ritus der Skrutinienordnung je im ganzen Frankenreiche Anwendung gefunden hat, ist sehr fraglich. Jedenfalls war hier bereits um das Jahr 800 eine starke Verkürzung der Zeremonien eingetreten, welche die Spendung des Sakraments einleiteten. Ein Autor des 10. Jahrhunderts behandelt die Taufzeremonien bezeichnend genug nur im Zusammenhang mit der Liturgie des Karsamstags, indem er ausdrücklich auf die reicher gegliederte Praxis der römischen Kirche aufmerksam macht. Die Sonderstellung des St. Florianer Rituales ist nun dadurch gekennzeichnet, daß es im Gegensatz zu den sonst bekannten liturgischen Büchern Deutschlands für die Erteilung der feierlichen Taufe an Ostern ein Formular enthält, welches sich an die alte Skrutinienordnung eng anschließt. Es ist ein schönes Resultat, das F. gewonnen hat und in folgenden Worten ausspricht: ‚Als Ergebnis unserer Untersuchung würde demnach festgestellt werden können, daß sich aus der alten römischen Skrutinienordnung das dritte große Skrutinium noch in einigen Diözesen bis ins 13. Jahrhundert erhalten hat und daß es dort als ein auf die feierliche Taufe vorbereitender Akt am Mittwoch nach Lätare vollzogen wurde. Nach den

Digitized by Google

Zeugnissen des Abtes von Deutz und des Honorius von Autun war dies auch in Deutschland im 12. Jahrhundert der Fall. Der Ritus im Vollzuge desselben war allerdings, wie sich aus den freilich etwas wirr durcheinander laufenden Mitteilungen des Honorius vermuten, aber aus unserem St. Florianer Rituale bestimmt feststellen läßt, stark modifiziert worden' (157).

Wie für die Kenntnis der damaligen Spendung der Taufe, so hat F. im Anschluß an den Text seiner Handschrift auch zur Geschichte der letzten Ölung überaus wertvolle Beiträge geliefert (166 ff.). Die früheste mittelalterliche Anweisung für den seelsorglichen Krankenbesuch findet er im 4. Kanon der Synode von Nantes, deren Datierung allerdings Schwierigkeiten unterliegt. Nach Hefele, Konziliengeschichte III², 104, fand sie wahrscheinlich im Jahre 658 statt.

Die Formeln für die Ordalien (dazu Tafel 4) wird man mit geteiltem Interesse lesen. Sie beginnen mit den Worten: **Incipit ordo ad judicium.** Angeführt sind im St. Florianer Rituale nur 4 Gottesurteile: **Judicium ignis ferventis, judicium aquae vel ferri igne ferventis, judicium aquae frigidae, benedictio panis et casei ad examinationem furti** (119 ff.). Es ist eine bedauerliche Erscheinung, daß Priester und Bischöfe diesem häßlichen Aberglauben gehuldigt und ihn mit der Weihe kirchlicher Segnungen umgeben haben. Ein Stück Brot oder Käse wurde benediziert, der ‚heilige und furchtbare' Name Gottes angerufen, damit die Speise dem, der des Diebstahls angeklagt und schuldig war, im Halse stecken bliebe. Während des 12. Jahrhunderts waren die Gottesurteile noch stark in Brauch. Provinzialsynoden haben sich mehrfach für sie ausgesprochen, so eine Synode zu Reims 1157. Im 13. Jahrhundert kamen sie allmählich ab. Eine Synode von Trier 1227 hat nach dem Vorgange des Laterankonzils von 1215 den Geistlichen verboten, glühendes Eisen zu segnen, und damit Stellung gegen das Ordal an sich genommen. Bemerkenswert ist, daß trotz der weiten Verbreitung dieses Wahns ökumenische Konzilien und Päpste in Erlässen an die Gesamtkirche die Ordalien nie gebilligt, wohl aber mehrere sie verworfen haben, so Nikolaus I. und Stephan V. im 9. Jahrhundert, Alexander II. im 11., Cölestin III. im 12., Innozenz III. und Honorius III. im 13. Jahrhundert. Die endgiltige Verurteilung der Gottesurteile seitens der Kirche erfolgte 1234 durch die von Gregor IX. veröffentlichten Dekretalen. Die Päpste pflegten sich auf den Satz zu berufen: ‚Du sollst Gott deinen Herrn nicht

Digitized by Google

versuchen'. Die richtige Bewertung der törichten Praxis hat schon Stephan V. gegeben; nach ihm sind die Gottesurteile eine ‚abergläubische Erfindung'.

Prälat Franz hat sich durch die überaus sorgfältige Edition und den begleitenden wissenschaftlichen Apparat ein bleibendes Verdienst für die interessierten Gelehrtenkreise erworben. Und diese Kreise sind zahlreicher und größer, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Nicht bloß der Liturgiker findet hier lehrreichen und bedeutsamen Stoff für die Entwicklung der kirchlichen Zeremonien, auch Historiker, namentlich Kulturhistoriker, und Germanisten werden mancherlei Anknüpfungspunkte entdecken. Das Ineinandergreifen von Geistlichem und Weltlichem, die Durchdringung des Profanen vom kirchlichen Geist hat es mit sich gebracht, daß beispielsweise in eine Satzung des Würzburger Bundestages vom 15. August 1256 auf geschickte Weise die ganze Oration des 3. Sonntags nach Pfingsten und Teile von 2 anderen Orationen eingewoben wurden, eine interessante Tatsache, die indes dem Forscher verschlossen bleibt, wenn er nicht auch in den Ritusbüchern der Kirche bewandert ist.

Die Publikation des St. Florianer Rituales ist umso erfreulicher, da sie nach einer Mitteilung S. VIII die Vorläuferin eines umfangreichen Werkes ist, in welchem F. die kirchlichen Benediktionen im deutschen Mittelalter zu behandeln gedenkt.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Geschichte der altkirchlichen Literatur. Von Otto Bardenhewer, Doktor der Theologie und der Philosophie, Professor der Theologie an der Universität München. Zweiter Band: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. Freiburg i. B., Herder, 1903. Gr. 8. XVI und 665 S.

Dem ersten Bande der vorzüglichen ‚Geschichte der altkirchlichen Literatur' Bardenhewers, über den wir früher in dieser Zeitschrift berichteten (XXVI. 1902, 362—365), ist der vorliegende zweite erfreulich bald gefolgt. Derselbe behandelt die kirchliche Literatur des dritten Jahrhunderts, das der Verfasser mit Recht als das Zeitalter der Entstehung einer theologischen Wissenschaft bezeichnet.

Wie B. in den einleitenden allgemeinen Erwägungen bemerkt, waren für die Entwickelung der altkirchlichen Literatur hauptsächlich drei Umstände maßgebend. Zunächst galt es, die von heidnischer,

Digitized by Google

jüdischer und häretischer Seite erhobenen Einwürfe, Mißdeutungen und Entstellungen zurückzuweisen, und dieser Aufgabe suchte vornehmlich die apologetische und antihäretische Literatur des zweiten Jahrhunderts gerecht zu werden. Daneben machte sich aber auch schon von Anfang an das Bedürfnis geltend, dem von Christus seiner Kirche gegebenen Lehrauftrag zu entsprechen und für die Glieder der christlichen Gemeinden die Wahrheiten des Glaubens in lehrhafter Unterweisung darzulegen. Die aus diesem Bedürfnis entspringende innerkirchliche Literatur gewann dann aber seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts einen mächtigen Aufschwung durch das ganz berechtigte Bestreben, den Inhalt der kirchlichen Lehrverkündigung wissenschaftlich zu erforschen und zu begründen.

Bei dieser theologischen Geistesarbeit zeigen sich nun im Verlauf der ganzen Entwickelung vorzüglich zwei Richtungen: die mehr idealistische und spekulative der Orientalen, die zunächst die Führung übernehmen, und die vorherrschend realistische und praktische der Okzidentalen. So ergibt sich ganz sachgemäß die Verteilung der Literatur dieser Periode in die beiden Gruppen der Schriftsteller des Orients und derjenigen des Okzidents. In der ersten Gruppe lassen sich wiederum als zusammengehörige Kreise die Alexandriner, die Syropalästinenser und die Kleinasiaten unterscheiden, denen in der zweiten die Afrikaner und Römer und eine kleinere Zahl von anderen Okzidentalen gegenüberstehen. Als ‚Nachtrag' schließt sich daran ein Kapitel an über die ältesten Märtyrerakten von der Mitte des zweiten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts, während ein ‚Anhang' noch das Wichtigste über die von Christen übernommenen und überarbeiteten jüdischen und heidnischen Schriften bietet.

Den reichen Inhalt hat B. in seiner gewohnten mustergültigen Weise bearbeitet. Die Kritiker aller Richtungen sind im Lob derselben vollkommen einig, mögen sie auch sonst mit dem entschiedenen kirchlichen Standpunkt des Münchener Forschers gar wenig einverstanden sein. Man wird aber wohl gerade in dieser echt kirchlichen Gesinnung einen ganz besonderen Vorzug des trefflichen Werkes erkennen dürfen, der dasselbe zugleich zu einer wirksamen Apologie der kirchlichen Wissenschaft macht. Im vorliegenden Bande nimmt B. aus den Beanstandungen des Titels seines Werkes als einer ‚Geschichte der altkirchlichen Literatur' gleich im Vorwort wiederum Anlaß, seinen Standpunkt gegenüber einigen Kritikern mit aller Entschiedenheit auszusprechen und zu verteidigen.

Digitized by Google

Einer besonderen Empfehlung bedarf ein solches Werk nicht. Es ist für jeden, der sich mit der altkirchlichen Literatur und überhaupt mit wissenschaftlichen theologischen Fragen beschäftigen will, einfachhin unentbehrlich. Möge es dem Verfasser vergönnt sein, das so glücklich begonnene Werk mit Gottes Hülfe zu einem guten Ende zu führen.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament von Theodor Zahn. Zweite vermehrte und vielfach verbesserte Auflage. Leipzig, A. Deichert, 1904. Gr. 8. IV und 92 S.

Man hat es nicht mit Unrecht als ein ‚philantropisches' Werk bezeichnet, daß Theodor Zahn die nahezu 2000 Seiten seiner zweibändigen ‚Geschichte des neutestamentlichen Kanons' in diesen kleinen und übersichtlichen Grundriß zusammenfaßte und als Ergänzung zu seiner Einleitung herausgab. Daß der Gedanke in weiten Kreisen Anklang gefunden hat, beweist die Tatsache, daß wenige Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage (1901) die vorliegende zweite nötig wurde, welche mit Recht als ‚vermehrte und vielfach verbesserte' bezeichnet wird.

Nach einer kurzen Darlegung der Hauptbegriffe untersucht der Verfasser zunächst den neutestamentlichen Kanon um die Zeit von 170—220, in welcher ‚der eiserne Bestand' der überall anerkannten heiligen Schriften schon nahezu mit der heutigen kanonischen Sammlung sich deckte, wenngleich hinsichtlich des einen oder anderen Buches noch mehr oder weniger Schwankungen in den verschiedenen Teilen der Kirche zu Tage treten. Er weist dann den gleichen Kern des Kanons auch für die Zeit von 140—170 nach und verfolgt darauf rückwärts die ältesten Spuren und die Entstehung von Sammlungen apostolischer Schriften in der früheren Periode. In vier weiteren Kapiteln legt er die Ergebnisse von Einzeluntersuchungen vor über das Neue Testament bei Origenes und seiner Schule, ferner bei den Syrern, bei Lucian und Eusebius und beim h. Athanasius. Den Schluß bilden die Erörterungen über die Weiterentwickelung des Kanons im griechischen Orient bis zur Zeit Justinians und über die Angleichung der okzidentalischen Kirche. Als sehr erwünschte Ergänzung bringen die Beilagen den Text von sechs der wichtigsten

Digitized by Google

Dokumente zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, nämlich den muratorischen Kanon, den Kanon des Codex Claromontanus, einen afrikanischen Kanon aus der Zeit um 360 (Canon Mommsenianus), den römischen Kanon vom Jahre 382, einen syrischen Kanon aus der Zeit um 400 und einen Teil des 39. Festbriefes des h. Athanasius vom Jahre 367.

Schon diese kurze Übersicht über den Inhalt zeigt zur Genüge, daß Zahns Grundriß ein sehr nützliches Hilfsmittel für das Studium der Geschichte des neutestamentlichen Kanons darbietet. Man wird zwar vom katholischen Standpunkt aus nicht überall zustimmen können und gut daran tun, die Darlegungen Cornelys und Belsers zum Vergleich heranzuziehen. Stets wird man aber aus den Erörterungen des hervorragendsten Vertreters der gläubigen protestantischen Exegese mannigfache Belehrung und Anregung und vielfachen Nutzen schöpfen.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

1. **Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien** oder Die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. Quellenmässig bearbeitet von Konrad Ernesti. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1900. XII + 174 S.

2. **Die Moral des Clemens von Alexandrien.** Von Dr. Wilhelm Capitaine, Religions- und Oberlehrer am Gymnasium in Eschweiler. (7. Ergänzungsheft zum ‚Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie'.) Paderborn, Ferd. Schöningh. 1903. VI + 371 S.

1. Die erste Frage, welche sich in der Besprechung der beiden Werke, speziell des zuerst erwähnten, aufdrängt, ist: haben sie die rechte Methode getroffen? Ernesti und nicht viel weniger Capitaine haben ihren Erörterungen über die Sittenlehre des Alexandriners als Schema den Gedankengang zu Grunde gelegt, wie wir ihn heutzutage in der Darlegung dieser Wissenschaft eingehalten finden. Man hat ihm daraus einen Vorwurf gemacht, sein Vorgehen als Fehler bezeichnet: er hätte besser daran getan, ‚wenn er die fruchtbare Einheitsidee der klementinischen Ethik scharf herausgehoben und die wichtigeren Moralprobleme um sie gruppiert hätte'; nun aber habe ‚die von E. angewandte Methode in die Schriften des Klemens ein Lehrgebäude hineingetragen, das eben nicht das seinige ist' (Tübinger Theol. Quartalschr.

Digitized by Google

1902 S. 312). — Aber wäre etwa das vorgeschlagene Lehrgebäude das des Klemens gewesen, oder verwahrt sich Klemens nicht vielmehr ausdrücklich gegen jedes Lehrgebäude und System? (vgl. u. a. Str. VII, 18). Und ist es nicht gerade die Aufgabe, welche Ernesti sich gesteckt, das, was uns Klemens ohne System geboten, in ein System, gleichviel welches, zu bringen? Daß er sich aber gerade das herrschende ausgewählt, hat seinen guten Grund: es lag dem Verfasser etwas daran, die von dem Alexandriner vorgetragene Lehre mit der heute in der Kirche Christi herrschenden zu vergleichen (Vorwort S. VI f.); dazu bedurfte er eines Vergleichungsmittels (tertium comparationis); dies aber war ihm geboten in der für den Lehrinhalt an sich gleichgültigen Lehrform unserer Tage. So kann ich in der von E. angewandten Methode keinen Fehler finden, wenn ich auch zugestehe, daß er nicht notwendig sie hätte einhalten müssen[1]).

E. legt nun die Ethik des Klemens in dieser Weise vor: zuerst handelt er über die allgemeinsten grundlegenden Prinzipien, dann mehr im besondern in drei Hauptstücken über die Bekehrung des Menschen, sein der Bekehrung folgendes christliches Leben und endlich über dieses Leben in seiner Vollkommenheit. Für den Verfasser war diese Anordnung des Stoffes Veranlassung zu manchen Wiederholungen und zu einer stark zerrissenen Behandlung mancher Gegenstände (Gnade, Glaube u. a.), ein Übelstand, der sich um so empfindlicher geltend macht, als der Arbeit kein Sachregister beigegeben ist. Ob der Verfasser in seiner meist aphoristischen Vortragsweise wirklich vollständig und ausgiebig genug seine Sache abgehandelt hat? Man könnte daran zweifeln. Wohl sind die vom Alexandriner vertretenen Lehrpunkte der Moral thetisch affirmativ vielleicht bis auf einiges weniges (z. B. die Notwendigkeit des Glaubens für alle Menschen) in meist kurzen Umrissen zum Ausdruck gekommen; aber manche dieser Lehren sind nicht so klar bei Kl. ausgesprochen, daß ein Widerspruch dagegen nicht rege werden könnte. So hebt Klemens die Notwendigkeit der Gnade hervor, gewiß; aber was für eine Gnade ist dies und wie weit ist sie nothwendig? Manche haben ihm Semipelagianismus vorgeworfen und Stellen wie Strom. VII, 7: κατὰ προαίρεσιν δὲ εὑποιεῖ τοὺς ἐξ αὑτῶν ἐπιστρέφοντας (M. 9, 460) und weiter unten in demselben Kap.: τοῖς εὖ βιοῦν ἐπανηρημένοις, ἴσχυν πρὸς τὴν λοιπὴν σωτηρίαν ἐμπνεῖ

[1]) Vgl. hiezu Capitaine, Die Moral des Clemens v. Alex. S. 106.

Digitized by Google

(M. 9, 468), legen eine solche Meinung nahe. — Klemens stellt die Jungfräulichkeit zweifellos über die Ehe: die eine Stelle Strom. VII, 12 (M. 9, 497 f. zeigt dies vollauf; aber auch dies ist bestritten worden mit Berufung auf gewisse Redeweisen dieses Schriftstellers. Für solche Fälle wäre ein orientierendes Wort wohl am Platze.

Die Klementinischen Gedanken sind im allgemeinen richtig wiedergegeben; manchmal mag die Übersetzung bezüglich einzelner Worte nicht das Richtige getroffen haben, so S. 63 n. 102; ob alles zutreffend ist, was E. bezüglich der verschiedenen Stufen im Katechumenat, bezüglich der verschiedenen Stationen in der öffentlichen Kirchenbuße aus Klemens herausgelesen hat, steht nicht außer allem Zweifel; für die Buße als Sakrament dürften übrigens auch Stellen wie Strom. II, 15 (M. 8, 1008); Strom. IV, 6 (M. 8, 1252); 18 (M. 8, 1325); 24 (M. 8, 1364) nicht ohne Belang sein; Strom. IV, 6 hätte er auch finden können, daß ‚die unvollkommene Reue (aus Furcht) der Barmherzigkeit Gottes offen stehe'[1]). — In den Erörterungen über die ἀπάθεια hat meines Erachtens der Verfasser nicht die rechte Ordnung eingehalten; hätte er zunächst über das Wesen, dann über die Erwerbung derselben und zum Schlusse erst über einige sonderbare Anschauungen Kl.s bezüglich derselben gehandelt, so wäre ihm vielleicht zu Bewußtsein gekommen, daß die Anschauungen des Alexandriners in dieser Frage am Ende doch nicht so verfehlt seien, wie dies auf den ersten Blick scheinen möchte; man behalte nur im Auge, was E. selbst unter N. 214 und 219 sagt. Bezüglich der ἀπάθεια Christi aber ist festzuhalten, daß Christus sich tatsächlich den Bedürfnissen der menschlichen Natur unterworfen hat, in dieser Unterwerfung aber in vielfacher Weise frei gewesen (S. Th. S. th. 3. q. 14. a. 2.); ob das nicht etwa auch die Meinung des Kl. gewesen ist?

Als Schlußurteil über die Arbeit Ernestis mag gelten: was er uns bietet, ist gut, ja auch vortrefflich; erschöpft hat er sein Thema freilich nicht; und so war schon aus diesem Grunde die im folgenden zu besprechende Arbeit Capitaines nicht überflüssig. Auffallen muß auch die fast vollständige Vernachlässigung der Klemensliteratur.

2. Weiter als Ernesti greift Capitaine aus. Die Einleitung faßt zunächst unser patrologisches Wissen über den gelehrten Alexandriner zusammen: sie gibt Aufschluß über seine Persönlichkeit, seine Eigen-

[1]) Der Text lautet: τοῦ μετανοοῦντος δὲ τρόποι δύο· ὁ μὲν κοινότερος φόβος ἐπὶ τοῖς προαχθεῖσιν· ὁ δὲ ἰδιαίτερος ἡ δυσωπία ἡ πρὸς ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς ἐκ συνειδήσεως· εἶτ' οὖν ἐνταῦθα, εἴτε καὶ ἀλλαχῇ· ἐπεὶ μηδεὶς τόπος ἀργὸς εὐποιίας θεοῦ.

Digitized by Google

tümlichkeiten, seine Quellen; namentlich wird seine Abhängigkeit von Philo hervorgehoben. Daran schließt sich als erster Teil die Darlegung der allgemeinen sittlichen Anschauungen des Kl.; was wir aber unter diesem Titel hören, wächst sich zu einer förmlichen Dogmatik aus: über die Erkenntnis Gottes, die Lehre von Gott, Dreifaltigkeit, Schöpfung und Menschwerdung; besonders eingehend kommt die Lehre vom Logos, namentlich auch ihre geschichtliche Entwicklung zur Sprache.

Man fragt sich unwillkürlich, was dies alles mit der Moral zu tun habe; doch dürfte den Leser das Interesse an den behandelten Gegenständen leicht versöhnen, und was uns der Verfasser hier bietet, ist oft ganz vorzüglich gearbeitet. Wenn aber C. S. 86 Justin von Christus sagen läßt, ‚nach Zahl und Rang (*ἀριθμῷ καὶ γνώμῃ*) ist er eine vom Vater zu trennende Persönlichkeit', so stimmt dieses nicht mit dem, was wir im Dial. mit Tryphon lesen: *ἕτερός ἐστι τοῦ πάντα ποιήσαντος θεοῦ ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ* c. 56 (M. P. G. 6, 600). — S. 104 wird die Stelle: *ὦ θαύματος μυστικοῦ· εἷς μὲν ὁ ὢν ὅλων πατήρ, εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἕν, καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ* Paed. I, 6 (M. 8, 300) — von C. in der allerdings herkömmlichen Weise übersetzt: ‚Ein Vater aller, ein Logos von allem und ein heiliger Geist, und auch dieser ist wie jene überall'. Alles in allem betrachtet dürfte sich jedoch eine andere Übersetzung mehr empfehlen, welche die Stelle gibt: einer ist der Allvater, aber auch einer das Wort von allem und einer der hl. Geist, und überall ist dasselbe d. h. in allen drei Fällen im Vater, Sohn und Geist ist nur eine Natur. Es ist wahr, grammatikalisch wird sich diese Übersetzung nicht erzwingen lassen; aber sie ist mehr sinngemäß; denn nur sie wahrt das geheimnisvolle Wunder (*θαῦμα μυστικόν*), von welchem Kl. sprechen will, sie wird gefordert vom Kontext (vgl. bes. den Anfang des c. 7) und von manchen Parallelen bei Kl. z. B. Paed. III, 12, ganz besonders aber von jenen Stellen, wo Kl. von einer *ταυτότης* bei Gott spricht wie Strom. IV, 16 (M. 9, 364), wo vom wahren Gott, im Gegensatz zu den Götzen der Heiden, gesagt wird: *ἐν ταυτότητι γὰρ ἀγεννήτῳ, ὁ ὢν αὐτὸς μόνος*, und ebd. (M. 9, 369) *Ἐν γὰρ οἶμαι τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ ἐν μιᾷ ταυτότητι* — eine Redewendung, welche das später beliebte *ταυτουσία* zu antizipieren scheint.

Im zweiten Teil wendet sich die Abhandlung zur eigentlichen Ethik, welche sich in sechs Abschnitten verbreitet über den Menschen selbst und seine sittlichen Anlagen, über das Ziel des Menschen und dessen Entwicklung, über die äußere Norm und die Mittel des sittlich-guten Handelns, über ‚Handelsmotive und Vollkommenheitsgrade', über die Lehre von der Sünde, Sündenvergebung und den Sakramenten,

Digitized by Google

über die Lehre von der Tugend. — In der Verteilung des Stoffes unter diese sechs Gesichtspunkte ist die Ausführung über die Erziehung des Menschen wohl nicht ganz glücklich unter den zweiten Abschnitt eingereiht worden; das folgende Kapitel trägt nämlich die Überschrift: Mittel des sittlich-guten Handelns, unter welchen Gesetz und Gnade sich finden; diese aber sind beide doch nur Elemente der Erziehung und die Erziehung selbst.

Im allgemeinen ist C. vorsichtig und besonnen in seinen Aufstellungen; über die Notwendigkeit der aktuellen Gnade hätte man vielleicht mit Recht eine eingehendere Erörterung erwartet, einmal, weil Klemens wirklich an vielen Stellen über diesen Gegenstand handelt, wenigstens im Vorbeigehen, dann aber auch, weil sich bei ihm schwierigere Stellen finden, welche zu erläutern gewesen wären; die Frage nach der Notwendigkeit der Gnade bei Kl., namentlich, wenn man auch noch die Art derselben bestimmen will — ob nur äußere oder auch innere, ob Verstandesgnade allein oder auch Willensbewegung gefordert sei — ist durchaus nicht so leicht zu beantworten, wie es nach C. den Anschein gewinnt, wenngleich damit nicht gesagt sein soll, daß er die rechte Lösung nicht getroffen habe. Wenn er jedoch (S. 252) äußert: ‚die Väter verstehen unter göttlicher Gnade richtig eine Erleuchtung Gottes auf unser Herz und im Gegensatze zur allgemeinen Weltleitung und Offenbarung Gottes eine besondere Wirkung Gottes auf den menschlichen Geist zur leichteren und sicheren Erreichung [von mir unterstrichen] der höchsten religiösen Ziele' — so dürfte dieser Satz in mehr als einer Beziehung angezweifelt werden: wie er liegt, würde er den Vätern eine halbwegs pelagianische Meinung insinuieren. — Wenn C. S. 327 ausspricht, daß ‚Klemens jedenfalls auch den Gedanken an den Opfercharakter der Eucharistie nahegehabt hat' — so hätte es sich wieder verlohnt, auf die Schwierigkeiten einzugehen, welche andere Autoren diesbezüglich geäußert haben, und sie zurückzuweisen, namentlich, da er diese in der Fußnote selbst namhaft macht. — Auch die Frage, ob Kl. die Jungfräulichkeit über die Ehe gestellt habe oder nicht, würde eine ausgedehntere Würdigung verdienen; ebenso wäre es interessant gewesen zu verfolgen, welchen Standpunkt Kl. eingenommen habe jener Kontroverse gegenüber, ob und inwiefern es erlaubt sei, aus Lust zu handeln, wofür sich mancherlei Anlaß in seinen Schriften bietet.

Unverständlich ist mir der Satz auf S. 248: ‚Wenn der Mensch die bösen Gelüste überwindet, handelt er eigentlich naturgemäß, und der Wille herrscht richtig. Das Böse ist naturwidrig. Hiermit zeigt Klemens deutlich, daß er die Freiheit doch nicht zuletzt als Wahlfreiheit auffaßt': der Verfasser scheint hier aus dem, was Klemens sagt, etwas zu folgern, was nicht darin gefunden werden kann; Natur und Wahlfreiheit sind keine Gegensätze. Ob sich ἡ χρῆσις ἡ Χριστοῦ so ohne weiteres übersetzen läßt

Digitized by Google

mit ‚Genuß des Leibes Christi', wie C. S. 326 es tut, steht dahin; jedenfalls liegt eine andere Übersetzung gleichfalls nahe, welche wäre: ‚die Nahrung, welche Christus gewährt.'

Die Vorzüge der Arbeit C.s sind unleugbar und auch von anderer Seite schon anerkannt worden; sie zeigen sich ebensowohl in der Behandlung psychologischer und theologisch-dogmatischer Gegenstände als auf dem eigentlich moralischen Gebiete; ebenso oder noch mehr auf jenem Felde, auf welchem sich der Verfasser in oft weiten, aber immer interessanten Digressionen bewegt, als auf dem, das ihm die Überschrift seiner Arbeit als eigentliches Feld zugewiesen hat. Als einer der hauptsächlichsten mag hier nur erwähnt werden, daß er die Anschauungen Klemens' nicht für sich allein betrachtet, sondern unter häufiger Vergleichung mit der seiner Zeitgenossen und Vorgänger, ein Verfahren, das wie kein anderes uns die Vortrefflichkeit und Erhabenheit der Moral des großen Alexandriners vor Augen führt.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Braunau und der dreissigjährige Krieg. Geschichtliche Studie von Laurentius Wintera. Sonderabdruck aus dem Jahresberichte des öffentlichen Stifts-Obergymnasiums der Benediktiner zu Braunau in Böhmen am Schlusse des Schuljahres 1903. Braunau. Im Selbstverlage des Verfassers. 1903. 87 S. in 8.

Die Niederreißung der lutherischen Kirche in Klostergrab und die Sperrung einer andern in Braunau werden noch in den neuesten Geschichten des dreißigjährigen Krieges als der nächste Anlaß zum Ausbruche des böhmischen Aufstandes und folglich auch des dreißigjährigen Krieges bezeichnet. Bezüglich Braunaus hat nun der Professor der Geschichte am Stifts-Obergymnasium der Benediktiner in dieser Stadt, Laurentius Wintera, in vorliegender Schrift die ganze Angelegenheit einer aktenmäßigen Untersuchung unterzogen. Es ist eine fleißige Kleinarbeit, die hier geboten wird. Aus dem Archiv des Benediktinerstiftes in Raigern, wo Abt Wolfgang Selender in der Verbannung starb, aus dem Stadtarchiv in Braunau und aus andern gedruckten und ungedruckten Braunauerquellen schildert er die Schicksale der Stadt vor und während des dreißigjährigen Krieges bis zum Jahre 1648. Nicht der Abt Wolfgang Selender war es, der den

Digitized by Google

Streit mit den Protestanten in der Stadt heraufbeschworen hat, sondern die von David Seidel zu selbstsüchtigen Zwecken gegen den Abt aufgeregte protestantische Partei. Allerdings hat der Abt sich um die Erhaltung der katholischen Religion in der Stadt und Bekehrung der Abgefallenen sehr bemüht; er war ja vom Kaiser gerade zu diesem Zwecke nach Braunau berufen worden, aber herausfordernd und beleidigend handelte er nicht. Um dem Leser die Lage vor dem Ausbruche des Krieges begreiflich zu machen, schildert der Verf. vor allem den niedrigen Stand der Sittlichkeit und die Verrohung des Volkes in Braunau, an der nicht nur der Verfall des Glaubens, sondern auch die vielen Einquartierungen von durchziehenden Soldaten schuld waren, welche der Abt umsonst abzuweisen suchte. Daran schließt sich dann eine Darlegung des Übermutes der protestantischen Partei, welche besonders durch die Gewährung des Majestätsbriefes 1609 gesteigert wurde. Unter Führung Seidels wurden die Protestanten dem Abte untreu, betrachteten sich als freie Bürger und zum dritten Stande des Königreiches gehörend, bemächtigten sich des Stadtsiegels und begannen 1611 gegen das Verbot des Abtes den Bau einer eigenen Kirche. Ihr Prediger Klemens Kirschmann (Kerasander), ein aus dem nördlichen Deutschland eingewanderter Abenteurer, der nur durch die Flucht einer gerichtlichen Verurteilung in Oderberg bei Potsdam entgangen war, begann einen heftigen Streit mit seinem Nebenbuhler, dem Prediger Andreas Knorr, aber gegen die katholische Kirche und gegen das Stift waren beide einig. In den Mitteln waren sie nicht wählerisch. Man verbreitete Schmähschriften, reizte das Volk zu Aufständen und suchte die Katholiken überall ins Unrecht zu setzen. Viele Katholiken wanderten aus, weil die Zustände in Braunau für sie unleidlich geworden waren. In diesen Kämpfen unzufriedener Bürger gegen die alte Ordnung und die alte Religion in der Stadt war die lutherische Kirche ein Hauptgegenstand der Streites. Der Abt konnte den Ausbau der Kirche nicht hindern. Weil es Untertanen nicht gestattet war, eigenmächtig sich das Religionsbekenntnis zu wählen und Kirchen zu bauen, wandte sich der Abt wiederholt um Schutz seiner Rechte an den Kaiser. Aber auch dieses Mittel führte nicht zum Ziele. Die lutherische Kirche in Braunau blieb bis zum Jahre 1623 dem protestantischen Gottesdienst geöffnet, von einer Schließung im Jahre 1614 oder 1618 kann nicht die Rede sein. Dies weist W. aus ungedruckten Quellen und besonders aus dem vom Archivdirektor Köpl veröffentlichten Berichte der kaiserlichen Kommission eingehend nach. Damit ist hoffentlich

Digitized by Google

diese Unrichtigkeit aus der Geschichte des dreißigjährigen Krieges für immer beseitigt. Die noch folgenden Ausführungen über die Bedrängnisse der Stadt Braunau und ihr Verhalten im böhmischen Aufstande und im dreißigjährigen Krieg sind für die Ortsgeschichte von Bedeutung. Sie liefern neuerdings den Beweis, daß Böhmen mehr durch den Krieg als durch die katholische Reformation, wie manche glauben machen wollten, entvölkert worden ist. Die Raub- und Mordlust der durch den Krieg entarteten Söldnerscharen kannte keine Grenzen. Braunau war am Ende des Krieges eine beinahe entvölkerte und ausgesogene Stadt. Das Benediktinerstift hatte zwar die von den Rebellen im böhmischen Aufstande ihm entrissenen Güter und Besitzungen wieder zurückerhalten, war aber von den Schweden wiederholt gebrandschatzt worden und mußte für die kaiserlichen Soldaten schwere Opfer bringen. Im Anhange fügt der Verf. mehrere noch ungedruckte Aktenstücke bei, deren Urschriften teilweise in seinem Besitze sind. Andere entlehnte er dem Raigerer Stiftsarchiv. Eine Ergänzung zu dieser Arbeit war die Geschichte der protestantischen Bewegung in Braunau, welche als Sonderabdruck aus den Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen im Jahre 1894 erschienen ist. Möge diesen beiden Schriften die verdiente Anerkennung nicht fehlen!

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Des Basilius aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas. Von Josef Schmidt. München 1901. J. J. Lentner. 8. VIII u. 51 S.

Als Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas führt sich das 7. Heft der ‚Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München' ein. Es ist ein Beitrag, der gerade uns Deutschen besonderes Interesse abgewinnen muß. Ist doch die führende Persönlichkeit auf lateinischer Seite ein deutscher Bischof aus der Zeit Friedrich Barbarossas. Anselm von Havelberg, später Erzbischof von Ravenna, hatte auf seiner Rückreise in Thessalonich mit dem Erzbischof dieser Stadt, dem am Kaiserhof angesehenen Basilius von Achrida, eine Begegnung, deren Verlauf uns in den neu herausgegebenen Dialogen geschildert ist.

Digitized by Google

Einer Entschuldigung wegen ausführlicher Behandlung der einleitenden Fragen bedurfte es wahrlich nicht. Der Herausgeber hat sich vielmehr unsern Dank dafür verdient, daß er uns nicht allein über die Textüberlieferung, sondern auch über die geschichtlichen Voraussetzungen die wünschenswerte Aufklärung geboten hat. Der Text der Dialoge ist mit einem vollständigen kritischen Apparat versehen; leider sind in der Wiedergabe des Textes einige paläographische Versehen unterlaufen. Zur Verzeichnung der Varianten hätte es sich besser empfohlen, den Text nach Zeilen zu numerieren, statt denselben durch die vielen Zahlenverweise allzusehr zu zerschneiden.

Ganz unbekannt waren die Dialoge bisher nicht gewesen. Schon Hergenröther hatte Auszüge aus denselben mitgeteilt, jedoch irrtümlicherweise den Vertreter der Lateiner für Heinrich von Benevent gehalten[1]). Später (1895) schrieb V. Vasiljewskij wenigstens die zweite der vorliegenden Disputationen Anselm von Havelberg zu. Noch einen Schritt weiter geht Schmidt. Hätte Vasiljewskij die Handschrift gesehen, so würde er ohne Zweifel auch die erste als Anselm zugehörig bezeichnet haben (27). Der Beweis für die Richtigkeit dieses Satzes muß als vollständig gelungen anerkannt werden; die Einheit der Dialoge steht fest. Ebenso bestimmt folgt aus der weitern Untersuchung, daß trotz der scheinbar günstigern Überlieferung nicht Heinrich von Benevent, sondern Anselm von Havelberg in Thessalonich die Sache des Abendlandes führte (27—32). Selbst Jahr und Tag der Verhandlung lassen sich noch genau ermitteln, es war der 9. u. 10. April 1155.

Dogmatische Streitpunkte kamen am ersten Tage weniger zur Sprache. ‚Man sieht euern Platz leer, wenn wir uns versammeln', klagt Anselm (37) und gegen alles Abschweifen des Griechen betont er immer wieder sein Verlangen nach einer Wiedervereinigung, das auf der Gegenseite nicht so lebendig zu sein scheint. Am folgenden Tage steht die Frage über den Ausgang des hl. Geistes im Vordergrund. Durch die Forderung, es dürfe an früheren kirchlichen Lehrentscheidungen keine Änderung, auch nicht durch einen Zusatz oder eine Ergänzung getroffen werden (41), lehnt Basilius jedes Entgegenkommen in Bezug auf das Filioque zum voraus ab. Der Ton der Disputation bleibt indes ruhig und gemäßigt; ein praktischer Erfolg ist jedoch wie bei allen Religionsgesprächen nicht erreicht worden. Die Schuld trifft

[1]) Photius, Patriarch von Konstantinopel. Bd. 3 (Regensburg 1869) 804.

Digitized by Google

freilich weder Anselm noch Basilius; auch Kaiser Manuel I. hat es gewiß aufrichtig gemeint. Mochte auch bei seinen Verhandlungen mit Hadrian IV. und Alexander III. die Politik mitgespielt haben, die Ehrlichkeit seiner Absichten ist nicht zu bezweifeln. Die Kluft, welche Morgen- und Abendland seit zwei Jahrhunderten schied, war schon zu tief geworden. Für die Beurteilung der Unionsbestrebungen des 12. Jahrhunderts ist es von nicht geringem Wert, an einem bestimmten Beispiel zu sehen, wie Männer, die ernstlich an der Wiedervereinigung arbeiteten, über die Trennung dachten und welche Schwierigkeiten sie zu überwinden hatten. Das ist es, was dem kleinen ‚Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas' seine Bedeutung verleiht.

Valkenberg. August Merk S. J.

Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Ein Beitrag zum Verständnis der quasi-levitischen Satzungen in den älteren kirchlichen Rechtsquellen von Dr Karl Böckenhoff, Privatdozent an der Universität Münster. Paderborn, Druck und Verlag von Ferd. Schöningh. 1903. VII, 143 S. 8.

An den bekannten Beschluß des Apostelkonzils, der den Genuß von Blut, Erstickten und Opferfleisch verbot, knüpfen sich manche interessante Fragen. Im christlichen Altertum galt der Beschluß wie noch heute bei den Griechen und im 17. Jahrhundert bei manchen Protestanten als allgemein verpflichtendes Gesetz. Haben nun auch die Apostel ihn so aufgefaßt, haben sie ihn überall bei ihrer Predigt verkündet, wann ist die Ansicht von seiner allgemeinen Verbindlichkeit aufgekommen und wieder abgekommen, wie dachte man über Grund und Zweck des Gesetzes und sein Verhältnis zum Geiste des Christentums — dies sind die Fragen, die im wesentlichen freilich längst beantwortet sind (vgl. z. B. schon 1605 den Kommentar des Lorinus zu Act. 15, 20), deren erneute Behandlung aber aus manchen Gründen sich empfiehlt. Denn einmal hat man jene Gebräuche der christlichen Urzeit zu neuen Anklagen gegen die Kirche benutzt, und dann sind eine Reihe von neuen Texten und neuen Auffassungen aufgetaucht, welche heutzutage Berücksichtigung fordern. Der Verfasser zeigt sich seiner Aufgabe durchaus gewachsen; nach der spekulativen wie nach der positiven Seite verdient die Arbeit ein volles Lob sowohl

Digitized by Google

wegen der fleißigen (wenn auch nicht erschöpfenden) Sammlung der bezüglichen Väterstellen, als auch wegen der klaren und besonnenen Beurteilung der strittigen Punkte.

Bedauern möchten wir, daß Harnacks Aufstellungen über die Verschiedenheit des Aposteldekrets im westlichen und östlichen Text des N. T. nicht einer eingehendern Prüfung unterzogen wurden. Wenn auf neuere Gelehrte der westliche Text den Eindruck macht, als sei er ein bloßer Elementarkatechismus, der Götzendienst, Mord, Unzucht verbiete, aber kein Speisegesetz enthalte, so folgt nicht, daß auch im christlichen Altertum diese Auffassung als wörtlicher Sinn des Dekretes betrachtet wurde. Man fand das Verbot des Mordes und Götzendienstes im Apostelbeschluß freilich ausgesprochen, aber nur als Folgerung aus dem wörtlichen Sinn. Das gilt sogar von Pacian, der allerdings das Dekret in einer Weise verwertet, daß man auf den ersten Blick meinen möchte, er wisse nichts von seiner eigentlichen Bedeutung. Aber er kennt sie sehr wohl. Er leitet ja das Verbot des Götzendienstes ausdrücklich aus dem Verbot des Opferfleisches her. Wie soll man sich das reimen, wenn sein Gedanke nicht dieser ist: schon Opferfleisch ist verboten, also umsomehr das Götzenopfer selbst; schon Genuß von Tierblut ist verboten, also umsomehr das Vergießen von Menschenblut! Bei Tertullian wird man das Gleiche annehmen müssen. Allerdings ist seine Übersetzung **sacrificia** statt **idolothyta** zweideutig, aber er kannte doch unzweifelhaft den griechischen Text, der unzweideutig von Opferfleisch redet; und wie will man seinen Satz: **Interdictum enim sanguinis *multo magis* humani intelligemus** anders erklären als im Sinn des oben angegebenen Schlusses? Außerdem läßt sich die Tatsache, daß bereits im J. 177 die Blutenthaltung zu Lyon in Übung ist, ohne Kenntnis des apostolischen Gebotes nicht erklären. Der Hinweis auf die Noachische Vorschrift Gen. 9, 4 reicht nicht aus, denn es müßte bewiesen werden, daß sie als solche noch als zu Recht bestehend galt. Die Übung der fraglichen Enthaltung in Lyon aus bloßer — gedankenloser — Nachahmung des orientalischen Gebrauches zu erklären, geht ebenfalls nicht an. Wie sollte man eine Sitte, die nach dem Verf. dem christlichen Gefühl des Abendlandes so sehr widerstrebte, sich haben aufdrängen lassen, ohne auch nur zu fragen: aber warum tut ihr Orientalen denn so, warum enthaltet ihr euch des Blutgenusses? Sobald aber diese Frage gestellt wurde, mußte man mit dem Aposteldekret in der ‚östlichen Fassung' bekannt werden.

Digitized by Google

Zudem ist es eine seltsame Vorstellung, sich eine chinesische Mauer zwischen Orient und Okzident zu denken, so daß wesentliche Verschiedenheiten zwischen dem östlichem und westlichem Text außerhalb des Ostens oder Westens nicht bekannt wurden.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Universa Theologia scholastica, quam in collegio Lovaniensi S. J. tradebant L. de San, G. Lahousse et A. Vermeersch e. S.

Tractatus de Deo creante et elevante. Auctore Gustavo **Lahousse** S. J., in collegio maximo lovaniessi s. Theologiae dogmaticae professore. Brugis apud Carolum Beyaert bibliopolam 1904. 766 S. 8.

Die Theologia scholastica Lovaniensis, die wir bereits im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (XXVII, 702—712) eingehend besprochen haben, ist wieder um einen mächtigen Band gewachsen, der der Lehre über Gott, den Urheber der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, gewidmet ist. Anlage und Methode ist selbstverständlich die gleiche, wie in den schon erschienenen Bänden; deswegen können wir uns kurz fassen, indem wir uns begnügen, nur einige Partien des reichen Inhaltes anzudeuten. Nach allseitiger Begründung des wahrhaft grundlegenden Dogmas der Schöpfung aus Nichts (S. 9—46) konnte man mit Recht erwarten, daß der Verf. auch das Sechstagewerk der Genesis, diesen Stein des Anstoßes für so viele ungläubige Naturforscher, natürlich nur vom theologischen Standpunkte, besprechen werde. Dieser billigen Erwartung entspricht er durch zwei längere Thesen (S. 61—84), in denen er seine Ansicht folgendermaßen zum Ausdruck bringt: Dies genesiacae probabilius non sunt ideales, sive cum Augustino dicantur esse totidem visiones angelicae, sive cum schola alexandrina et nuper Kurtz revelationes imaginariae Moysi immissae. Verum videntur esse reales; non quidem dies civiles hebdomae hebraicae, ut Clifford aliisque visum, sed dies, quibus ipse Deus narratur esse operatus et materiam cosmicam ad praesentem ordinem primo adduxisse. Attamen non sunt dies naturales motu coeli definitae; sed intelligendae probabilius sunt periodi durationis longissimae ejusque indeterminatae. — Probabilior est sententia affirmantium con-

Digitized by Google

cordiam vigere inter hexaëmeron mosaicum et placita scientiarum naturalium de cosmogonia et de geogonia, adeoque Moysen in narranda efformatione mundi esse secutum ordinem chronologicum. Attamen non iis fulcitur argumentis, quibus sententia opposita destituatur sua probabilitate. — Die Einheit des Menschengeschlechtes und dessen Abstammung von Adam wird aus der hl. Schrift und der Überlieferung bewiesen (S. 119—141), aber weniger vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus beleuchtet, was wohl in unseren Tagen wünschenswert wäre. Daß der Mensch nicht nur seiner Seele nach unmittelbar von Gott erschaffen, sondern daß auch der Leib der Stammeltern unmittelbar von Gott gebildet sei, steht dem Verf. mit Recht fest (S. 141—160). Es folgt der Beweis der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele sowie die Erklärung ihres Verhältnisses zum Leibe; der Glaube an die Unsterblichkeit wird auch aus den Schriften des A. T. nachgewiesen (S. 165—233). Dann ist die Rede in vielen Thesen (S. 233—346) von der Standeserhöhung der Voreltern, die genau beschrieben wird; aber dann wird auch gezeigt, was so wichtig ist für die katholische Lehre, daß diese Erhöhung über alle Ansprüche und Gebühr auch der noch unschuldigen menschlichen Natur war; daraus ergibt sich dann von selbst, daß Gott den unschuldigen Menschen ohne alle Verletzung der Gerechtigkeit und Billigkeit dieselbe mit all den Vorzügen, die sie einschloß, verweigern konnte, mithin die von so manchen Theologen perhorreszierte **natura pura** möglich war. Eine noch eingehendere und genauere Entwicklung der in der ganzen Theologie so wichtigen Begriffe **naturalis, supernaturalis, praeternaturalis** wäre eine ganz wünschenswerte Beigabe. — Leider ist Adam gefallen und in ihm das ganze menschliche Geschlecht. Der durch diesen verhängnisvollen Fall begründete **ordo ruinae** und die diesem zu Grunde liegende geheimnisvolle Erbsünde bildet den Vorwurf der folgenden gediegenen Thesen (S. 346—487). Daß Maria, die Gottesmutter, wie das katholische Dogma lehrt, davon ausgenommen sei, pflegen die Theologen an dieser Stelle zu beweisen; diesem Herkommen zufolge hat auch Lahousse hier jenes Dogma behandelt (S. 487—517). Wir sind ihm gewiß dankbar für seinen aus der Erblehre beider Kirchen, aus der uralten Festfeier der Empfängnis Marias und auch aus dem Protoevangelium entlehnten Beweis, aber wir glauben doch, daß es methodischer und zweckentsprechender wäre, alles, was auf Maria Bezug hat, alle ihre Vor-

Digitized by Google

züge zusammenzufassen und zu einer vollständigen Mariologie zu vereinigen und dem Traktat der Menschwerdung unterzuordnen, als sie nur stückweise in verschiedenen Traktaten zu behandeln; doch darüber sind auch andere Meinungen zulässig und deswegen wollen wir nicht den mindesten Tadel über das vom Verf. Gebotene aussprechen. Aufgefallen ist uns aber, daß er in dieser Frage den hl. Thomas, den er zu den Gegnern dieses Mariä zukommenden Vorzuges zu rechnen scheint, kaum erwähnt. — Einen nicht unbedeutenden Teil des Werkes bildet die Eschatologie (S. 517—692), die man nach dem Titel des Werkes hier kaum erwartet hätte. Da diese Partie für das praktische Leben von solcher Bedeutung ist, wird jeder Theologe für die gründliche Behandlung derselben dem Verf. Dank wissen. — Auch die Engel sind ein Werk des Schöpfers, daher kommen auch diese, wiewohl nur kurz, an die Reihe (S. 693—754). Da die Beziehungen des bösen Feindes zum Menschengeschlecht besprochen und die Versuchungen sowie die Besessenheit berührt werden, hätte man ein Wort über die Zauberei und den so viel Spuk treibenden Spiritismus erwartet. Auch diesem Bande fehlt ein Realindex; vielleicht wird derselbe beim Abschluß der **Theologia scholastica** für das ganze Werk geboten werden. Indessen sprechen wir dem Verf. für die gediegene Fortsetzung des so verdienstlichen und nützlichen Werkes unsern Dank aus und hoffen, bald den würdigen Abschluß desselben zur Anzeige bringen zu können.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam. Auctore Laur. Janssens O. S. B. Tom. IV.: Tract. de Deohomine, pars prior, Christologia. XXVIII + 870; tom. V., pars altera, Mariologia, Soteriologia. XXXIV + 1021. Lex. 8°. Freiburg, Herder, 1901 & 1902.

Über die ersten drei Bände und die Anlage des Werkes wurde berichtet in dieser Zeitschrift 1900, 510 ff. und 1902, 339 ff.; da der Autor seiner Methode treu geblieben ist und der zu behandelnde Stoff durch die Summa des hl. Thomas III. Q. 1—26, 27—59 vorgezeichnet war, so kann sich Referent darauf beschränken, auf einige interessantere Punkte kurz hinzuweisen.

Der erste (IV.) Band bringt (sectio I., **de convenientia Incarnationis**) eine Untersuchung über die Notwendigkeit der Mensch-

Digitized by Google

werdung (40 ff.), worin mit Geschick eine zwischen S. Thomas und Scotus vermittelnde Anschauung vertreten wird. Im zweiten Abschnitte über die hypostatische Union sind eine größere Anzahl von positiven Exkursen und Dissertationen eingestreut[1]), z. B. über die Tradition hinsichtlich der beiden Naturen in Christo (81 ff.), über den Nestorianismus (93 ff.) und Güntherianismus (172 ff.). Siegreich ist die visio beatifica Christi verteidigt (402 ff.), hauptsächlich aus dem menschlichen Selbstbewußtsein des Heilandes; die Lehre Schells wird ausführlich vorgelegt und abgewiesen. (Der Verf. kommt auf diese Frage nochmals zurück im zweiten Bande, 700 ff., um die Meinung von einer Aufhebung der visio beatifica für die Leidenszeit zu widerlegen). Recht ansprechend ist die Abhandlung de speciosa forma corporis Christi (505 ff.); die besonnene Argumentation aus den einschlägigen Aussprüchen der hl. Schrift, der Väter und Theologen, sowie besonders aus den theologischen Gründen dürfte denn doch die vom christlichen Empfinden geforderte leibliche Schönheit des Heilandes endgiltig erweisen[2]). Bei Erörterung der Ansicht des hl. Hilarius über die Passibilität Christi (537 ff.) glaubt Autor (gegen Stentrup) den Heiligen von einer Annäherung an den Aphthartodoketismus nicht freisprechen zu können. Der dritte Abschnitt (De consequentibus unionem) bietet naturgemäß eine eingehende Auseinandersetzung über die Einheit des Seins in Christo; Verfasser folgt den Thomisten (617 ff.): Existenz und Subsistenz sind real identisch, daher gibt es in Christo bloß eine Existenz. Über das constitutivum formale der hypostatischen Union folgt eine eigene Abhandlung (619—635); die hauptsächlichen Ansichten betreffend das Verhältnis von natura prima, natura prima existens und natura prima subsistens per se werden diskutiert und (im Anschlusse an Billot und Gredt) wird die Lehre der älteren Thomisten vertreten: der menschlichen Natur Christi fehlte die Realität des eigenen esse, und deswegen, nicht aber

[1]) Es mag die Einschiebung von solchen Dissertationen (die übrigens bei einem Kommentar nicht zu umgehen ist) immerhin ein Mißstand sein; doch wird man den didaktischen Nachteil nicht so hoch anschlagen, wie es Pohle in der Theol. Revue 1903, Sp. 17 tut; vgl. gegen ihn Schanz, ebd. 1904, Sp. 59.

[2]) Wenn neuerdings Krug (De pulchritudine divina, [Freiburg 1901] 230 ff.) die Ansicht von der körperlichen Häßlichkeit Christi für eine ‚sententia magni aestimanda' erklärt, so kann man nur bedauern, daß diese echt tertullianische Extravaganz noch immer Vertreter findet.

Digitized by Google

wegen des Abganges der Subsistenz (Cajetan), ist die menschliche Natur Christi keine Persönlichkeit.

Im zweiten (V.) Bande kommt dem Gedankengange des hl. Thomas entsprechend sofort die Mariologie zur Behandlung. Das Hauptinteresse konzentriert sich hier begreiflicherweise auf die Q. 27, d. i. auf die Frage nach der Stellung des hl. Thomas zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis. Das Dogma selbst wird zunächst in einer ausführlichen Dissertation (30—129) erklärt (ein **debitum simpliciter remotum** wird angenommen) und aus Schrift, Tradition und theologischen Erwägungen begründet. Ergibt schon die Untersuchung der großen alten Scholastiker, daß dieselben durchwegs wenigstens **nicht für** das Dogma zu sein scheinen, so führt die sorgfältige Prüfung der Texte des hl. Thomas (130—151) zu dem Schluße: Der **Doctor Angelicus ist gegen** die **immaculata conceptio**; und an diesem Resultate wird sich wohl nicht rütteln lassen. Es folgen teilweise recht eingehende Abhandlungen über Geburt, Gaben und Namen der allerseligsten Jungfrau (186—224), über die jungfräuliche Mutterschaft (236—275), über die Kontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus in Bezug auf die Jungfrauengeburt (289 ff.), über Verlobung und Ehe der Mutter Gottes (327 ff.), über den hl. Josef (338 ff.), über die Würde der göttlichen Mutterschaft (468—500), über die verschiedenen Namen des Heilandes (534—578); durchwegs ist hier und besonders in den Fragen über Empfängnis und Geburt Christi (Q. 31 ff.) der Verfasser mit der gebotenen Besonnenheit und Mäßigung vorangegangen und hat physiologische Exkurse ebenso wie Übertreibungen zu vermeiden gewußt. Übrigens kommen in den Artikeln über die Lebensgeheimnisse des Heilandes eine ganze Reihe von Fragen zur Behandlung, die in neueren Werken oft übergangen oder recht karg bedacht sind, obwohl sie zum Teil (wie Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters) im apostolischen Symbolum stehen. In der bekannten äußerst schwierigen Frage, wie die Unsündlichkeit Christi einerseits, seine menschliche Freiheit und sein Verdienst andrerseits mit dem göttlichen Gebote des Erlösungstodes zu vereinigen seien (**dissertatio** S. 721—743) entscheidet sich der Verfasser für die Ansicht der milderen Thomisten (die auch von den Skotisten, von Scheeben und Gutberlet geteilt wird): Christus hatte ein Gebot, dessen Erfüllung verdienstlich war, weil er sich nicht schlechthin **in statu termini** befand. Schließlich seien noch hervorgehoben die Abschnitte **‚de specie ac symbolismo**

Digitized by Google

crucifixi Domini' (751 ff.), de rigore satisfactionis Christi (777 ff.), de cultu Redemptoris (805 ff.): Andacht zum heiligsten Blute, zu den hl. Wunden, zum Herzen Jesu, zu den sieben Worten am Kreuze; das Objekt der Herz-Jesuandacht dürfte mit Recht als ein zusammengesetztes aufgefaßt sein, (nämlich das leibliche Herz und die Liebe des Heilandes), endlich über die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel (944 ff.); in mehreren dieser Abschnitte, wie auch sonst im Werke kommt neben der Scholastik auch die Mystik auf ihre Rechnung. Das Werk sei neuerdings den Freunden eingehender dogmatischer Studien bestens empfohlen.

Rom, S. Anselmo. Hartmann Strohsacker O. S. B.

Jus ecclesiasticum. Eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffes. Von Adolf Harnack. Berlin, Verlag der kgl. Akad. der Wissenschaften. 15 S.

Bekanntlich wendet sich in neuester Zeit die kirchenrechtliche Forschung mit Vorliebe den Rechtsverhältnissen der Kirche in den ersten Jahrhunderten zu. Als Hauptfrage gilt, wann die selbständige Rechtsbildung in der Kirche begonnen und wie sie sich entwickelt hat. Zu dieser Klasse von Schriften gehört auch die vorliegende Abhandlung des bekannten Berliner Gelehrten. Sie kündigt sich an als ‚eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffes jus ecclesiasticum'. Schon der Titel ist irreführend und Ref. gesteht, daß er sich durch denselben hat täuschen lassen. Statt mit dem Begriffe jus ecclesiasticum beschäftigt sich H. nur mit dem Ausdruck oder dem terminus technicus ‚jus ecclesiasticum'. Allerdings gibt er in den einleitenden Worten das ausdrücklich an; nichtsdestoweniger muß gegen die auch in der Schrift selbst beständig sich wiederholende Verwechselung von Begriff und Einzelausdruck als Zeichen des Begriffes nachdrücklichst Verwahrung eingelegt werden. Wir alle wissen, daß ein und derselbe Begriff durch verschiedene Worte oder Ausdrücke wiedergegeben werden kann. Eine Sprache ist sehr arm, wenn ihr für einen Begriff nur ein einziges Wort zur Verfügung steht. Das Vorkommen oder Nichtvorkommen eines bestimmten Wortes ist also keineswegs zu verwechseln mit dem Vorkommen und Nichtvorkommen eines Begriffes; ein bestimmter Ausdruck kann fehlen, der entsprechende Begriff aber ganz und gäbe sein.

Digitized by Google

Wer dem Ursprunge des Begriffes ‚kirchliches Recht' nachgehen will, muß vorerst dem Ursprunge aller synonymen Ausdrücke von jus ecclesiasticum, und nicht nur den Substantiven, sondern allen jenen Worten und Wortformen nachgehen, durch welche dieser Begriff sein sprachliches Kleid erhält. Doch darf er auch dabei nicht stehen bleiben; das Vorkommen des Begriffes ‚kirchliches Recht' tritt äußerlich in die Erscheinung auch durch Tatsachen, welche die neuere Rechtssprache vielfach ‚konkludente Handlungen' nennt. So würde sich eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffes jus ecclesiasticum außerordentlich erweitern. Das alles aber läßt der Verf. unberücksichtigt; er beschränkt seine Untersuchung auf das Vorkommen des technischen Ausdruckes jus ecclesiasticum.

Daß das Resultat einer so eng begrenzten Untersuchung sehr karg ist, kann nicht überraschen. Überraschend aber ist es, was alles der Verf. aus dem Vorkommen und Nichtvorkommen des genannten Ausdruckes zu folgern weiß. Er leitet nämlich seine Folgerungen so ab, wie wenn Begriff und Ausdruck ganz gleichbedeutend wären.

Bezeichnend sind auch die Worte, mit denen er in der Einleitung den Standpunkt darlegt, von welchem er bei seiner Untersuchung ausgeht. ‚Statt die Untersuchung durch dogmatische Urteile vorweg zu nehmen oder durch vorgreifende Begriffsbestimmungen zu verengen, wird es fruchtbarer sein, den wirklichen geschichtlichen Verlauf ins Auge zu fassen, die sich bildende familienhafte, genossenschaftliche und städtische Rechtsordnung in der Kirche in ihrer Entstehung und Entwickelung zu verfolgen und ihren Übergang in eine öffentliche Ordnung, nachdem sie zu einer provinzialen und dann zu einer Art von Reichsordnung geworden, zu studieren' (S. 1). Der Verf. will also voraussetzungslos vorgehen, und doch gilt ihm die Hauptthese, zu der schließlich die ganze Abhandlung nur ein Beitrag sein soll, als bewiesen. Wieso steht es denn fest, daß die kirchliche Rechtsordnung in der vom Verf. angegebenen Weise entstanden ist? Daß die Rechtsordnung von Christus selbst eingesetzt wurde, ist denn das von vornherein abzuweisen?

Auf viele Einzelheiten einzugehen, ist unmöglich und lohnt sich auch nicht. Nur ganz weniges sei bemerkt. Der Verf. fühlt offenbar, daß er auch die synonymen Ausdrücke für jus in seine Untersuchung hätte hineinbeziehen müssen; ein solcher ist z. B. das Wort potestas. Dem sucht er durch die Bemerkung zu entgehen, daß dort, wo es von der ‚Gewalt' der Apostel und Christi gebraucht wird, ‚an Recht nicht

Digitized by Google

gedacht wird. Die Gewalten beruhen nach ursprünglicher Anschauung auf Charismen des heiligen Geistes, und sie begründen kein Imperium sondern ein Ministerium (διακονίαν), auch wo sie sich als Strafgewalten dokumentieren' (S. 2). Damit hält der Verf. alle Fragen, zu denen das Vorkommen des Wortes potestas Veranlassung gibt, für abgetan. — Das bemerkenswerteste Resultat seiner Untersuchung dürfte in dem Satze enthalten sein: ‚Die specifische Vorstellung (sic) eines jus ecclesiae ist an der Schlüsselgewalt erwachsen und die Ausbildung des Bußverfahrens, welches dem Proceßverfahren verwandt ist, hat naturgemäß diese Vorstellung zur Entwickelung gebracht und gekräftigt' (S. 14). Das wird auch S. 7 gesagt und in folgender Weise begründet: ‚Die Gewalt, Sünden zu vergeben, ist das jus ecclesiae — so wird es ausdrücklich bezeichnet — um welches es sich an dieser Stelle handelt, und man kann schwerlich bezweifeln, daß von hier der specifische Begriff seinen Ausgang genommen hat; denn die Vollmacht, Sünden zu vergeben, war das Hauptstück unter den kirchlichen Gütern. Sie vor allem konnte als ein Recht aufgefaßt werden, und sie mußte zu Rechtsbildungen im Detail Anlaß geben, da ihr Verfahren eine Art von Prozeß darstellte: am Prozeß ist die Rechtsbildung zu allen Zeiten erwachsen'. Daß der Prozeß die Rechtsbildung fördert und entwickelt, ist ja selbstverständlich; aber der Prozeß als ein Streit um Recht setzt denn doch den Rechtsbegriff und die Rechtsbildung voraus.

Soll ich den Eindruck wiedergeben, den die ganze Abhandlung auf mich gemacht hat, so kann ich nichts anderes sagen, als daß sie mir wie eine allerdings vom Verf. nicht beabsichtigte literarische Taschenspielerei vorkommt, welche je nach Bedürfnis auf bestimmte Begriffe und Ausdrücke die Aufmerksamkeit hinlenkt, andere, ohne daß die Leser es merken sollen, im Hintergrunde verschwinden läßt. Das Urteil ist ja hart; aber ich kann den von mir erhaltenen Eindruck nicht anders wiedergeben.

Rom. Josef Biederlack S. J.

Digitized by Google

Analekten.

Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Trient. Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä war seit den Zeiten des heiligen Bernard unter den katholischen Theologen ein Gegenstand des Streites, weil viele heilige Lehrer sie für unvereinbar hielten mit den unzweifelhaften Lehren der Kirche über die Allgemeinheit der Erbsünde und der Erlösung des Menschengeschlechtes durch Christus. Aus diesem Grunde erklärte sich der hl. Bernard gegen die Feier des Festes der Unbefleckten Empfängnis[1]). Sein Ansehen vermochte zwar die Festfeier nicht zu unterdrücken und die Ausbreitung des frommen Glaubens unter dem Volke nicht zu verhindern, aber in der Schule folgten gerade die angesehensten Gelehrten seinem Beispiele. Der selige Albert der Große lehrt an mehreren Stellen seiner Werke, daß Maria vor der Geburt, also nach der Empfängnis, von der Erbsünde auf das vollkommenste gereinigt worden sei, daß also ‚immaculata' nichts anderes zu bedeuten habe als die vollkommenste Reinigung von der Erbsünde und das Befreitsein von jeder persönlichen Sünde. Er stellt daher die allerseligste Jungfrau in Bezug auf die Reinigung von der Erbsünde auf dieselbe Stufe wie Johannes den Täufer und den Propheten Jeremias[2]). Sein Schüler, der heilige Thomas von Aquin, bekämpft die

[1]) Vacandard, Leben des heiligen Bernard von Clairvaux, übs. von Sierp II 88 ff.

[2]) Albertus Enarrationes in primam partem Evangelii Lucae I. 15. Opera ed. Borgn. Paris. XXII. 30. De laudibus B. Mariae Virginis Lib. I. C. 1. n. 3. Ed. Borgn. XXXVI. 10.

Digitized by Google

Lehre von der Unbefleckten Empfängnis in seiner Summa[1]). Der heilige Bonaventura bezeichnet[2]) die Ansicht, daß die Seele Marias erst nach der Empfängnis von der Erbsünde gereinigt worden sei, als ‚communior, rationabilior et securior'[3]). Aber ungeachtet der Übereinstimmung dieser heiligen Lehrer vermochte die Schule durch ihr Ansehen den Glauben der Kirche an die Unbefleckte Empfängnis nicht zu verdrängen. Es wachte eben auch im Mittelalter der heilige Geist über die Kirche und verhinderte die Ausmerzung einer wahren Lehre, obwohl sehr angesehene und heilige Lehrer sie nachdrücklich bekämpften. Schließlich siegte auch bei den meisten Vertretern der Scholastik die Wahrheit. Der Umschwung kam von England, wo die Überzeugung von der Unbefleckten Empfängnis der seligsten Jungfrau und die Feier ihres Festes am meisten verbreitet war. Wenn auch die Erzählung von der großen Disputation des Duns Scotus auf der Universität von Paris unter die mittelalterlichen Fabeln zu verweisen ist[4]), hat doch seine Verteidigung dieser Lehre in seiner Erklärung der Sentenzen[5]) viel beigetragen zur Befestigung dieses Glaubens auch in wissenschaftlichen Kreisen. Seine Beweisführung ist so gehalten, daß sie zugleich den Haupteinwurf der Gegner, welcher aus der Erlösung aller Menschen durch Christus entnommen ist, entkräftet. Die Bewahrung vor der Erbsünde, welche nach dem Gesetze Gottes auf alle Menschen übergeht, ist ein vollkommenerer Akt der Erlösung als die Befreiung von derselben nach der Empfängnis; denn erstens wird Gott durch die Bewahrung vor der Erbsünde mehr versöhnt als durch die spätere Reinigung von derselben; zweitens wird der Mensch vom Übel der Sünde vollkommener befreit, wenn er von derselben bewahrt bleibt, als wenn er auch nur einen Augenblick damit behaftet ist; drittens ist auch die Mittlerschaft des Mittlers eine vollkommenere, wenn sie vor der Feindschaft Gottes bewahrt, als wenn sie erst später mit Gott wieder aussöhnt. Man wird also nicht in Abrede stellen können, daß die Bewahrung vor der Erbsünde eine vollkommenere Erlösung ist als die spätere Reinigung von derselben. Nun gebührt aber dem Gottmenschen der vollkommenste Akt der Erlösung wenigstens gegenüber seiner Mutter, welcher er am

[1]) III. p. q. XXVII. a 2. Ed. ad Claras Aquas, t. III, p. 67.
[2]) In III. Sent. dist. III. part. I. a. 1. 2.
[3]) Vgl. Le Bachelet, L'Immaculée Conception. II, 32—34.
[4]) Denifle, Chartularium universitatis Parisiensis II. 118.
[5]) In III. sent. dist. III. q. 1. ed. Paris. XIV. 171 ff.

Digitized by Google

meisten verpflichtet ist. Also hat der Heiland die allerseligste Jungfrau vor der Erbsünde bewahrt.

Scotus gesteht also zu, daß Maria nach den gewöhnlichen Gesetzen in der Erbsünde hätte empfangen werden müssen; daß dieses nicht der Fall war, verdankt sie einzig ihren nahen Beziehungen zum Erlöser. Weil sie seine Mutter war, darum geziemte es sich, daß er sie auf die vollkommenste Weise von der Sünde befreite. Die vollkommenste Weise war es aber, sie vor der Sünde zu bewahren. Wie alle anderen Menschen, so hat Christus auch seine Mutter erlöst, aber vollkommener als alle anderen Menschen, weil Maria als Mutter über alle andern Menschen steht. Diese Lehre fand bald große Verbreitung. Der Orden der Franziskaner, welchem Scotus angehörte, stellte es sich zur Aufgabe, dieselbe gegen die Angriffe der Dominikaner, welche den heiligen Thomas als ihren Lehrer anerkannten, zu verteidigen[1]). Die Universität von Paris ließ vom Jahre 1497 ab alle ihre Professoren der Theologie den Eid ablegen, die Lehre der Unbefleckten Empfängnis zu der ihrigen zu machen und sie gegen alle Angriffe zu verteidigen[2]).

Rom war, wie immer in solchen Fragen, sehr zurückhaltend und vorsichtig. Am 28. Februar 1476 verlieh Papst Sixtus IV. einen Ablaß für die Feier des Festes der Unbefleckten Empfängnis[3]). Um den Streit zwischen beiden Parteien zu mildern, erließ derselbe Papst am 4. September 1483 ein strenges Verbot gegen alle übertriebenen gegenseitigen Anschuldigungen. Mit Berufung auf das Fest der Unbefleckten Empfängnis, welches die Kirche zu feiern gestatte, untersagte er mit Androhung des Kirchenbannes, jene als Häretiker oder als Sünder zu bezeichnen, welche die Unbefleckte Empfängnis lehren oder verteidigen. Andererseits verbot er aber auch mit derselben Strenge, jene Häretiker oder Sünder zu nennen, welche sagen, daß Maria in der Erbsünde empfangen worden sei[4]). Der Papst nahm also beide Meinungen gegen Verunglimpfungen in Schutz. Aber die Lehre, daß Maria in der Erbsünde empfangen worden sei, fand außer dem Dominikanerorden kaum noch Anhänger. Nur in diesem bemühten sich einige, mit

[1]) Le Bachelet a. a. O. 41.

[2]) Chartularium II. a. a. O.

[3]) Lib. III. Extravagantium communium Tit. 12. de reliquiis et veneratione sanctorum c. 1.

[4]) A. a. O. c. 2 bei Bisping, canones et decreta concilii Tridentini 425–428.

Digitized by Google

dem Aufwande von großer Gelehrsamkeit aus den Schriften der Väter und den Lehren der Kirche nachzuweisen, daß die Meinung, Maria sei ohne Erbsünde empfangen worden, ganz der Lehre der Väter widerspreche. Leider beriefen sie sich dabei auch auf Aussprüche, die nicht in den heiligen Vätern zu finden waren. Stichhaltige Beweise für ihre Ansicht erbrachte weder Bandellus noch der Kardinal Turrecremata noch der Kardinal Cajetan noch Melchior Canus[1]). Weitaus die Mehrzahl der katholischen Theologen glaubte an das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis. Dieses zeigte sich besonders bei den Verhandlungen über die Erbsünde auf dem Konzil von Trient.

Als der päpstliche Legat, Kardinal del Monte, der nachmalige Papst Julius III., in der Sitzung vom 28. Mai des Jahres 1546 den versammelten Konzilsvätern den Vorschlag machte, nun auch neben den Reformvorschlägen einige dogmatische Fragen zu behandeln und dieselben mit der Lehre von der Erbsünde zu beginnen, bemerkte der Kardinal von Jaen, Petrus Pachecco, er würde es vorziehen, zuerst die Residenzpflicht der Bischöfe vorzunehmen, weil dieses mehr dem Wunsche der weltlichen Fürsten entsprechen würde; wenn man aber über dogmatische Fragen verhandeln wolle, sollte vor allem die bekannte Streitfrage, ob die allerseligste Jungfrau vom heiligen Geiste empfangen worden sei, dogmatisch entschieden werden[2]). Er wollte damit nichts anderes sagen, als daß endlich die Streitfrage, ob Maria ohne Sünde empfangen worden sei, vom Konzil entgültig entschieden werde. Der Verfasser des Tagebuches Severoli, der kein Theologe, sondern Jurist war, hat offenbar die Ausdrucksweise des Kardinals nicht ganz richtig aufgefaßt. Besser verstanden sie die Bischöfe und Väter des Konzils. Einige von ihnen, besonders jene, welche aus dem Dominikanerorden hervorgegangen waren, lehnten ein Eingehen auf diese Frage rundweg ab. Der Bischof von Fano, Petrus Bertano aus dem Orden des heiligen Dominikus billigte es, daß man mit dem Dogma über die Erbsünde beginne, konnte sich aber nicht überzeugen, daß man in dieser hehren Versammlung die Streitfrage über die Unbefleckte Empfängnis zum Austrage bringen solle. Da beide

[1]) Perrone, de immaculato B. V. Mariae conceptu ed. 2 p. 33 ff.

[2]) Si tamen de dogmatibus tractandum sit, placere sibi, ut imprimis quaestio illa vulgaris absolveretur et terminaretur, scilicet an beata Virgo Maria fuerit concepta de Spiritu Sancto. Concilium Tridentinum, I. Diaria ed. Merkle I. 64.

Digitized by Google

Gegner, meinte er, sehr fromm seien und ihre Ansichten von sehr heiligen Lehrern gebilligt würden, so könne das Konzil die Frage nicht entscheiden, ohne einem von beiden eine Makel anzuheften und ihn zu verurteilen. Die Frage sei übrigens so schwierig, daß sie nicht so bald gelöst werden könne. Gäbe es denn jemanden, welcher imstande wäre, ein solches Geheimnis zu verstehen, über das der heilige Stuhl bisher Stillschweigen beobachtet habe, da er sich für keinen Teil erkläre. Man möge wohl beachten, daß man in einer so schwierigen Zeit nichts tun könne, was den Protestanten und Häretikern angenehmer wäre, als sich über diese Frage zu streiten. Der Streit wäre auch nicht so schnell zu Ende, wie einige glauben machen möchten, er würde mindestens drei Monate dauern. Das wäre eine Schande für die Versammlung, denn alle würden sagen, die Väter streiten über Dinge, welche sie nicht berühren sollten, und kümmern sich nicht um Fragen, welche unbedingt entschieden werden müßten. Nach seiner Ansicht sollte in dieser Frage allen ewiges Stillschweigen auferlegt werden, so daß es in Zukunft nicht mehr erlaubt wäre, öffentlich und vor dem Volke über diese Sache zu sprechen oder Erörterungen zu halten[1]). Da auch die meisten übrigen Bischöfe sich dieser Meinung anschlossen, ohne jedoch die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis zu verurteilen[2]), so konnte man die Anregung des Kardinals von Jaen als abgelehnt betrachten. Mit Befriedigung verkündete der Kardinal del Monte am Schlusse der Sitzung, daß sich die Mehrheit der Väter für die Vornahme der Lehre über die Erbsünde ausgesprochen habe, und versprach, den Vätern zur Erleichterung der Arbeit einige von ihnen gesammelte Konzilsbeschlüsse und Aussprüche der Väter, welche sich auf die Erbsünde beziehen, zusenden zu wollen[3]).

Die Zeit, die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis dogmatisch zu entscheiden, schien sonach dem Konzil noch nicht gekommen. Aber wenn man über die Erbsünde handeln wollte, konnte man dieselbe doch nicht ganz umgehen. Einer der Sätze, welche am 8. Juni den Vätern über diese Sünde zur Beratung vorgelegt wurde, lautete: ‚Si quis soli Adae praevaricationem suam non et eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, non nobis, sed sibi soli eum perdidisse inquinatumque illum per inobedientiae peccatum, mortem et poenas

[1]) Diaria I. 65.
[2]) Theiner, Acta concilii Tridentini 112.
[3]) Diaria ed. Merkle I. 66.

Digitized by Google

corporis tantum in omne genus humanum secundum communem legem transfudisse, non autem et peccatum, cui pro poena debetur utraque mors, corporis scilicet et animae: anathema sit[1]). Hätte das Konzil diesen Satz ‚nach dem allen gemeinsamen Gesetze sei die Sünde auf alle Menschen übergegangen', so angenommen, ohne von der allerseligsten Jungfrau eine Erwähnung zu tun, würden die Gegner der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis nicht ermangelt haben, diesen Satz zum Beweise ihrer Ansicht anzurufen. Sie hätten das mit umso mehr Recht getan, weil zur Zeit des Konzils diese Lehre bereits so verbreitet war, daß auch die Konzilsväter davon hätten wissen müssen. Wenn also die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis wirklich im Schatze der Offenbarung enthalten war, so mußte die der Kirche ausdrücklich versprochene Vorsehung Gottes darüber wachen, daß die Gegner dieser Lehre diesen Satz später nicht mißbrauchen könnten. Die Väter hatten daher gegen diese Fassung manches einzuwenden. Der Kardinal von Jaen, der am 28. Mai für die Entscheidung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis eingetreten war, schlug vor, bei den Worten: ‚secundum communem legem in omne genus humanum' die Einschränkung einzufügen: ‚nisi alicui Deus ex privilegio aliud dederit, prout in beata Virgine' und begründete seine Ansicht mit dem Hinweise auf das Verhalten der Römischen Kirche in dieser Frage, auf die Feier des Festes der Unbefleckten Empfängnis in der Kirche und auf die theologischen Fakultäten verschiedener Universitäten, welche alle die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis verteidigten. Wenn also das Konzil diese Lehre nicht definieren wolle, so sollte es sie wenigstens nicht mißbilligen[2]). Mehr als zwei Drittel aller Väter stimmten diesem Vorschlage bei. Sie verlangten eine unzweideutige und bestimmte Erklärung, daß die seligste Jungfrau Maria in diesem allgemeinen, für alle Menschen geltenden Gesetze aus einem besonderen Privileg nicht mit einbegriffen sei, damit sich nicht etwa einige gegen diese Lehre auf die Definition des Konzils berufen könnten; aber sie wollten nicht weiter gehen, als der Papst Sixtus IV. Darum beriefen sich zwei Bischöfe ausdrücklich auf die Konstitution dieses Papstes, welche weiter oben angeführt wurde. Nur ganz wenige Bischöfe sprachen gegen den Antrag des Kardinals von Jaen. Der Bischof von Motula, Angelus Pasquali aus dem Orden des heiligen Dominikus, wünschte, daß man die ursprüngliche

[1]) Theiner, Acta 130.
[2]) Theiner, Acta 131.

Digitized by Google

Form des Dekretes beibehalte und von der Unbefleckten Empfängnis nichts sage. Der Bischof von Fano, Petrus Bertano O. Pr., welcher sich schon am 28. Mai gegen die Definierung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis ausgesprochen hatte, verlangte jetzt, daß nichts gesagt werde ohne eingehende Erörterung. Wenn man aber etwas hinzufügen wolle, sollte es so geschehen, daß kein Teil verletzt werde Man möge daher die Verordnung des Papstes Sixtus IV. erneuern. Gegen einen Bischof, welcher bemerkt hatte, daß auch der heilige Thomas von Aquin im höheren Alter bei der Auslegung des Magnificat die Unbefleckte Empfängnis gelehrt habe, hielt er die Anschauung seines Ordens aufrecht, wornach der heilige Lehrer auch noch in der Erklärung des Preisgesanges der Mutter Gottes sich gegen jene Lehre erklärt habe[1]). Außer den Bischöfen aus dem Dominikanerorden sprachen sich nur wenige Bischöfe gegen die Aufnahme der beantragten Beschränkung des Dekretes aus[2]), so daß der Glaube an die Unbefleckte Empfängnis außer der Dominikanerschule, welche aus Verehrung gegen den heiligen Thomas denselben bekämpfte, fast als allgemein gelten konnte. Der vorsitzende päpstliche Legat del Monte versicherte daher die Versammlung am Schlusse der Sitzung, daß nach seiner Meinung die allerseligste Jungfrau in dem Dekrete ausdrücklich ausgenommen werden müsse. Weil aber auch in anderer Beziehung mehrfache Abänderungen des ursprünglichen Wortlautes beantragt worden waren und manches noch eingehender Erörterungen bedurfte, so beschloß man, das Dekret zunächst den Theologen des Konzils zur Beratung zu übergeben. Diese beschlossen in den Sitzungen vom 10. und 11. Juni, an welchen auch die Legaten und mehrere Bischöfe teilnahmen, die Aufnahme dieser Einschränkung in das Dekret, aber nicht in das zweite Kapitel, sondern am Schlusse des ganzen Dekretes. Der Wortlaut der Einschränkung sollte so gewählt werden, daß er zugleich eine Neubekräftigung der Verordnung des Papstes Sixtus IV. enthalte. Man wählte die Form ‚Declarat autem sancta synodus, non esse suae intentionis in decreto huiusmodi, ubi de peccato originali loquitur, comprehendere beatam et immaculatam virginem Mariam matrem Jesu Christi, de qua nihil ad praesens declarare intendit propter id, quod a felicis recordationis Sixto IV. decretum fuit[3]). Wenigstens wurde das

[1]) Theiner, Acta 131 § 136.
[2]) Diaria ed. Merkle I. 70.
[3]) Merkle I. 76. 75. 553. Theiner, Acta 142.

Digitized by Google

Dekret in dieser Form in der allgemeinen Sitzung vom 14. Juni den Konzilsvätern zur Beratung vorgelegt. Als erster Redner sprach Kardinal Polus. Er war mit dieser Fassung einverstanden, wünschte aber nicht den Beisatz, den der Kardinal von Jaen schon am 8. Juni beantragt hatte: de qua pie creditur sine peccato originali conceptam fuisse'[1]). Aber gerade auf diesen Beisatz wollte der Kardinal von Jaen nicht verzichten, weil er glaubte, daß die Väter, welche am 8. Juni die Ausnahme der allerseligsten Jungfrau vom Gesetze der Erbsünde gebilligt hatten, auch für diesen Beisatz gestimmt hätten. ‚Diese Erklärung', sagte er, ‚ist nicht nach dem Beschlusse der Versammlung, denn in der letzten Sitzung haben mehr als zwei Drittel der Väter Maria vom Dekrete ausnehmen zu müssen geglaubt mit dem Beisatze: ‚de qua magis pie creditur, absque peccato originali conceptam fuisse'[2]). Auch jetzt wieder drangen einige Bischöfe auf die Beibehaltung dieses Satzes. Um noch deutlicher die Ansicht der Väter zu markieren, wünschte der Bischof von Calagorra, Bernard Diaz, sogar die Einfügung eines ‚magis' vor ‚pie', so daß der Beisatz gelautet haben würde: ‚de qua magis pie creditur absque peccato originali conceptam fuisse'. Die Abstimmung ergab 24 Stimmen für die Meinung des Kardinals von Jaen[3]). Dieser Erfolg erregte den Unwillen der Gegner. Nachdem der Kardinal von Jaen noch einmal seine Beweise für die Unbefleckte Empfängnis dargelegt hatte, erhob sich der zweite päpstliche Legat Marcellus, Kardinal von S. Croce, und erklärte, er seinerseits habe die Ansicht, daß Maria in Sünden empfangen worden sei, und halte dies ebenso fest, wie der Kardinal von Jaen die entgegengesetzte Meinung. Nun wissen wir, daß wir in dieser heiligen Versammlung beschlossen haben, diese Frage jetzt nicht zu entscheiden, sondern sie so zu lassen, daß gegen keine von beiden Ansichten irgend ein Vorurteil geschaffen werde. Wenn also die im verlesenen Beschlusse enthaltenen Worte irgend ein Vorurteil gegen eine von beiden Meinungen schaffen könnten, tilge man sie und setze andere dafür, welche der Absicht dieser Versammlung mehr entsprechen. Er für seinen Teil werde nie dulden, daß etwas auf Umwegen von der Versammlung erpreßt werde, was diese nicht entscheiden wolle[4]). Kardinal Pacheco versuchte nun zu zeigen, daß der Beisatz ‚ut pie creditur'

[1]) Theiner, Acta 144.
[2]) Merkle I. 76.
[3]) Theiner, Acta 146. Merkle, Diaria I 76.
[4]) Merkle I. 76.

Digitized by Google

von der Versammlung beschlossen worden sei. Allein Kardinal Marcellus wendete ein, wenn die Versammlung dies wirklich getan habe, handelte sie aus eigenem Entschlusse so, nicht auf den Vorschlag der Legaten hin. Die Versammlung, erwiderte Kardinal von Jaen, wünsche diesen Beisatz, damit Mariä kein Unrecht geschehe. Wenn man denselben streichen wolle, müsse man eine neue Abstimmung vornehmen. Die Furcht, durch diesen Beisatz den Streit neu zu entflammen, den viele Väter, besonders aber die auf dem Konzil anwesenden Äbte lieber gänzlich aus der Welt geschafft als neu entzündet haben wollten, mag viele Bischöfe bewogen haben, der Meinung des zweiten päpstlichen Legaten beizutreten; denn bei der Abstimmung erklärten sich jetzt zweiunddreißig Stimmen gegen den Antrag des Kardinals von Jaen[1]). Obwohl die Mehrzahl der Konzilsväter an die Wahrheit der Unbefleckten Empfängnis glaubte, wie die ersten Abstimmungen bewiesen, wählte man doch eine Form, welche im Grunde nichts anderes bedeutete, als die Erneuerung der Verordnung Sixtus IV. Noch heute liest man in den Sammlungen der Canones et decreta des Konzils von Trient bei der Erbsünde den Beisatz: ‚Declarat autem haec ipsa sancta synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti papae IV. sub poenis in eis constitutionibus contentas, quas innovat'[2]). In dieser Form wurde nämlich das Dekret in der allgemeinen Sitzung vom 17. Juni den Vätern mitgeteilt und angenommen[3]). Wenn also auch dieses Dekret seinem Wortlaute nach für keine von beiden Meinungen als Beweis angerufen werden durfte, da das Konzil dieses ausdrücklich ausschloß, so kann man doch aus der Entstehungsgeschichte desselben den Beweis ableiten, daß zur Zeit des Konzils von Trient die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis in der Kirche fast allgemein geglaubt wurde.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

[1]) Theiner, Acta 146.
[2]) Bisping a. a. O. 35—36.
[3]) Merkle I. 80—81. Theiner Acta 154.

Digitized by Google

Die Stellung der griechisch-russischen Kirche zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. Über die offizielle Stellung der Griechen sowohl wie der Russen zu unserem Dogma lassen die Kundgebungen, welche die Enzyklika Leos XIII. Orientalium dignitas ecclesiarum vom 30. November 1894 hervorgerufen hat, keinen Zweifel übrig; man vergleiche den Hirtenbrief des Erzbischofs von Smyrna, Basilius, vom 8. Juni 1895 (La terre sainte 21 [1895] S. 278); die Enzyklika des Patriarchen Anthimos von Cp. vom August desselben Jahres (Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια September-Oktober; La terre sainte 21 [1895] S. 346); die russische Antwort in den Cerkovnyă Vèdomosti (Études 75 [1898, II] 724). Es wird in ihnen als Dogma der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche der acht ökumenischen Konzilien erklärt, daß allein die übernatürliche Menschwerdung des eingeborenen Sohnes rein und makellos ist. Diesen Erklärungen entspricht nun auch das Verfahren, womit man die Liturgie von allen Anklängen an die gegenteilige Lehre zu reinigen sucht (La terre s. 23 [1897] S. 260 f.). Die Theologen Rußlands, Griechenlands, Rumäniens[1]) bemühen sich ihrerseits mit nur wenigen, ehrenvollen Ausnahmen (wie Al. v. Maltzew, Fasten- und Blumentriodion. Berlin 1899, S. CXLII) die ‚westliche' Irrlehre an den Pranger zu stellen.

Wer die Geschichte unseres Dogmas und die hauptsächlichste Fundgrube für die Beweise desselben kennt, fragt sich erstaunt: woher diese Scheu vor der Anerkennung einer Lehre gerade bei den Erben jener großen Väter, denen wir die herrlichsten Denkmäler des Glaubens an sie verdanken?

Es ist nicht etwa eine neue Wendung im Streite, es ist ein Stück der tradizionellen Polemik gegen die Lateiner, wenn die Griechen Maria ihr Privileg nicht zugestehen wollen. Um nur die eine oder die andere Streitschrift zu nennen, so erschien 1758 in Leipzig als Anhang des Werkes des Makarios Patmios, Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ die Schrift Efraims von Jerusalem: Λόγος πανηγυρικὸς εἰς τὸ γενέσιον τῆς Θεοτόκου, ἔνθα δείχνει τὴν κακοδοξίαν τῶν Δυτικῶν περὶ τῆς προπατορικῆς ἁμαρτίας τῆς Θεοτόκου. Sebastos Kyminetes schrieb eine Δογματικὴ διδασκαλία . . περιέχουσα κατ' ἐξαίρετον λόγον τρία τινά· . . . δεύτερον, ὅτι ἡ θεοτόκος ὑπέκειτο τῷ προπατορικῷ ἁμαρτήματι . . .

[1]) Vgl. D. Placidus de *Meester* der Revue de l'Orient chrétien 9 [1904] S. 2.

Digitized by Google

Bukareſt 1703. Der Begründer des ‚orthodoxen' Dogmas[1]) war Metrophanes Kritopulos († 1641), deſſen Confessio ſich bei den Griechen eines ähnlichen Anſehens erfreut wie in der römiſchen Kirche der Catechismus romanus[2]). Er erklärt es für die Lehre ‚der Kirche', ἔνοχον καὶ ταύτην ὑπάρξαι τῆς ἀρχεγόνου καὶ προπατορικῆς ἁμαρτίας etc.[3]). Dieſe Erklärung wurde ſeither faſt allgemein feſtgehalten und diente als Grundlage für die ſpätere genauere, aber nicht immer übereinſtimmende Formulierung der Lehre. So bemerkt *Nicodemus* monachus im Ἑορτοδρόμιον (Venetiis 1836 S. 243) zur 7. Ode am Feſte Mariä Verkündigung: ἡ Θεοτόκος ἐπέκειτο εἰς τὴν προπατορικὴν ἁμαρτίαν ἕως εἰς τὸν θεῖον εὐαγγελισμόν. Al. Lebedev, bei dem wir die Lehre der gegenwärtigen griechiſch-ruſſiſchen Theologie ſuchen müſſen, da auf ſeine ausführliche Schrift Raznosti cerkvej vostočnoj i zapadnoj v učenii o presvätoj Děvě Marii Bogorodicě (Varšava 1881) allenthalben als auf die gründlichſte Darlegung der orthodoxen Lehre hingewieſen wird, erklärt einerſeits (S. 149), daß die Griechen die Heiligung Mariä im Mutterleib anerkennen; andererſeits aber verſichert er die volle Befreiung von der Erbſünde ſei Maria erſt unter dem Kreuze zuteil geworden; ‚vo vremä voploščeniä Syna Božiä t. e. vo vremä črevonošeniä — ona ěšče byla pričastnoü grěhu — daže i poslě[4]). Maria hat ſich nach ihm im Gegenſatze zur Eva, die vorher unſchuldig war, vom Zuſtande der Sünde zur Unſchuld durcharbeiten müſſen (S 283). Sie hatte die Begierlichkeit und fühlte ſie ſo gut wie Paulus (S. 222), ſonſt wären ihre Werke nicht frei und keine Verdienſte geweſen (S. 281).

Wie erklärt ſich dieſer ſonderbare Mißklang im Marienkultus der griechiſch-ruſſiſchen Kirche? Die Antwort auf dieſe Frage ſollen uns ihre Theologen geben mit ihren Gründen, welche ſie gegen unſere Lehre ins Feld führen.

---

[1]) Von dem unbekannten Urheber des Zuſatzes in der Homilie des Isidorus thessalon., in Deiparae dormit. n. 33 (M. 139, 161, B) muß man abſehen; ebenſo wohl auch von Nikephoros Kallistos Xanthopulos, wenn er dieſe Lehre wirklich vorgetragen haben ſollte; bei Migne iſt indes nichts davon zu finden.

[2]) Cf. Chrestos *Andrutsos*, Δοκίμιον συμβολικῆς. Athen 1901, S. 35—41.

[3]) Cf. *Kimmel*, Libri symbolici Ecclesiae orientalis. Jenae 1843; Appendix 1850 p. 177.

[4]) S. 255; vgl. S. 300.

Digitized by Google

Metrophanes begründet seine Lehre vor allem daraus, daß ein von der Makel der Erbsünde von Anfang an freier Mensch den Gottmenschen als Erlöser entbehrlich gemacht hätte: εἰ γὰρ οἷόν τε ἦν ἄλλον τινὰ γενέσθαι ἀναμάρτητον, ἔδει καὶ σωτῆρα τοῦ κόσμου ὑπάρξαι etc.[1]). Es ist dies ein Einwand, den auch die Protestanten immer wieder hervorgeholt haben[2]). Doch wird er z. B. von Lebedev nicht mehr vorgebracht, wohl aber das zweite Argument, das von der Erlösungsbedürftigkeit Mariens ausgeht. Wäre Maria nur per redemptionem praeservativam erlöst worden, meint Lebedev, so wäre sie erlöst ohne jegliche Teilnahme von ihrer Seite, in rein mechanischer Weise (S. 249). Ein solcher Begriff von der Erlösung widerstreitet aber den Anschauungen der rechtgläubigen Kirche (S. 256). Der dritte Beweisgrund des Metrophanes beruht auf der ‚traditionellen' Erklärung von Lc 1, 35 und soll den Anspruch auf dogmatische Geltung für die Lehre von der befleckten Empfängnis Mariä rechtfertigen. Doch bleiben wir vorerst bei den negativen Argumenten, die außer den erwähnten noch aufgestellt zu werden pflegen.

Andrutsos (l. c. p. 174) erklärt kurz, das römische Dogma stimme nicht überein mit Rom 3, 23; 5, 10; Jo 3; 6; Gal 3, 22; Ps 50, 7. Lebedev findet noch viel mehr Widersprüche. S. 236 kann er mit Augustinus, ep. 187, nicht begreifen, wie die Wiedergeburt nicht die Geburt oder wenigstens die Empfängnis voraussetze. S. 220 macht er auf den ‚augenscheinlichen Widerspruch' aufmerksam, der in den Wehen einer Mutter liege bei der Geburt eines Kindes, das an Gnadenfülle und Heiligkeit die Cherubim und Seraphim übertreffe. Am meisten urgiert er aber den Zusammenhang zwischen der Erbsünde und ihren Folgen. Die Antwort des Duns Scotus auf diesen Einwand fertigt er mit heiliger Entrüstung ab (S. 182). Wofür hätte Maria gelitten, wenn sie ohne Erbsünde empfangen worden wäre? Nicht für sich, aber auch nicht für uns, denn sie war nicht Erlöserin (S. 187). Man kann auch ihre Leiden nicht aus dem Zwecke erklären, ihr die Erwerbung vieler Verdienste zu ermöglichen. Denn sie hätte nicht mehr verdienen können, als sie von allem Anfang an bekommen hätte (ebd.). Schließlich wird auch noch insbesondere die Dogmatisierung der ‚pia sententia' angegriffen. Man hält uns den Kanon

[1]) Kimmel l. c. p. 177.

[2]) Cf. Dieringer im Bonner Theol. Litteraturblatt 1866, Sp. 7.

Digitized by Google

des Vincentius von Lerin vor[1]). Lebedev meint, es sei ein offenbarer Widerspruch, daß etwas als Dogma [als geoffenbarte Lehre] existiert und doch sich allmählich entwickelt und erweitert haben soll (S. 119). Sorgfältig werden alle die lateinischen Gegner der ‚pia sententia' aufgezählt von Scotus Erigena (De divis. nat. IV, 9. M. 122, 777), Innoc. III. (Serm. 28. de assumpt. M. 217, 581), Godefr. adm. (M. 174, 40. 752), Petrus Damiani (Lib. gratiss. c. 19), Thomas Aq. bis zu den jüngsten Gegnern; Lebedev fragt dann, wo da etwas von dem semper, ubique, ab omnibus zu finden sei (S. 141 f.). Auch die Stellung der früheren Päpste zur pia sententia wird ausgebeutet. Nur bei den Heiden, meint Lebedev (76), habe sich die Priesterschaft gewisse Lehren vorbehalten und die Volksmassen in Unwissenheit gelassen; solche Geheimhaltung sei dem Christentum fremd. Und doch hätten die Päpste eine angeblich geoffenbarte Lehre nicht nur auf gleiche Stufe mit der entgegengesetzten Häresie gestellt, sondern sogar die Diskussion darüber untersagt (S. 61. 76).

Noch viel instruktiver als diese Einwendungen gegen unser Dogma sind die Antworten, die man auf unsere Argumente gibt. Wir können hier nicht auf alle einschlägigen Differenzpunkte zwischen der griechischen und lateinischen Theologie eingehen; doch einige Bemerkungen müssen wir des Verständnisses halber vorausschicken.

Die Erbsünde besteht nach den griechischen Theologen in der Begierlichkeit (concupiscentia); wie man damit den Fortbestand dieser nach der Taufe vereinbaren zu können glaubt, darüber vgl. z. B. *Andrutsos* l. c. S. 158. Die Erbsünde begründet in uns nicht unmittelbar eine Schuld; von der römischen Lehre über die Erbsünde hat vor Augustin höchstens Cyprian etwas gewußt[2]); ἁμαρτία im 5. Kap. des Römerbriefs geht auf die alia lex Rom 7, 11. 20, und ἥμαρτον (V. 12) heißt nur: sie zeigten sich als Sünder[3]); auch das *filii irae* Eph 2, 3 bezieht sich nicht auf eine ererbte Schuld, sondern auf das Leben nach der Welt und dem Fleische[4]). Alle die Argumente Augustins aus der Kindertaufe samt ihren Exorzismen[5]) sind hinfällig. Die Taufe zeigt die Wiedergeburt

[1]) Cf. J. *Filevskij* in der Pravoslavnaă bogoslovskaă enciklopediă' t. III (Petrograd 1902), 452.

[2]) A. Kremlevskij im Hristianskoe čtenie 1902, II, 166.

[3]) Pravosl. bogosl. encykl. IV (1903), 772; Hrist. čt. 1902, I, 590. 599.

[4]) Hrist. čt. 1902, I, 537.

[5]) Über letztere cf. Hr. čt. 1902, II, 77.

Digitized by Google

an, nicht die Abwaschung[1]). Die Wiedergeburt besteht aber darin, daß ‚das alte Prinzip, die Sünde, die früher der Person ihre Bestimmung gab, umgetauscht wird um ein neues Prinzip der Wahrheit'[2]). Auch nach der Wiedergeburt der Taufe mißfallen Gott die Folgen der Erbsünde in uns[3]).

Ferner ist nach der griechischen Theologie festzuhalten, daß vor dem Kreuzestod Christi (von den Stammeltern ganz abgesehen) keiner sich der inhabitatio Spiritus s. erfreute, den Gottmenschen allein ausgenommen. Die Gnade des hl. Geistes (Πνεύματος χάρις) soll den Heiligen des A. T. nach den griechischen Vätern ebenso wenig zuteil geworden sein wie, wenigstens nach Primasius (M. 68, 460), den Engeln[4]). Es läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß die griechischen Väter[5]) eine Lehre vorgetragen haben, die solche Konsequenzen zuläßt[6]), ja, daß wenigstens Cyrillus von Alexandrien (In Jo 7, 39 [M. 73, 756]) implicite (wenn auch unbewußt) wirklich auch für die seligste Jungfrau die inhabitatio Spiritus s. vor dem Tode ihres Sohnes geleugnet hat. Doch uns fällt hier nicht die Aufgabe zu, diese Voraussetzungen der ‚östlichen Theologie' und ihre Begründung zu prüfen, sondern lediglich zu referieren, soviel es zum besseren Verständnisse der verschiedenen Anschauungen erforderlich zu sein scheint.

Was können wir nun demgemäß für eine Antwort erwarten auf unser Argument: Maria wäre eine *filia irae, filia* (serva) *diaboli* gewesen, wenn sie je der Erbsünde unterworfen gewesen wäre? Offenbar wird man die Konsequenz in Abrede stellen. Wirklich versichert uns Lebedev, Maria hätte nur dann dem Teufel angehört, wenn aus ihr eine Sünderin geworden wäre (191 f.); ob vielleicht auch dann, wenn sie vorzeitig gestorben wäre, darüber spricht er sich nicht aus. Die Lateiner vergessen, bemerkt er S. 368, daß die Herrschaft über jemanden die Freiheit des Unterworfenen voraussetzt. Die vollständige, in mehr als einer Hinsicht lehrreiche Auskunft über diesen Punkt finden wir S. 328. ‚Wir behaupten, daß das Kind, solange es im Mutterleibe ist, nicht nur leiblich, sondern auch geistig durch die Mutter lebt; durch ihren Glauben, ihr Gebet, ihr Tugendleben wird es geheiligt,

[1]) Hr. čt. 1902, I, 744.

[2]) P. Leporskij in der Prav. bogosl. encykl. III, 687.

[3]) Lebedev p. 170.

[4]) Cf. A. Katanskij im Hrist. čt. 1901, I, 762.

[5]) Auch syrische; cf. Afrem, Hymni in festum Epiph. ed. Lamy (Hymni et Sermones, Mechliniae 1882) t. I, col. 55.

[6]) Cf. Petavius, De Trinit. l. 8, c. 7.

Digitized by Google

wenn sie ein gläubiges, frommes Weib ist[1]). Wir behaupten ferner, daß die dem Teufel infolge der Sünde zugefallene Macht über den Menschen durchaus nicht gleichbedeutend ist mit einer Adoptivsohnschaft der Kinder bei ihrer Empfängnis und im Mutterleibe gegenüber dem Teufel; im Gegenteil wissen wir, daß die Kinder der Verheißung Gott angehören nicht nur vom Mutterleibe an, sondern vom Anbeginn der Welt. Wenn wir daher sagen, daß die hl. Jungfrau bei ihrer Empfängnis an der Erbsünde teilnahm, so behaupten wir doch, daß sie durch die Gnade geheiligt wurde auf den Glauben ihrer Mutter hin, und daß sie als Kind ihrer Gebete, ihres Glaubens, ihrer Tugend stets ein Kind Gottes, die vorerwählte und wohlgefällige Tochter des Herrn war'.

Nichtsdestoweniger kann und muß man nach ihm in einem gewissen Sinne zugeben, daß Maria Gegenstand des göttlichen Zornes war. Ungeachtet ihrer Gnadenfülle lebte Maria unter dem schrecklichen Fluche, der das sündige Menschengeschlecht im Paradiese getroffen, und beschloß ihr Leben ‚mit dem Schlußakt dieses göttlichen Urteilsspruches — dem Tode'. Aber ‚durch ihren Glauben an den Erlöser, anfangs an den kommenden, dann an den gekommenen, zog sie die Liebe Gottes in einem ihrem Glauben entsprechenden Grade auf sich' (S. 367).

Der Vorwurf der Lateiner, Maria könnte nicht mehr makellos genannt werden, wenn sie auch nur einen Augenblick die Erbsünde auf sich gehabt hätte, fuße auf einer grundfalschen Voraussetzung, daß nämlich die Befleckung und Verderbnis der Natur wohl geheilt (zaléčeno), aber nicht wieder gut gemacht (ispravleno) werden könne (S. 327). Die rechtgläubige Kirche lehrt dagegen, daß die Erlösung nicht nur die Sünde vollkommen tilgt, sondern uns auch noch viel mehr gibt, als wir verloren hatten (Leb. S. 348).

Auch mit unseren liturgischen Beweisen aus dem Feste der Empfängnis Mariä und der in den Hymnen gerühmten Heiligkeit und Reinheit dieses Aktes weiß man fertig zu werden. Vor allem wird betont, daß der Sinn der liturgischen Formeln und Ausdrücke aus der dogmatischen Lehre zu erklären sei, nicht aber umgekehrt diese aus jenen. Heilig werde die Empfängnis Mariä genannt, weil der Glaube der Eltern auf die empfangene Frucht die Gnade des verheißenen Samens herabgezogen hat, und glorreich heiße sie, weil die göttliche Allmacht aus der unfruchtbaren Ehe ein so wunderbares, auserkorenes Kind hat hervorgehen lassen (S. 198).

[1]) Cf. S. 420.

Digitized by Google

Aus dem Fest der Empfängnis (9. Dez.) könne man nur dann für die Unbefleckte Empfängnis Mariä argumentieren, wenn man gegen allen Sprachgebrauch jenem Worte den Sinn der sogenannten passiven Empfängnis unterschiebt. Die aktive Empfängnis wird heilig genannt, die aktive wird gefeiert (S. 202. 204). Der Grund aber, warum das Fest der Empfängnis und das der Geburt Mariä eingesetzt wurde, sei die Würde und Glorie des erzeugten, geborenen Kindes, der Gottesgebärerin, durchaus nicht der Akt selbst, da auch die Geburt unter dem Fluche, nämlich in Schmerzen vor sich geht (S. 317). In diesem Sinn habe auch Bellarmin das Objekt des Festes der Empfängnis Mariä bestimmt[1]) (S. 147).

Was endlich den Beweis aus den Wundern angeht, die zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis gewirkt worden sein sollen, so sei es von vornherein aus der Ungereimtheit der Lehre klar, daß sie entweder auf Einbildung oder auf Betrug zurückzuführen sind (S. 409).

Der ‚rechtgläubigen' Theologie erübrigt nach alledem nur noch die eine Aufgabe, die dogmatische Geltung ihrer unserem Dogma entgegengesetzten Lehre zu erweisen. Andrutsos begnügt sich zu diesem Zwecke, es als eine Lehre aller (!) Bekenntnisschriften des Orients hinzustellen (τοῦτο ἀνομολογοῦσιν ὁμοφώνως πᾶσαι αἱ Ἀνατολικαὶ Ὁμολογίαι) und — den einzigen Metrophanes anzuführen (S. 173). Lebedev zitiert (S. 137) das Schreiben der ‚östlichen' Patriarchen von 1723, 6. Art.; er erwähnt aus dem XVII. Jahrhd. den Verweis, der vom Patriarchen Joachim dem hl. Dimitrij von Rostov für das Bekenntnis der irrigen Ansicht (Häresie?) zuteil wurde und das Zeugnis des Patriarchen von Jerusalem, Païsius; dann führt er aus der ersten Hälfte des XIV. Jhd. den Nikephoros Kallistos Xanthopulos an (ohne nähere Angabe). Es folgen die Zeugnisse aus der Kirche vor dem Schisma: die bekannten Stellen aus Fulgentius, Eusebius Em., August. (C. Jul. 5, n. 52; De pecc. mer. 2, n. 38 M. 44, 174), Ambros. (In Lc l. 2, n. 7. M. 15, 1675, A; ap. Aug., De nupt. et concept. [sic!] c. 1, n. 40; C. Jul. l. 2, n. 32); Origenes (Hom. 12 in Lev. n. 4 M. 12, 539, B). Diesen Traditionsbeweis hält man für ausreichend, um für die Lehre von der Ausdehnung der Erbsünde auf Maria den Charakter einer geoffenbarten Wahrheit zu beanspruchen.

Aus allem sieht man, wie weit die griechisch-russischen Theologen entfernt sind, trotz ihrer von den Vorfahren ererbten ausgezeichneten

[1]) De cultu sanct. l. 3, c. 6.

Digitized by Google

Marienverehrung der Gottesmutter die volle Ehre zu geben. Zum Sohne kommt man nur durch die Mutter und zur Einheit der getrennten Kirche wird auch nur ihre Verehrung führen. Gebe Gott, daß die Theologen der griechisch-russischen Kirche durch ernste Forschung und aufrichtiges Streben nach Wahrheit bald dahin kommen, den Tribut der Ehre, den sie der Himmelskönigin versagt haben, mit umso größerem Eifer zu entrichten!

Innsbruck. Adolf Špaldák S. J.

Röm 5, 12 und die Unbefleckte Empfängnis Mariä in der Tradition der orientalischen Kirchen. Ein neues Zeugnis dafür, daß Maria von der Makel der Erbsünde bewahrt worden ist, hat der syrische Patriarch Rahmani in seiner Enzyklika vom 1. Jänner 1904 veröffentlicht[1]). Es gehört zu jener Gruppe der Traditionsbeweise für dieses Dogma, welche die naheliegende Anwendung von Rom 5, 12, wo der Apostel als Grund des Todes die Erbsünde bezeichnet, auf Maria für unzulässig erklären. Unsere Stelle findet sich im syrischen Brevier in der Vesper des Offiziums der Himmelfahrt Mariä. Es heißt da mit unverkennbarer Beziehung auf die Lehre des Apostels: ‚Denn dein Sohn ließ dich abholen [wörtlich: misit, qui te duceret] aus dem Leben dieser Welt ins Jenseits [wörtlich: in jenes geistige Leben]; doch geschah dies nicht wegen jener Sünde, welche dem Tode den Eintritt in die Welt verschafft hat [law hetita 'ayda depetahat tar'a demawta]'. Hieher gehörige Parallelstellen finden sich in der koptischen und griechischen Liturgie[2]); bei Jo. Damascenus, Hom. 9 (in dormit. 2), n. 8 (M. 96, 733, C; cf. 725, B. C; 728, A—C; 713, D; 741, A); Andreas Cretensis, Or. 13 (in dormit. 2; M. 97, 1085, C); Germanus Cp.. Sermo 6 (in dormit. 1; M. 98, 345; C—D); Josephus Hymnographus, Mariale (M. 105, 1000 B fehlerhaft); Jo. Euchaitensis, Sermo in Deiparae dormit. n. 20[3]); Isidorus Thessalon., Sermo in nativit. B. V. M. n. 16 (M. 139, 36,

[1]) Lettre encyclique de S. B. Ignace Ephrem II Rahmani. Charfet 1904 p. 9.

[2]) Pižom ente ni theotokia herausgegeben von Tuki, Rom 1764 bei Hurter, Comp. theol. dogm.[11] II, n. 596; Μηναῖον τοῦ Αὐγούστου Venetiis 1874. p. 76, I (14. Aug. Vesp.); p. 85, I (15. Aug. Ode I) p. 86, II (Ode VI).

[3]) Ballerini, Sylloge monumentorum II, 577; M. 120, 1180 (nur lateinisch).

Digitized by Google

A); Manuel Palaeologus, In dormitione Deiparae (M. 156, 105 C). Doch eine verdient wegen ihrer hohen Bedeutung, und weil sie unbeachtet geblieben zu sein scheint, hier speziell angeführt zu werden. Es ist eine Stelle aus einer Homilie des Cyrillus Lucaris (in dormit.), welche der Synode von Jerusalem vom Jahre 1672 dazu gedient hat, die Rechtgläubigkeit des Patriarchen aus seinen Schriften nachzuweisen. Anknüpfend an Rom 6, 23 sagt Cyrillus[1]: ‚Ἡ παναγία παρθένος ὁποῦ ἐκοιμήθη, ἡ αἰτία τῆς κοιμήσεως της δὲν ἦτον ἐξ ἁμαρτίας, μόνον ἀπὸ ταῖς ἄλλαις αἰτίαις ταῖς φυσικαῖς, ταῖς ὁποίαις καθὼς ὁ ἄνθρωπος ταῖς εἶχε καὶ πρὶν ἁμάρτῃ, καὶ ἦτον ὑποκείμενος τῇ φθορᾷ φυσικά, ἂν καλά.. Καὶ ὁ Θεὸς τὴν εἶχε χάριν δοσμένην, νὰ μὴ ἐνεργῇ εἰς ἐκεῖνον ἡ φύσις, μόνον ἡ χάρις, καὶ δὲν ἐμπόρει νὰ ἀποθάνῃ ... Ὅμως εἶχεν ἀπὸ τὸν Θεὸν τοιαύτην χάριν, ὁποῦ, ἂν εἶχε θέλῃ, δὲν ἀπέθανε, μόνον ἔτζη ζῶσα ἐπῆγενεν εἰς τοὺς οὐρανούς, πλὴν οὐκ ἐβούλετο. Nicht die Sünde war der Grund, als die heiligste Jungfrau entschlief, sondern lediglich die physische Konstitution, die der Mensch auch vor der Sünde hatte; denn bei seiner vorzüglichen Natur war er doch von Natur aus dem Tode unterworfen. Doch hatte Gott ihm die Gnade gewährt, daß er, von den Einflüssen der Natur bewahrt, durch die Gnade allein die Unsterblichkeit hätte erlangen können ... Indes hatte sie [Maria] von Gott die Gnade erhalten, daß sie, wenn sie es gewollt hätte, vom Tode bewahrt geblieben und bei Lebzeiten in den Himmel versetzt worden wäre; sie wollte aber davon keinen Gebrauch machen‘. Für diese Synode von Jerusalem nehmen die griechischen Symboliker eine ähnliche Autorität in Anspruch wie wir für das Tridentinum[2]; sie repräsentiert also wohl den Glauben der griechischen Kirche. Wie einer solchen Autorität gegenüber die griechisch-russische Kirche der Gegenwart auf Grund der Ansicht eines Metrophanes Kritopulos, eines Païsius von Jerusalem, eines Joachim von Konstantinopel u. a. gegen die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis eine so radikal ablehnende Stellung einnehmen kann, welche gerade in den neuesten Kundgebungen zum Ausdruck kam, läßt sich nur aus Voreingenommenheit erklären; sonst ist es unbegreiflich.

Innsbruck. Adolf Špaldák S. J.

[1]) Bei J. Kimmel, Libri symbolici Ecclesiae orientalis. Jena 1843, p. 335—6.

[2]) Cf. Chrestos Andrutsos, Δοκίμιον συμβολικῆς. Athen 1901, S. 35—42.

Digitized by Google

Zur Entstehung des Festes der Unbefleckten Empfängnis. Über die Entstehung des Festes der Unbefleckten Empfängnis sind die Forschungen noch keineswegs abgeschlossen. Professor Kellner bemerkt darüber in seiner ‚Heortologie': ‚Obwohl der Orient sich gegen das Fest der Unbefleckten Empfängnis ablehnend verhalten hat, müssen wir bei Darstellung der Geschichte auch dieses Marienfestes vom Orient ausgehen. Dort wurde Mariä Empfängnis schon Ende des zehnten oder spätestens Anfang des elften Jahrhunderts in den Kirchenkalender von Konstantinopel aufgenommen, der von Basilius Porphyrogenitus seinen Namen hat, und zwar als kirchlicher Gedächtnistag auf den 9. Dezember gesetzt. . . Das Fest muß übrigens im Osten schon im vorhergehenden Jahrhundert allgemein gewesen sein, da es bereits in dem Kalendarium von Neapel eine Stelle gefunden hat, und zwar infolge orientalischer Einflüsse. Denn sowohl der Tag (9. Dezember) als auch die Bezeichnung (Conceptio S. Annae Mariae Virginis [sic!]) stimmt überein. Die Abhängigkeit des genannten Festkalenders aber, der dem neunten Jahrhundert angehört, vom Orient ist unverkennbar' (S. 151 f.). Hinsichtlich des Abendlandes meint Kellner, daß ‚der berühmte Anselm von Canterbury, '. . 1093—1109 Erzbischof von Canterbury, derjenige war, welcher den ersten Schritt zur Einführung des Festes tat und es durchsetzte, daß es in seinem Sprengel in den Kirchenkalender eingereiht und anerkannt wurde' (S. 152).

Unter Berücksichtigung einiger Veröffentlichungen aus den letzten Jahrzehnten, auf die zum Teil schon Scheeben im Kirchenlexikon hinwies (2. Aufl., IV 467 f.), läßt sich über die erste Feier des Festes im Abendland noch etwas mehr sagen. Zu den früheren Abhandlungen von P. Victor de Buck in den ‚Études de Théologie' (Nouvelle Série 1860, II 64—97. 545—582), P. Bonifaz Wolff in den ‚Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden' (VI. 1885, I 21—40; VII. 1886, II 108—118, unter Benützung eines Artikels von Edmund Bishop in der Downside Review) und E. Vacandard in der ‚Science catholique' (VII. 1892—1893, 897—903) und in der ‚Revue des Questions historiques' (LXI. 1897, I 166—184) kommen aus der jüngsten Zeit noch die interessanten Ausführungen von P. Herbert Thurston über ‚The Irish Origins of our Ladys Conception Feast' in der englischen Zeitschrift ‚The Month' (Vol. CIII. 1904, I 449—465; vgl. auch ‚Stimmen aus M.-Laach' LXVII. 1904, II 117—120).

Digitized by Google

Die Hauptergebnisse dieser neuesten Untersuchungen können wir kurz in folgende Punkte zusammenfassen:

1. Nicht der heilige Erzbischof Anselm von Canterbury, sondern sein Schwestersohn, Abt Anselm von St. Edmundsbury hat sich die größten Verdienste um die Verbreitung des Festes der Unbefleckten Empfängnis in England erworben.

2. Durch die Bemühungen dieses großen Verehrers der allerseligsten Jungfrau wurde das Fest schon um das Jahr 1128 in einer Reihe von Kirchen Englands gefeiert; dazu gehören die Kirchen von Westminster, Reading, Edmundsbury, St. Albans, Glouceſter (wahrscheinlich), Winchcombe, Worceſter.

3. Doch war Abt Anselm nicht der erste Urheber dieser Feier in England; denn schon lange vor ihm, für die erste Hälfte des elften Jahrhunderts, ist diese Festlichkeit auf Englands Boden bezeugt. E. Bishop hat dafür vier Dokumente aus der Zeit vor der Einwanderung der Normannen (1066) angeführt: einen Kalender der Abtei New Minster in Wincheſter aus der Zeit des Abtes Aelfwin (1034—1057); einen anderen Kalender des Kathedralpriorates Old Minster derselben Kirche, um 1030 oder doch vor 1066 entstanden; ein Pontificale und Benedictionale der gleichen Kirche von Wincheſter aus dem elften Jahrhundert mit einer ‚Benedictio in Conceptione Sanctae Mariae‘; ein ähnliches liturgisches Buch der Kirche von Canterbury aus der Zeit zwischen 1023 und 1050 mit einer ‚Benedictio in die Conceptionis Sanctae Dei Genetricis Mariae‘.

4. Zur Zeit des heiligen Ethelwold († 984), des Gründers mehrerer Klöster in Wincheſter, scheint das Fest dortselbst noch nicht gefeiert worden zu sein, da es in anderen liturgischen Büchern von Wincheſter aus der Zeit um 1000 noch fehlt.

5. Hingegen wird das Fest in verschiedenen Kalendern irischen Ursprunges schon für das zehnte und selbst für die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts bezeugt. H. Thurston nennt dafür vier Zeugen: einen metrischen Kalender, der wahrscheinlich noch in die Zeit Königs Alfreds des Großen († 901) zurückgeht und in allen drei bekannten Handschriften für den zweiten Mai bemerkt: „Concipitur virgo Maria cognomine senis“ (d. h. am 6. Tage vor den Nonen des Mai); ferner das Martyrologium des Oengus, das nach den neuesten Untersuchungen schon der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts angehören dürfte und am dritten Mai nach der Auffindung des hl. Kreuzes ‚das große Fest der Jungfrau Maria‘ (Feil mar Maire uage) ver-

Digitized by Google

zeichnet; in einer der wichtigsten bekannten Handschriften dieses Martyrologiums bemerkt dazu ein späterer Glossator: ‚Feil mar muire et reliqua, i. e. haec inceptio eius, ut alii putant — sed in februo mense vel in martio facta est illa, quia post VII menses nata est, ut innarratur — vel quaelibet alia feria eius'; endlich als letzten Zeugen das Martyrologium von Tallaght, das vielleicht um 900 oder noch früher entstanden ist und zum gleichen dritten Mai sagt: ‚V Nonas (Maias) Crucis Christi Inventio. Mariae Virginis Conceptio' ꝛc. Wie Thurston ausführt, liegt die Vermutung nahe daß die Ansetzung des Festes auf den 3. Mai auf den Einfluß koptischer Kalender zurückgeht; dieselben verzeichnen nämlich das Fest Mariä Geburt am ersten Baschansch oder Pachon (Ende April oder Anfang Mai) und konnten dadurch in Irland, wo Mariä Geburt nach abendländischer Tradition am 8. September gefeiert wurde, Anlaß zu der auffallenden Ansetzung der „Inceptio" der allerseligsten Jungfrau geben.

Im übrigen müssen wir für die weitere Erörterung der zahlreichen einschlägigen Fragen auf die angeführten Abhandlungen und andere Spezialwerke verweisen.

Innsbruck. Leopold Fonck S. J.

Die Geschichte des Ave-Maria-Läutens ist in der letzten Zeit des öfteren in dieser Zeitschrift (XXV. 1901, 348—356; XXVIII. 1904, 394—410) und anderswo erörtert worden. Da bisher für holländisches Gebiet eine Urkunde über diesen frommen Gebrauch aus dem vierzehnten Jahrhundert meines Wissens noch nicht nachgewiesen wurde, möge hier ein Schreiben des Papstes Bonifaz IX. ein bescheidenes Plätzchen finden, auf das ich in den letzten Osterferien bei einer Durchmusterung des alten Kapitelarchivs der St. Martinikirche in Emmerich gestoßen bin. Dortselbst befindet sich das Original, ein Pergamentblatt mit zwölf Zeilen und angehängtem päpstlichem Bleisiegel, das den Namen des Papstes ‚Bonfatius P. P. VIIII' zeigt. Das Dokument hat folgenden Wortlaut: ‚Bonifatius episcopus servus servorum Dei Universis Christifidelibus praesentes litteras inspecturis salutem et apostolicam benedictionem. Dum praecelsa meritorum insignia, quibus Regina caelorum Virgo Dei genitrix gloriosa sedibus praelata sydereis quasi stella matutina praerutilat, devotae considerationis indagine perscrutamur, dum etiam intra

Digitized by Google

mentis archana revolvimus, quod ipsa utpote mater misericordiae et pietatis amica humani generis consolatrix pro salute fidelium, qui delictorum onere praegravantur, sedula exoratrix et pervigil ad Regem, quem genuit, intercedit, dignum, quin potius debitum arbitramur, ut Christifideles ad eiusdem Virginis assiduam venerationem iugemque memoriam quasi quibusdam allectivis muneribus indulgentiis scilicet et remissionibus invitemus, ut exinde reddantur divinae gratiae aptiores. Hinc est quod nos de omnipotentis Dei misericordia et beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius auctoritate confisi omnibus vere penitentibus et confessis qui, dum in ecclesia sancti Martini Embricensi Traiectensis dioecesis singulis diebus mane et de sero campanam pro Avemaria pulsari contigerit, ad laudem et honorem ipsius beatae Virginis Mariae devote trina saltem vice orationem dominicam et salutationem angelicam flexis genibus dixerint, Tres Annos et totidem Quadragenas de iniunctis eis penitentiis misericorditer relaxamus. Datum Romae apud sanctum Petrum II Nonas Novembris Pontificatus nostri anno secundo.'

Da Bonifaz IX. am 2. November 1389 gewählt und am 11. desselben Monates gekrönt wurde, fällt der 4. November seines zweiten Pontifikatsjahres entweder in das Jahr 1390 oder 1391, jenachdem die Zählung seiner Jahre vom Tage der Wahl oder vom Tage der Krönung beginnt.

Innsbruck. P. Fonck S. J.

Die dogmatischen Werke des hl. Alphons M. von Liguori. Allbekannt ist der hl. Alfons als Moralist und auf dem Gebiete der Moral kommt ihm in neuerer Zeit an Ansehen keiner gleich. Weniger bekannt ist er dagegen als Dogmatiker und doch hat er mehrere dogmatische Werke verfaßt, die von den Päpsten bestens empfohlen und auch Grund waren, weswegen Pius IX. am 7. Juli 1871 erklärte: S. Alphonsus Maria de Ligorio in universali catholica Ecclesia Doctor habeatur. Unter anderm bezeugt Leo XIII. in seinem Schreiben vom 28. August 1879 auf Grund dieser Werke: ‚Firmissimis argumentis divinam revelationem munivit contra Deistas; veritatem fidei nostrae strenue defendit; nervosissime propugnavit romani pontificis primatum et infallibile magisterium; editis historia haeresum et opere dogmatico acriter perstrinxit haereses om-

Digitized by Google

nes.' Schon ein flüchtiger Blick auf die von dem hl. Kirchenlehrer hinterlassenen Werke zeigt uns, daß er sowohl die allgemeine wie die besondere Dogmatik allseitig beleuchtet hat. Es gibt kaum eine wichtigere Tagesfrage seiner Zeit, die er nicht vom dogmatischen Standpunkt aus behandelt hätte. Da er aber mehr die Aufklärung und Belehrung des gläubigen Volkes und dessen Bewahrung vor Irrlehren, mit denen man dasselbe damals verführen wollte, im Auge hatte, so verfaßte er seine Werke auch in der Sprache des Volkes und eben deswegen sind sie außer Italien weniger bekannt geworden. Um sie nun zum Gemeingut aller Theologen zu machen, war es, besonders nachdem der Heilige zum Lehrer der Gesamtkirche erklärt worden, ganz angezeigt, sie in der Kirchensprache neu zu veröffentlichen. Diese verdienstliche Arbeit hat P. Aloisius Walter aus der Kongr. des heiligsten Erlösers auf sich genommen. Nach einer kritischen Revision des Originaltextes, Richtigstellung der Zitate und einer wortgetreuen Übersetzung in die lateinische Sprache bietet er uns in zwei stattlichen Bänden die dogmatischen Schriften des Heiligen (Rom 1903 bei Phil. Cuggiani, B. 1. S. XIX, 717; Bd. 2 S. XXVI, 793). Absicht dieser Analekte ist nicht, die Werke des hl. Alfons zu besprechen — darüber hat ja schon mehr als ein Jahrhundert gesprochen und ihren Wert garantieren uns das Lob und die Empfehlung so vieler Päpste —, wohl aber auf diese neue Ausgabe, durch welche sie nun mehr zugänglich gemacht worden sind, aufmerksam zu machen. Es lohnt sich aber, einen Blick zu werfen auf den reichen Inhalt der vorliegenden Bände. Er bestätigt, was wir oben ausgesprochen, daß der hl. Kirchenlehrer auch auf dogmatischem Gebiete volle Anerkennung verdient. Der erste Band enthält folgende Schriften: 1. Brevis dissertatio adversus errores recentium incredulorum, qui hodie materialistae et deistae vocantur, worin er besonders das Dasein Gottes, die Wahrheit der christlichen Religion und die Unsterblichkeit der Seele beweist (S. 1—38 vom J. 1756). — 2. De fidei evidentia sive de veritate fidei, quam evidentem reddunt credibilitatis signa, deren er sechs entwickelt. Zum Schlusse gibt er in Art eines Zweigespräches eine Anleitung, wie ein Heide zur Anerkennung der christlichen Offenbarung geführt werden könnte (S. 43—93; sie stammt aus dem J. 1762). — 3. De fidei veritate, eine weitläufigere Apologie des christkatholischen Glaubens wider die Materialisten, Deisten und Irrlehrer (S. 99—379) vom J. 1768. — 4. Vindiciae pro suprema pontificis potestate adversus Justinum Febronium. Diese Abhandlung wurde vom Heiligen schon ursprünglich lateinisch geschrieben

Digitized by Google

(S. 385—459) vom J. 1768. — 5. Contra haereticos pseudo-reformatos. Eine weitläufige Verteidigung der dogmatischen Beschlüsse des Konzils von Trient gegen die Protestanten (S. 467—717) vom J. 1769. — Im zweiten Band finden sich 6. De Ecclesiae triumpho seu haeresum historia et confutatio. Zuerst werden die Irrlehrer samt ihren Irrtümern von Simon Magus angefangen durch alle Jahrhunderte bis auf Molinos († 1696) aufgezählt, dann folgt deren Widerlegung (S. 1—503). Sie wurde verfaßt im J. 1772. — 7. Considerationes (3) super divinae revelationis veritate contra praecipuas deistarum difficultates (S. 509—531) vom J. 1773. — 8. Dissertationes (9) theologicae morales de iis, quae ad vitam aeternam pertinent. Eine Eschatalogie im eigentlichen Sinne des Wortes, denn es ist die Rede vom besonderen und allgemeinen Gerichte, vom Fegfeuer, Antichrist, Auferstehung der Toten, Hölle und Himmel u. s. w. (S. 537—627) verfaßt im J. 1776. — 9. De magno orationis medio ad aeternam salutem et quamlibet a Deo gratiam consequendam, ein goldenes Büchlein nach der vom Verfasser überarbeiteten und veränderten Ausgabe von Bassano 1759, die leider bei so vielen Nachdrucken nicht berücksichtigt wurde (S. 631—722). — Im Anhang folgen noch zwei kleine Schriften des Heiligen italienisch mit lateinischer Übersetzung, zuerst (S. 725—735) die hier zum erstenmal veröffentlichte Schrift: De spe christiana gegen eine im jansenistischen Geiste geschriebene und ins Italienische übersetzte Abhandlung Tr. della Confidenza Cristiana e dell' uso legitimo delle Verità, che riguardano la Grazia di Gesu Cristo. Tradotto dal Francese per opera di Aletofilo Pacifico (Konstantin Rotigni), Venedig 1751. Für den Verfasser dieser Abhandlung wird gehalten Fourquevaux († 1768). — Ferner (S. 737—754): De D. N. J. Christi praedestinatione dissertatio, die vor kurzem Wilhelm von Rossum aus der Kongregation des hl. Erlösers zum erstenmale veröffentlicht hatte.

Durch diese so nützliche Ausgabe hat die rührige und um die katholische Kirche so hochverdiente Kongregation des göttlichen Erlösers ihrem erlauchten Stifter ein schönes Denkmal gesetzt. Die Übersetzung läßt sich leicht lesen und ist verständlich, die Ausstattung macht der Verlagshandlung alle Ehre. Wir wünschen, daß diese Ausgabe jene Verbreitung finde, die sie verdient.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Digitized by Google

Raguel (Re'û'êl) — **Jethro** (Jithrô). Die beiden Namen Raguel und Jethro, unter denen der Schwiegervater Moses' erscheint, bilden eine große crux interpretum, die man in der verschiedensten Weise zu beheben suchte. Manche wollen in Jethro — andere in Raguel — nur einen Beinamen oder eine Amtsbezeichnung, entsprechend dem Imâm bei den Arabern, sehen; oder man hält Raguel für den Vater Jethros. Andere nehmen zwei Quellen oder schwankende Überlieferungen an, von denen die eine den Namen Raguel, die andere die Bezeichnung Jethro aufweist. Aber in dem Falle wäre es doch sonderbar, wenn der Redaktor, der nach dieser Auffassung beide Quellen mit einander verbunden hätte, diese Schwierigkeit nicht sollte ausgeglichen haben.

Ex 2, 18 steht Raguel und Ex 3, 1 ganz unvermittelt Jethro. Es ist sicher auffallend, daß an jenen Stellen, wo der madianitische Priester als Schwiegervater Moses' auftritt (Ex 3, 1; 4, 18; 18, 1. 5. 6. 9. 12) immer Jethro (bezw. יֶתֶר Ex 4, 18) und daneben außerdem חֹתֵן — חֹתְנוֹ (Schwiegervater) steht. Ex 2, 18 und Nu 10, 29 dagegen, wo von den Kindern jenes Priesters die Rede ist, findet sich der Name Raguel. Für יִתְרוֹ steht einmal (Ex 4, 18) יֶתֶר, so daß es den Anschein erweckt, als ob יִתְרוֹ gleich sei יֶתֶר mit dem Suffix der 3. Person.

Ich möchte da eine — wie es scheint — kühne Vermutung aussprechen. Vielleicht bezeichnete יתר im Madianitischen dasselbe wie חתן: Schwiegervater. Es ist begreiflich, daß Moses an jenen Stellen, wo er in dem Verhältnis des Schwiegersohnes zu Raguel erscheint, diesen kurzweg ‚Schwiegervater' (יתר(ו)) wird genannt haben. Es ist möglich, daß חֹתֵן nur eine erklärende Glosse zu יתר ist, die ursprünglich, als die eigentliche Bedeutung von יתר(ו) immer mehr in Vergessenheit geriet, an den Rand geschrieben und später, als man יתר(ו) bereits als Eigennamen ansah, in den Text aufgenommen worden ist. — Diese Vermutung gewänne eine große Stütze, wenn es gelänge, aus einer der semitischen Sprachen für ‚Jether' die Bedeutung ‚Schwiegervater' nachzuweisen.

Wien. Dr. Johann Döller.

Zur Geschichte des christlichen Gebetes. Nachdem Ed. von der Goltz vor drei Jahren das ‚Gebet in der ältesten Christenheit'[1])

[1]) Das Gebet in der ältesten Christenheit. Eine geschichtliche Untersuchung von Ed. Frhrn. v. d. Goltz, Lic. theol., Pastor zu Degelsdorf. Leipzig 1901. XII + 368 S. 8.

Digitized by Google

zum Gegenstande einer Monographie gemacht, bietet jetzt Otto Dibelius Umrisse zu einer Geschichte des Gebetes in der alten und mittleren Kirche'[1]). B. d. Goltz will nicht dogmengeschichtlich den Lehrgehalt aus den einzelnen Gebetsformen herausschälen, auch nicht ‚litterarkritisch' den Entwicklungsgang der Gebetsanschauungen verfolgen, sondern ‚in eigenem Sinne theologisch', das ‚Reden mit Gott' im Gebete Jesu, des Apostels Paulus, der Christen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter zeichnen, sowie ‚Beiträge' liefern ‚zur Charakteristik des christlichen Gebetes im Zeitalter der Entstehung der katholischen Kirche'. Dibelius dagegen sucht gerade den genetischen Zusammenhang der einzelnen christlichen Gebetsformen und aller christlicher Gebetsauffassungen mit den früheren festzustellen. Er wollte, wie er sich selbst ausdrückt, eine ‚Geschichte der Religion innerhalb des Christentums' geben. Zu diesem Zwecke paßt allerdings der Titel und die Einteilung wenig. Das Buch, welches den Haupttitel führt ‚Das Vaterunser', behandelt nacheinander ‚Die Vorstellungen vom Gebete in der alten griechischen Kirche' (1—57), dann ‚Die Auffassung des Vaterunser bei den griechischen Schriftstellern' (59—70) und endlich ‚Das Verhältnis von Luthers Vaterunsererklärung im kleinen Katechismus zu den altdeutschen Auslegungen des 9. bis 11. Jahrhunderts' (73—125). Ein Anhang gibt deutsche ‚Ungedruckte Vaterunsererklärungen', welche, von einem Göttinger Exemplare abgesehen, der Königlichen Bibliothek in Berlin entnommen sind. Den offenbaren Mangel an formaler Einheit sucht D. durch die Entstehungsgeschichte zu rechtfertigen. Als Ergebnis des dritten, schon früher von der Berliner Fakultät preisgekrönten Abschnittes glaubte D. aufstellen zu sollen, daß Luthers Vaterunsererklärung nicht auf mittelalterliche Vorarbeiten zurückzuführen sei, sondern eine unmittelbare Benutzung der patristischen Tradition voraussetze. Die so veranlaßte Darstellung des Gebetes in der alten griechischen Kirche gibt zudem nach der Ansicht des Verf. die äußeren Grenzpunkte für eine spätere Geschichte des christlichen Gebetes.

Es lohnt sich, diese neuesten Untersuchungen ein wenig zu prüfen, weil sie Methode und Grundgedanken vieler anderen Arbeiten fast typisch darstellen.

Die Ausführungen des ersten Teiles, in dem D. zunächst die ‚Voraussetzungen und Anfänge' bespricht, gipfeln in dem Satze, daß die

[1]) Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebetes in der alten und mittleren Kirche. Gießen 1903. IX + 180 S. 8.

Digitized by Google

‚Vorstellungen der christlichen Gemeinde vom Gebete sich von denen der griechischen Welt nicht wesentlich unterschieden haben' (S. 18). Das Heidentum änderte sich für die Massen, die sich zum Glauben an den Gekreuzigten bekannten, nur in der Form, nicht in seinem Wesen. Diese Gemeinsamkeit erstreckt sich nicht nur auf die Anbetung, welche ihrer Natur nach zu allen Zeiten wesentlich dieselbe sei, sondern auch auf das Bittgebet, dessen Objekte und Formen mit der Reinheit des Gottesbewußtseins sich zu ändern pflegten. Einen quantitativen Unterschied, größere Kraft und Regsamkeit des Gebetslebens, gibt D. freilich zu. Einzelne Männer erhoben sich über das Volk und schüttelten von den vulgären Anschauungen bald mehr, bald weniger ab. Aber ihre Anschauungen sind jedesmal höchstens für einige Gebildete, für das Volk von gar keinem Einfluß. So hatte sich Klemens von Alexandrien, dem D. eine längere Behandlung widmet, die Grundanschauung der griechischen Schulen über das Bittgebet angeeignet. Ein Nachweis der verschiedenen hier einfließenden Momente sei zwar nicht möglich, aber auch nicht nötig, denn das Gemeingut der Philosophen seit Sokrates und Plato war die Abweisung jedes Bittgebetes und die Verteidigung der reineren Gebetsauffassung, die sich auf den geistigen Verkehr mit der Gottheit beschränke. Nun finden sich zwar auch in den Schriften des Klemens von Alexandrien ausdrückliche Anerkennungen des Bittgebetes; aber diese muß man nach D. als unkritische, im persönlichen Gebetsleben nicht verwertete Akkommodationen an den Gemeindeglauben auffassen (S. 20). Der Einfluß dieses religiösen Gemeindelebens war aber so groß, daß schon Origenes das zerrissene Band wieder anknüpfte. Er war, wie D. ausführt, mehr Christ als Philosoph, stand ‚im Leben des Tages, wo die Nöten des Menschen ihn berührten und ihm Sinn gaben für die Fragen und Gedanken, die in einer Gemeinschaft eine Rolle spielen' (S. 43). Ohne Zweifel haben sich auch zu dieser Zeit nach D. vulgäre Anschauungen in noch höherem Grade geltend gemacht bei Männern ohne ‚die systematische und religiöse Kraft des großen Alexandriners'. Aber damals haben diese Leute nicht geschrieben. Seit Gregor von Nyssa aber sind sie die einzigen Schriftsteller der Kirche geworden, und damit ist Spekulation und Philosophie endgiltig von dem Vulgärchristentum überwunden. Den so skizzierten Entwicklungsgang sucht D. dann im zweiten Teile (S. 59—70) an der griechisch-patristischen Vaterunsererklärung in etwa zu illustrieren.

Es wäre nun gewiß unangebracht, ein wissenschaftliches Buch, das wegen seines positiven Materials einen Fortschritt in der Forschung be-

Digitized by Google

zeichnet, allein deshalb abzuweisen, weil der Verf. einen gegnerischen Standpunkt vertritt. Indes D. will ja nicht positives Material beibringen, sondern von einem höheren Standpunkte aus den organischen Zusammenhang überschauen. Dabei macht er aber Voraussetzungen, die in weiten Kreisen auf Widerspruch stoßen müssen. Die Unrichtigkeit dieser Voraussetzungen nachzuweisen, ist hier nicht die Stelle; es wäre das eine allgemeine Auseinandersetzung mit der ‚modern-kritischen Richtung'. Es soll vielmehr die Zuverlässigkeit des Beweisganges auf Grund der gemachten Voraussetzungen kurz untersucht werden.

Diese grundlegenden Voraussetzungen sind namentlich zwei: 1. Die im ‚Gemeindeglauben' vorhandene Übereinstimmung ist nicht das Ergebnis einer übernatürlichen Offenbarung und Führung, sondern die aus natürlichen Faktoren entstandene, kritiklose Anschauung der ungebildeten Massen. 2. Jedes Bittgebet ist unzulässig, denn es steht im Widerspruch zu der Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze.

Auf Grund dieser Voraussetzungen war die Aufgabe für D. eine doppelte. Zunächst mußte er zeigen, aus welchen natürlichen Momenten der Gemeindeglaube bezüglich des Gebetes hervorgegangen, und dann wie und wo man von dem Gemeindeglauben abgewichen oder sich über das vulgäre Bittgebet erhoben habe.

Für den ersten Teil der Aufgabe ist zweifellos das vergleichsweise Herbeiziehen der den Anfängen des Christentums gleichzeitigen Gebetsübungen in der griechisch-römischen Welt ein glücklicher Gedanke: kann ja das Ackerland nicht ohne Bedeutung sein für die Entwicklung der Saat. Allerdings müßte die Darstellung erschöpfender und der Einfluß des jüdischen Elementes mindestens im gleichen Grade berücksichtigt werden. Dagegen ist völlig unverständlich, wie D. bei einer genetischen Darstellung des christlichen Gebetes von der in den hl. Schriften niedergelegten Lehre absehen konnte. Daß er auch hier einen natürlichen Entwicklungsfaktor anerkennen mußte, kann doch wohl nicht in Zweifel gezogen werden. Jedenfalls hätte man den Beweis erwartet, daß ein solcher Einfluß ausgeschlossen, entweder weil die Bibellehre über das Gebet im Widerspruch steht zu dem Gemeindeglauben und darum tatsächlich keinen wirksamen Einfluß gehabt hat, oder weil die Bibellehre sich deckt mit den griechisch-römischen Anschauungen und darum keinen eigenen Einfluß haben konnte. Das erste Glied wird nicht bewiesen, denn von der Bibel ist überhaupt nicht die Rede. Man könnte glauben, der zweite Beweis sei wenigstens einschließlich insofern erbracht, als die wesentliche Gleichheit des heidnischen und christlichen Gebetslebens dar-

Digitized by Google

getan sei. Indessen abgesehen davon, daß D. vereinzelte Auswüchse oder Reste heidnischen Aberglaubens bei einzelnen Christen geflissentlich zur Vergleichung herbeizieht, folgt aus einer teilweisen Übereinstimmung der christlichen und heidnischen Anschauungen keineswegs eine allgemeine. Jedenfalls hätte auch in seiner Voraussetzung nachgewiesen — nicht wieder vorausgesetzt — werden müssen, daß die spezifisch christlichen, demütigen, vertrauensvollen Gebete zum neuversöhnten Vater im Himmel und zu Christus, unserem Vermittler, keine neue Entwicklungsphase darstellten. Von der hierauf bezüglichen Literatur (z. B. neben vielen anderen Theodor Zahn, Skizzen aus dem Leben der Kirche S. 271 ff.) wird überhaupt keine Notiz genommen.

Auch für den zweiten Teil der Aufgabe, den Fortschritt des Gebetes in dem Überwinden des Gemeindeglaubens nachzuweisen, darf D. nicht beanspruchen, die objektiven Verhältnisse dargelegt zu haben. Die lateinischen Kirchenväter läßt D. ganz unberücksichtigt, weil sie unter dem Einfluß des römischen Rechtes gestanden. Bei den Griechen zieht er nicht nur das Material ungenügend heran, sondern er operiert auch, wie gezeigt, mit schriftlichen Aufzeichnungen, die dagewesen sein müssen, d. h. auf Grund der gemachten Voraussetzungen. Bei Klemens von Alexandrien werden direkt entgegenstehende Äußerungen als unwissenschaftliche, nicht ernst gemeinte Akkommodationen beseitigt. Da darf natürlich — auch bei den erwähnten Voraussetzungen — mit dem gleichen Recht ein anderer eben diese Äußerungen als die eigentlichen Ansichten des Alexandriners zu Grunde legen und die entgegenstehenden darstellen als einen noch unvollkommenen oder auch mißglückten Versuch, das positiv Überkommene spekulativ zu erfassen.

So wird in einem konkreten Falle das neuerdings beliebte Prinzip angewendet, das Christentum sei nicht nur ohne übernatürliches Eingreifen entstanden, sondern auch das notwendige Produkt der geschichtlichen Entwicklung. Sehr lehrreich ist die Beobachtung, daß man die Unhaltbarkeit eines solchen Vorgehens allmählich selbst in Kreisen ausspricht, in denen die natürliche Erklärung des Christentums erster Grundsatz ist. Sonst hätte nicht v. d. Goltz in der ‚Theolog. Literaturzeitung' (1904, Sp. 51 f.) über D. schreiben dürfen: ‚Man will christliche Lebenserscheinungen erklären, indem man sie an Maßstäben mißt, die den niederen Stufen der Religion entnommen sind. Die Naturwissenschaft hat den Menschen freilich besser verstehen gelehrt, indem sie ihn als eine species der Säugetiere behandelt hat, aber es blieb ein Rest, der in Gottes Schöpferkraft seinen Ursprung hat, durch den sich aber

Digitized by Google

der Mensch vom Tiere unterscheidet: der Geist. Die Naturwissenschaft wird ihn nie erklären können — und er ist doch eigentlich der charakteristischste und wichtigste Teil des Menschen. So geht es auch dem Religionshistoriker mit dem Christentum, wenn er es auf jüdische oder griechische Faktoren reduzieren will. Was dann unerklärt bleibt, ist gerade die Hauptsache'.

Valkenberg. Ludw. Kösters S. J.

Das Erscheinen einer neuen kirchenrechtlichen Monatsschrift in Rom kann nur mit Freuden begrüßt werden. Die **Rassegna Giuridica Ecclesiastica** (unter der Leitung des Priesters Dr. Coniglio Via della Panetteria 27 — Roma), welche ihren zweiten Jahrgang begonnen, wollte dem Wunsche des katholischen Kongresses von Tarent nach einem Organe gerecht werden, das nicht bloß die Bestimmungen der kirchlichen Behörden berücksichtigt, sondern das Augenmerk auch auf jene Verordnungen lenkt, welche der Staat für seine Beziehungen mit der Kirche erlassen hat.

Sind diese staatlichen Bestimmungen zumal in Italien in Theorie sowohl wie in der Praxis nicht selten ungerechte Übergriffe auf kirchliches Gebiet, so kann deren Kenntnis doch oft von Vorteil sein. Es gilt das Wort des ebenso frommen als gelehrten Fürstbischofs Simon Aichner von Brixen, der in seinem ausgezeichneten Compendium iuris ecclesiastici (9. Aufl. 1900 p. [45]) dem vollinhaltlich aufgenommenen österr. Gesetz vom 7. Mai 1874 die Bemerkung beifügt: ‚Censuimus hanc legem huc transscribendam esse, eo quod eandem, quantumvis iniuriosam in ecclesiam, non liceat ignorare'.

Die römische kirchenrechtliche Rundschau bringt im ersten Teil wissenschaftliche Artikel; so enthält beispielsweise das 3. Heft des II. Jahrganges eine interessante Abhandlung über die Kodifikation des kanonischen Rechtes. Sodann folgen Acta pontificia nach ihrem Wortlaut, woran sich Kongregationsentscheidungen reihen, denen recht übersichtliche, knappe Inhaltsangaben vorangestellt werden. Unter die Rubrik ‚Giurisprudenza giudiziaria' fallen Entscheidungen der obersten italienischen Gerichtshöfe in Zivil- und Strafsachen, soweit sie kirchenrechtliches Gebiet berühren. Die ‚Cronaca di giurisprudenza amministrativa' endlich berichtet über italienische Gesetzgebung und Verwaltungspraxis in kirchlichen Dingen. Der ‚Anhang' enthält ‚Nachträge' und dgl. sowie eine Bücherschau.

Digitized by Google

Die ganze Einrichtung erinnert an das nunmehr vom Prälaten Prof. Dr. Heiner geleitete Archiv für katholisches Kirchenrecht. Möge das junge Unternehmen von reichem Erfolg begleitet sein! Mit Grund hat man es schon oft beklagt, daß die römischen Zeitschriften selbst die Namen derjenigen veröffentlichen, für welche bei den römischen Kongregationen Entscheidungen — oft der delikatesten Art — erflossen sind. Leider kann auch der Rassegna dieser Vorwurf der Indiskretion nicht erspart bleiben; vgl. z. B. Märzheft 1904 S. 287.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Das Dekret Innozenz XI. über den Probabilismus. Das bekannte Dekret, dessen Wortlaut seit der offiziellen Veröffentlichung des Originaltextes am 19. April 1902 außer allem Zweifel steht, hat Anlaß zu vielen teilweise recht heftigen Erörterungen gegeben[1]).

Eine im Ton ruhiger gehaltene Abhandlung darüber hat P. Ter Haar C. Ss. R. verfaßt[2]). Der bekannte Vorkämpfer des Äquiprobabilismus nimmt die Gelegenheit wahr, aus diesem Dekret den direkten Beweis für die Unkirchlichkeit des Probabilismus und den indirekten Nachweis für die Richtigkeit des Äquiprobabilismus zu führen. Vorausgeschickt ist eine Würdigung der verschiedenen Moralsysteme, welche mit den Worten ausklingt, ‚daß der Probabilismus in der Praxis unsittlich und unerlaubt ist, es sei denn, daß infolge eines unverschuldeten Irrtums jemand dieses System für sicher wahr hielte' (28). An den Wortlaut des Dekretes schließen sich der Reihe nach an: die Geschichte des Probabilismus vor Innozenz XI., die Stellung dieses Papstes zu Th. Gonzalez, die Bedeutung und Ausführung des Dekrets, weitere (vergebliche) Bemühungen Innozenz XI. gegen den Probabilismus, Darstellung der Wirren innerhalb der Gesellschaft Jesu vor und bei Herausgabe des

[1]) Vgl. *Mandonnet*, Le Décret d'Innocent XI *contre* le probabilisme (Paris 1903), der seinen animosen Ausführungen einen unrichtigen Text zugrunde gelegt hat.

[2]) Das Decret des Papstes Innocenz' XI. über den Probabilismus. Beitrag zur Geschichte d. Probabilismus u. zur Rechtfertigung d. kath. Moral gegen Döllinger-Reusch, Harnack, Herrmann u. Hoensbroech, von Franz Ter Haar aus dem Redemptoristenorden. Paderborn, Schöningh, 1904. XII 204.

Digitized by Google

Buches von Gonzalez, dessen Lehre eingehend gewürdigt wird. Als Wirkung des Werkes ergibt sich dem Verfasser der Niedergang des Probabilismus und das Überwiegen der strengeren Meinungen. ‚Mit Recht kann behauptet werden, daß es um jeden Probabilismus geschehen gewesen wäre, daß selbst der strengere Probabiliorismus oder der Tutiorismus sich überallhin vorgedrängt hätte, wenn die Vorsehung nicht den hl. Alfons von Liguori erweckt, um ... die wahren Grenzen des Moralsystems genau festzustellen' (97). Man sieht nicht, warum von diesem gerechtfertigten Lob nicht auch ein Teil den Bemühungen des Jesuitengenerals Oliva zugebilligt werden soll; statt ihm formellen oder wenigstens materiellen Ungehorsam vorzuwerfen, konnte man sein Bestreben anerkennen, die Moral wie vor dem Laxismus, so auch vor dem Rigorismus zu bewahren. Ter Haar vermutet selbst, daß Oliva den Wortlaut des Dekrets nicht gekannt hat (99). Die Mitteilung (cenno)[1]), welche der Assistent des hl. Offiziums ihm zugehen ließ, hat sich, wie es scheint, bisher nicht finden lassen; sein Rundschreiben an die Provinzen, das er daraufhin erließ, ist aber so entschieden gehalten, daß man sich nicht wundern darf, wenn das hl. Offizium es als Ausführung des päpstlichen Auftrags gelten ließ. Es steht fest, daß Oliva dieses Rundschreiben mit einer weitern Erörterung den Kardinälen übersandte, und dieser letztere Umstand muß ihn vor dem Vorwurfe des Ungehorsams schützen. Er tat, was er unter den verwickelten Verhältnissen für das Beste hielt, und die geschichtliche Entwicklung hat ihm recht gegeben. Hätte der Papst etwas anderes beabsichtigt, so konnte er es Oliva wissen lassen; daß er nichts antworten ließ, durfte der General unbedingt als Ausdruck der Zustimmung betrachten. Das Dekret vom 26. Juni 1680 geriet auch, trotzdem die Frage immer noch für längere Zeit die Geister lebhaft beschäftigte, alsbald so vollständig in Vergessenheit, daß man es 13 Jahre später wie ein Wunder anstaunte, als man zufällig darauf stieß. Ferner haben Kardinal Cybo und Nuntius Mellini, welche das Dekret kennen mußten, im gleichen Jahre 1680 und später in dieser Angelegenheit mit Gonzalez in Briefwechsel gestanden; aber in den betreffenden Schreiben, die uns Gonzalez selbst aufbewahrt hat, findet sich nicht die geringste Andeutung darüber, daß der Papst an den General ein Dekret erlassen und so Gonzalez den Weg für die Veröffentlichung seines Buches geebnet habe. War der Eifer für den Probabiliorismus des Gonzalez an der Kurie wirklich so groß, als man nach den ver-

[1]) Vgl. Arendt, Diatriba etc. Anal. Eccl. 1902 n. 15, S. 99.

Digitized by Google

schiedenen Darstellungen glauben sollte, so ist es ganz unverständlich, daß dem Dekret keinerlei Nachdruck gegeben wurde. Durch Zurückgehen auf die ersten, teilweise noch ungedruckten Quellen wird sich dem Geschichtsbilde noch mancher interessante und, wie ich glaube, nicht unwesentliche Zug einzeichnen lassen. Es ist nicht so sicher, daß Innozenz XI. den Probabiliorismus des Gonzalez, den der hl. Alfons ‚intolerabilis rigorismi fautor' nennt, für das einzig richtige Heilmittel gegen die laxen Meinungen gehalten und den gewöhnlichen Probabilismus gänzlich zu verbieten beabsichtigt habe. Dies wäre freilich des Papstes Pflicht gewesen, wenn er im System des Probabilismus den Ruin der Sittlichkeit gesehen hätte. Wenn es wahr ist, was Ter Haar des öfteren ausspricht, daß der Probabilismus die Sittlichkeit untergrabe, dann ziehen die Feinde der Kirche eine ganz berechtigte Folgerung, wenn sie aus der Duldung dieser Lehre dem Papsttum die schwersten Vorwürfe machen und die Probabilisten sittenlos nennen. Vor letzterer Verdächtigung scheut ja auch Mandonnet nicht zurück[1]). Darum muß es den Protestanten für selbstverständlich gelten, daß der Vergleich zwischen ‚römischer und evangelischer Sittlichkeit' unbedingt zugunsten der letzteren ausschlägt. Um uns vor dieser Konsequenz zu retten, werden wir auf die anima naturaliter christiana, auf das natürliche Sittlichkeitsgefühl verwiesen, welches den Zumutungen der Probabilisten erfolgreich widerstanden habe. Und dieses System lassen die Päpste unserer Zeit an ihrer Universität in Rom immerfort noch öffentlich vortragen!

Ter Haar verteidigt die Ansicht, daß der Äquiprobabilismus des hl. Alfons den Schlußstein in der Entwicklung der probabilistischen Systeme bilde; er hat die Gründe wiederholt, die er und viele andere vor ihm schon häufig ins Feld geführt haben; er kennt die Antwort der Probabilisten; wenn er trotzdem bei seiner Überzeugung beharrt, so ist das sein gutes Recht, das ihm nicht verkümmert werden soll. Aber warum soll denn der einfache Probabilismus, der doch von der Kirche wenigstens geduldet ist, nicht auch seine Vertreter haben dürfen?

Ein Mangel der ganzen Darstellung scheint mir darin zu liegen, daß Ter Haar die Frage immer auf die schärfste Kante gestellt hat: die minus probabilis et minus tuta im Gegensatz zur *certo notabiliter probabilior cognita*. Draußen stehende müssen dadurch beinahe notwendig auf den Gedanken kommen, es finde sich der Katholik täglich

[1]) Vgl. Theol. Revue 1904 Nr. 5, Sp. 146.

Digitized by Google

einer ganzen Anzahl von solchen Fällen gegenüber und er werde von den Probabilisten förmlich angeleitet und ermutigt, sich gegen sein Gewissen der minus tuta zu überlassen; man lese doch die aszetischen Abhandlungen und Predigten der Probabilisten! Die alten Moralbücher sind nun einmal nicht dafür geschrieben, um das sittliche Ideal der katholischen Religion darzustellen, und darum ist auch der Probabilismus nicht dafür bestimmt, die christliche Lebensregel zu bilden. ‚Die Probabilistenseele', wie sie nach Mandonnet auch in der Theologischen Revue (l. c. Sp. 147) gezeichnet ist, würde selbstverständlich jeder auch noch so weitherzige Probabilist für eine sehr gewissenlose Seele erklären[1]).

Im Schlußworte nimmt Ter Haar den Äquiprobabilismus wieder auf, setzt sich auf dieser Grundlage mit einigen modernen Gegnern der Kirche auseinander und glaubt schließlich bewiesen zu haben, daß man nur den Probabilismus aufzugeben brauche, um eine Verständigung mit den ehrlichen Nichtkatholiken zu erzielen. Diesen Optimismus, der ihm sogar das Wort aus der Feder lockt, ‚wir leben im Zeichen des Friedens', werden wohl nicht viele teilen. Es war ja gerade die Moral des hl. Alfons, die in den letzten Jahren so häufig angegriffen wurde; unter den Verteidigern standen die Probabilisten nicht in der letzten Reihe; schon dieser Umstand, um von vielem andern zu schweigen, sollte davon abhalten, uns gegenseitig immer wieder zu bekämpfen. Daß der praktische Unterschied zwischen Probabilismus und Äquiprobabilismus verschwindend gering ist, ward oft genug festgestellt. Es wird auch ausdrücklich zugegeben, daß es in der Praxis nicht mehr angängig ist, sich für die Freiheit zu entscheiden, wo die Verpflichtung als certo notabiliter probabilior empfunden wird.

Aber weshalb geben wir dann den Probabilismus nicht ganz auf? Zwischen der aeque probabilis und der certe notabiliter probabilior liegen viele Zwischenstufen[2]). Die Probabilisten sind darum von der Wahrheit ihres Systems überzeugt und sie glauben, daß es für die meisten Menschen sehr schwer sei, die aeque oder fere aeque probabilis festzustellen; es bietet aber nicht viele Schwierigkeit für einen ernsten Mann zu erkennen, ob consideratis omnibus considerandis eine Meinung noch vere et solide probabilis sei; dagegen wäre es oft moralisch unmöglich, sich im Zweifel sein Gewissen zu formieren, wenn man Im-

[1]) Vgl. *Noldin*[4] I n. 216, 3.

[2]) Vgl. Dr. Huppert, Probabilismus oder Äquiprobabilismus? Diese Zeitschrift XIX 1895 S. 467 ff.

Digitized by Google

ponderabilien wägen und messen muß. Wenn es ‚nicht selten Einzelfälle und Konflikte gibt, die auch vom Gegner der Probabilität nur probabilistisch entschieden werden können' (Theol. Revue l. c.) dann sollte man davon absehen, den Probabilismus ein unsittliches System zu nennen.

Valkenberg. Josef Franz S. J.

Zur Abwehr. Im ersten Heft des XIX. Bd. der ‚Zeitschrift für Phil. u. spekul. Theologie', herausg. v. Dr. E. Commer, ist eine äußerst abfällige ‚literarische Besprechung' meines Werkes: ‚Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod' aus der Feder des P. Gundisalv Feldner O. Pr. erschienen. Ich halte es aus verschiedenen Gründen nicht für überflüssig, wenigstens auf einige Punkte kurz zu erwidern.

1. Obwohl P. Feldner über das ganze Buch aburteilt, geht er doch auf den dritten und hauptsächlichsten Teil desselben, nämlich auf meine Ausführungen gegen Schell, mit keinem Worte ein. Ja, ich wage sogar zu behaupten, daß er das 430 Seiten starke Buch nicht zum dritten Teile gelesen hat. Denn wie käme er sonst dazu, in einemfort zu behaupten, nach meiner Ansicht bestehe die Verstocktheit der Verdammten einzig und allein in der Entziehung der Gnade? Hätte er das Buch über S. 117 hinaus gelesen, dann hätte er doch merken müssen, daß ich von dort an bis S. 131 ex professo jene Theologen bekämpfe, welche in der Entziehung der Gnade oder des göttlichen Konkurses die einzige Ursache der Verstocktheit sehen.

2. P. Feldner will in meinem Buche eine Unmenge von Widersprüchen entdeckt haben. ‚Der Vf. stößt fortwährend seine eigenen Grundsätze um . . ., was jede Verständigung unmöglich macht' (S. 109). Allein die angeblichen Widersprüche haben ihren Grund teils darin, daß der Rezensent mein Buch nicht völlig gelesen, teils darin, daß er meine Worte in geradezu unglaublicher Weise verdreht hat. Wenn ich z. B. sage: Die Verstocktheit der Verdammten hat ihren nächsten Grund in der Entziehung der Gnade, so läßt er mich behaupten: Die Verstocktheit bestehe einzig und allein in der Gnadenentziehung. Wenn ich schreibe: Die Verdammten können keinen moralisch guten Akt setzen; auch ihre Reue sei kein solcher, weil derselben die Freiheit fehle, dann legt er meine Worte dahin aus: Die Verdammten sündigen ununterbrochen durch ihre Reue (S. 107). Auf die einzelnen Albernheiten einzugehen, welche mir in der 10½ Seiten langen Besprechung zugeschrieben werden, habe ich für diesmal weder Zeit noch Raum. Dieselben sind so ungeheuerlich, daß schon deswegen P. Feldner hätte stutzig werden müssen, wenn er nicht von vorneherein die Überzeugung gehabt hätte, ich könne nichts anderes als Unsinn schreiben.

Digitized by Google

3. Die Rezension ist in der bekannten Manier des P. Feldner, nämlich in bitterem, sarkastischem, ja manchmal geradezu wegwerfendem Tone geschrieben unter reichlicher Anwendung seiner eigentümlichen Kunst, die Vff. der ihm unangenehmen Werke in Hülle und Fülle Absurditäten sagen zu lassen, die ihnen im Traume nicht eingefallen sind. Er stellt mich dar als einen Mann, der sowohl in wissenschaftlicher als in praktischer Hinsicht eine Null ist. ‚Wer diese Widersprüche alle versteht, ist ein glücklicher Mann. Unser Vf. bringt es zustande' (S. 103). Das ist ein öffentliches Zeugnis für meine Borniertheit in optima forma. ‚Übrigens scheint der Vf. von der Seelsorge gar nicht besonders viel zu wissen . . . O diese Stubengelehrten! Wie läßt sich im trauten Zimmer gut philosophieren und Bücher schreiben' (S. 108). Nachdem mir so alle Fähigkeiten abgesprochen waren, fehlte nur noch, daß der Rezensent auch meine ehrliche Gesinnung in Zweifel zog. Und auch davor schreckt er nicht zurück. ‚Der Verfasser scheint den hl. Thomas selber nicht gelesen zu haben, obgleich er den Artikel desselben zitiert' (S. 101. Dieser Vorwurf nimmt sich gut aus im Munde eines Mannes, der über ein Buch urteilt, von dem er nicht den dritten Teil gelesen hat). ‚Dieser Vorwurf gegen den hl. Thomas ist so ungerecht wie nur möglich. Aber nicht bloß ungerecht ist er, sondern durchaus unwahr, um nicht einen andern Ausdruck zu gebrauchen, aus dem einfachen Grunde, weil der Vf. Stellen aus St. Thomas anführt, denselben also gelesen haben muß' (S. 105). Das ist eine geradezu starke Beschuldigung. Wer einem andern den Vorwurf bewußter Fälschungen ins Gesicht schleudert, möge doch vor allem selbst acht geben, daß er nicht die Worte anderer entstelle. Übrigens wo bleibt hier die Logik? Das Anführen von Stellen aus dem hl. Thomas ist zugleich ein Beweis und kein Beweis dafür, daß man ihn gelesen hat? Bringt es vielleicht P. Feldner zustande, diesen Widerspruch zu verstehen? Dann ist auch er ein glücklicher Mann.

4. Mein Rezensent wirft mir vor, ich hätte die Lehre des hl. Thomas gefälscht. Warum? Weil ich behaupte, nach thomistischer Ansicht erhielten die Verdammten deswegen keine Gnaden mehr, weil sie im Bösen auf ewig verhärtet sind. ‚Wie läßt sich ein derartiges Vorgehen rechtfertigen?' schreibt er. ‚Mit welchem Rechte behauptet der Verfasser, die Gnadenentziehung Gottes setze den inneren Grund, die Verstocktheit schon voraus'? (S. 107). Ja, diese Fälschung ist in den Augen des P. Feldner so groß, daß er ausruft: ‚Man traut seinen eigenen Augen nicht, wenn man das liest' (S. 105). Doch sehen wir einmal zu, ob ich wirklich die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule gefälscht habe.

a) Nach der Lehre des Aquinaten würden, wie P. Feldner selbst zugibt (S. 109), die Gnaden der gewöhnlichen Ordnung gar nicht genügen, die Verdammten zu bekehren, weil sie nicht mehr mitwirken können. Der Grund, warum Gott keine gewöhnlichen Gnaden mehr gibt, ist also

Digitized by Google

wohl der, weil sie nutzlos wären. Dagegen könnte Gott durch außerordentliche Gnaden, oder wie die Thomisten sagen, per potentiam absolutam oder miraculose den Teufel noch zur reuigen Umkehr bewegen. Warum aber tut er es nicht? Als Grund dafür gibt der hl. Thomas (de malo qu. 16 art. 5 ad 13m) die Natur des dämonischen Willens an, der, wie er im corpus articuli ausgeführt hat, gleich nach der Wahl des bösen Endziels die Freiheit der Umkehr verloren hatte: Movere voluntatem Deus solus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem daemonis in bonum; sed tamen *hoc non congruit naturae ipsius*, ut dictum est. Warum verschweigt denn P. Feldner diese Stelle, obwohl ich sie in meinem Buche S. 99 zitiert hatte?

b) Wie ich, so haben auch viele Verteidiger der thomistischen Ansicht den hl. Thomas verstanden. Zwei derselben, Billot und Gredt habe ich in meinem Buche angeführt (S. 110 u. 114). Aber auch ältere und sehr berühmte Vertreter der Thomistenschule sagen genau das nämliche; so die *Salmanticenses* (in ihrem Kommentar zu S. Th. I. qu. 64 a. 2 disp. XIII dub. I § 1 n. 2), Gonet (Clypeus theol. thom. tract. VII disp. XIV art. 1 § 1 n. 11; Manuale Thom. tract. VII de ang. § XIV n. 2), Gotti (Theol. schol. dogm. tr. IX qu. 9 dub. II § 2 n. 9 u. 10). Dieser letzte berühmte Thomist sagt über unsern Gegenstand folgendes: Dico. Radicalis et prima ratio, qua daemones post peccatum non resipuerint nec potuerint resipiscere, est inflexibilitas et immobilitas voluntatis eorum in eo, quod semel perfecte et deliberate elegerunt. Dixi: *radicalis et prima ratio*; quia non nego, denegationem auxilii ad resipiscendum esse causam *proximam*, qua immobiliter pravo fini adhaereat; sed *quare Deus deneget auxilium* ad resipiscendum Angelo peccanti et non deneget homini, dico, *causam esse conditionem voluntatis angelicae*, quae postquam semel elegit, vertibilis amplius non est et statim attingit terminum suae viae vel aeternae beatitudinis vel aeternae miseriae. Conclusio sic explicata probatur primo. Nulli ex Angelis peccantibus Deus dedit auxilium ad resipiscendum, quia ex dictis nullus Angelorum a peccato resipuit: ergo hoc ideo, quia voluntas eorum non erat capax resipiscentiae et proinde immobiliter adhaeserat peccato. Consequ. probatur. Nam *si voluntas Angelorum fuisset capax resipiscentiae, pertinuisset ad providentiam misericordem Dei saltem aliquibus auxilium ad resipiscendum conferre*, sicut illud confert hominibus peccatoribus; ergo sicut, ex quo nulli Angelorum in primo instanti denegavit Deus auxilium necessarium ad non peccandum, arguimus supra, hoc ideo fuisse, quia pro illo instanti peccare non poterant, ita ex quo nulli Angelorum post peccatum concessit auxilium ad resipiscendum, arguemus, eos resipiscere non potuisse: quare *obstinatio*

Digitized by Google

et immobilitas adhaesionis fini perverso *non fuit effectus*, ut putat Scotus, *sed causa denegationis auxilii* ad resipiscendum. Also wie steht es mit dem Vorwurf: ‚Den hl. Thomas und seine Schule kennt der der Vf. einfach nicht genau, oder er will sie nicht näher kennen' (S. 109)? Das Urteil mögen sich die Leser selbst bilden. Ja, selbst wenn der hl. Thomas die von den Thomisten ihm zugeschriebene Meinung nicht gehabt hätte, würde meine ganze Argumentation doch gegen seine Schule aufrecht bestehen. Hätte P. Feldner die Lehren seiner eigenen Schule besser gekannt, dann hätte er mir wahrlich den Vorwurf der Thomasfälschung nicht gemacht.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

P. S. Leider erhielt ich erst kurz vor Schluß der Redaktion das Augustheft der Passauer Monatsschrift, in welchem Prof. Kiefl sich sehr große, aber ganz vergebliche Mühe gibt, Schells Theologie als kirchlich korrekt zu erweisen und gegen mich schwere, aber völlig ungerechtfertigte Anschuldigungen erhebt. Ich werde demnächst in entsprechender Weise antworten.

Kleinere Mitteilungen. Von **orientalischen neuen Veröffentlichungen zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis** möchten wir auf folgende drei kurz aufmerksam machen: 1. Der eifrige und unermüdliche syrische Patriarch von Antiochien, Ignaz Ephräm II. Rahmani hat zu Beginn dieses Jahres ein Hirtenschreiben an seine Kirche erlassen, das sich ausschließlich mit dem hohen Ehrenvorzug der allerseligsten Jungfrau beschäftigt und Anordnungen für die würdige Feier des Jubiläums trifft; dasselbe ist auch in französischer Übersetzung in der Imprimerie patriarcale des Syriens au Séminaire de Charfet (Liban) erschienen. — 2. Verschiedene Zeugnisse der syrisch-maronitischen Kirche für die Unbefleckte Empfängnis aus dem kirchlichen Offizium (Fonkites und Teschmescht) haben zwei Brüder, Josef und Peter Hobeika, zusammengestellt und in syrischer, arabischer und französischer Sprache veröffentlicht (Témoignages de l'Église Syro-Maronite en faveur de l'Immaculée Conception de la très Sainte Vierge Marie, chez le Père P. Hobeika, Curé à Basconta (Liban) par Beyrouth (5 Francs). — 3. Die arabische Zeitschrift ‚Al-Machriq' hat zum ersten Mai d. J. eine schön ausgestattete Festnummer zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis gebracht, in welcher der Herausgeber, P. Louis Cheikho S. J., und andere mannigfache interessante Beiträge zur Feier des Jubiläums veröffentlichen. L. F.

Digitized by Google

— Unter dem Titel **‚Kirchliches Handlexikon**, ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften' erscheint seit einigen Monaten im Verlag der ‚Allgemeinen Verlagsanstalt' in München ein Werk von ganz hervorragender Bedeutung, das unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten und in Verbindung mit den Professoren Karl Hilgenreiner, Joh. B. Nisius und Josef Schlecht herausgegeben wird von Dr. Michael Buchberger. Der Plan eines solchen Nachschlagewerkes, das in dem engen Rahmen von zwei Bänden unter zirka 25.000 Stichwörtern kurzen und zuverlässigen Aufschluß über alles Wissenswerte aus dem ganzen Gebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften bieten soll, entspricht ohne Zweifel einem auch durch das ‚Kirchenlexikon' und das Konversationslexikon keineswegs beseitigten Bedürfnis, das jedem mit diesem weiten Gebiete Beschäftigten sich immer wieder recht fühlbar macht. Die drei bisher erschienenen Lieferungen (à 1 Mark) berechtigen vollauf zu dem Urteil, daß die Ausführung in vorzüglicher Weise das leistet, was der Plan erwarten läßt. Ein in dieser Weise durchgeführtes Handlexikon wird an Reichhaltigkeit, Gediegenheit und Zuverlässigkeit alle ähnlichen bisherigen Leistungen weit überflügeln. Wir hoffen im nächsten Heft auf die ersten Lieferungen etwas näher einzugehen und empfehlen das Werk auf das wärmste der dringend notwendigen Unterstützung seitens des Klerus und der Theologen. L. F.

— **J. B. Nisius** S. J. ‚Die Unbefleckte Jungfrau'. Festgabe zum Immaculata-Jubiläum (1854—1904). Die Predigten wurden gehalten in der Wiener Canisiuskirche bei Gelegenheit einer feierlichen Novene (29. Nov. — 8. Dez. 1903), welche auf das Immaculata-Jubiläum vorbereiten sollte, und später auf mehrfachen Wunsch dem Druck übergeben. Mit Recht. Wegen ihres tüchtigen, theologischen Gehaltes und der schönen, oft innigen und warmen Darstellung verdienen sie weite Verbreitung unter den Gläubigen zur erbaulichen Lesung, und unter den Priestern zur Anregung und Benützung für Predigten über die hl. Jungfrau. Die inhaltsreiche und salbungsvolle Jubiläums-Enzyklika Pius X. vom 2. Februar 1904 konnte der Verfasser noch nicht verwerten.

— Von den nach der Münchener Methode **‚Ausgeführten Katechesen'**[1]) ist 1904 bei J. Kösel (Kempten und München) das dritte und

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1903, 733 ff. Das erste Bändchen über die ‚katholische Glaubenslehre' liegt bereits in zweiter, umgearbeiteter Auflage vor (Kempten, Kösel, 1903).

Digitized by Google

vierte (Schluß-)Bändchen erschienen: über ‚Kirchengebote, Sünde, Buße' und über ‚Das dritte Hauptstück' oder die Gnadenmittel: Sakramente und Gebet. Während die ersten drei Bändchen von H. Stieglitz herrühren, ist Prof. Dr. A. Weber Verfasser des letzten Bandes. Als passende Ergänzung zu diesen Katechismus-Katechesen liegen aus demselben Verlage im gleichen Formate vor eine eingehende Bearbeitung der ‚Kirchengeschichte für den Unterricht in der kathol. Volksschule' von K. Bühlmayer (VIII u. 196 S.) und ‚Neuemotive für die Kinderbeicht' von H. Stieglitz (IV u. 107 S.), zu Beichtansprachen vor den einzelnen Klassen der Volks- und Fortbildungsschulen geeignet. G.

— Die **Herdersche Ausgabe der Rundschreiben Leo XIII.** ist durch die Beigabe eines 22 Seiten starken ‚Namen- und Sachregister zu allen sechs Sammlungen' zu einem würdigen Abschluß gelangt. So sind die in den Enzykliken des großen Papstes in staunenswerter Fülle niedergelegten Schätze der wahren christlichen Lebensweisheit leicht zugänglich gemacht. Predigern sowie Schriftstellern ist ein bequemes Mittel zu einer ausgiebigen Verwertung geboten. Die Einrichtung des Registers ist sehr angemessen, da sowohl die Gesamtausgabe als auch die Einzelausgaben zitiert sind und durch passende Abkürzungen viel Stoff auf engem Raume untergebracht ist. Wünschenswert wäre es gewesen, wenn bei Erwähnung des Rundschreibens ‚Sapientiae christianae' vom 10. Jänner 1890 der störende Paginierungsfehler in der Gesamtausgabe (II. Sammlung, 3. Heft), welcher in allen drei dem Ref. vorliegenden Exemplaren sich findet (II. S. 64 statt 104 u. f. f.) erwähnt worden wäre; im Register ist einfach die richtige Seitenzahl angeführt. H.

Berichtigungen.

S. 121, Z. 6 v. oben: theologischen st. eschatologischen
„ 157, „ 22 „ „ Tatian st. Tacian
„ 13*, „ 17 „ unten: Oktoichos st. Oktotoichos.

Digitized by Google

Register

zum Jahrgange 1904 (Band XXVIII).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rez(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Abhandlungen, Kirchenrechtliche, I—V, rez. 148.
Adloff, kath. Moral u. innere Überzeugung, rez. 609.
Akademische Grade in den Bibelwissenschaften 636.
Albrecht, Verbrechen u. Strafen als Ehescheidungsgrund im evangel. KR., rez. 148.
Alphons M. v. Liguori, dogmatische Werke des hl. 779.
Anselm, Satisfaktionstheorie des hl. 376.
Apok. 12, 1 ff. 672.
Apologetik s. Schill.
Archäologie s. Kaufmann, Katakomben, Kohler-Peiser, Müller.
Armenien 354.
Atzberger, s. Scheeben.
Auer, Beitr.: Rez. 728.
Aveläuten 394, 778.

Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur II. rez. 736.
Basilius v. Achrida 746.
Baumgartner, Weltliteratur IV, rez. 356.
Beichte: Beichtschriften 1.
Beichtinstitut, angebliche Veräußerlichung 410.
Beirut, Orientalische Fakultät in, 639.
Belser, Geschichte des Leidens Christi, rez. 387.
Bessarion 363.
Biblische Preisfrage 216.
Biblische Zeitschrift 213, 447, 637.
Bibliches Doktorat 636.
Biederlack, Beitr.: Rez. 755.
Binder, Die Hegemonie der Prager im Hussitenkriege, rez. 134.
Bischofsernennungen 195. Chorbischöfe 370.
Bliemetzrieder, ein kanonischer Tr. über d. Konzil v. Pisa, rez. 632.
Böckenhoff, Das apost. Speisegesetz, rez. 748.
Bonin, Jus reformandi, rez. 148.
Bremer, Beitr.: Anal. 621.
Brewer, Beitr.: Abh. 92.
Brigt, The Age of the Fathers. rez. 141.

Caena Cypriani s. Cyprian.
Calmes, L'Évangile selon Saint Jean, rez. 594.
Capitaine, Moral d. Clemens v. Alex., rez. 739.
Chorbischöfe 370.
Chrysostomus, eine unbeachtete Rede an Neugetaufte 168.
Cladder, Beitr.: Abh. 37, 295.
Clemens von Alexandrien 739.
Compendium theologicae veritatis des Hugo v. Straßburg 429.
Coppens, Ärztliche Moral, rez. 610.
Crépon de Varennes, nomination et institution des Evêques, rez. 195.
Cyprian, Heptateuchdichter, Abh. v. Brewer 92.

Dangin, Renaissance cath. en Angleterre, rez. 139.
Dasbach gegen Hoensbroech 611.
Demski, Papst Nikolaus III., rez. 365.
Denifle, Luther u. Lutherthum I, rez. 123; Luther in rationalistischer u. christl. Beleuchtung, rez. 585.

Digitized by Google

Döller, Beitr.: Anal. 782.
Dogmatik s. Stufler, Scheeben-Atzberger, Pohle, Liese, Eucharist. Gegenwart, Protoevangelium, Apoc 12, 1, Unbefleckte Empfängnis, Lahousse, Janssens, Alphons v. Liguori.
Dogmengeschichte s. Beichtschriften, urchristl. Verfassungsgeschichte, ‚Hirt', Gillmann, Beichtinstitut, Erbauungsschriften, Sterbebüchlein, Seeberg, Unbefleckte Empfängnis, Rituale v. St. Florian, Zahn, Böckenhoff, Gebet, Kleinere Mitt. 443.
Dorsch, Beitr.: Abh. 250; Rez. 345, 581, 739.
Dunin-Borkowski, Beitr.: Abh. 217.

Ehe: Eherecht 592, 611; -scheidung, Geschichte der 590; Verbrechen u. Strafen als Ehescheidungsgrund im evang. KR. 148.
Empfängnis s. Unbefleckte Empf.
England, kath. Renaissance im 19. Jahrh. 139; Aussichten der kath Kirche 198.
Enzyklopädie s. Konversationslexikon, Staatslexikon, Realencyklopädie, Gla, Handlexikon.
Eph 1, 3—14 612.
Erbauungsschriften, d. Mittelalters, Reue in denselben 449.
Erklärung 447.
Ernesti, Ethik d. Clemens v. Alex. rez. 739.
Erziehung d. Geistlichen 631.
Ethik d. Klemens v. Alex. 739; s. Moral.
Études bibliques rez. 381.
Eucharistische Gegenwart, Weitere Erörterungen über, Abh. v. Schmid 486.
Evangelienforschg, Streifzüge durch d. Gebiet d. neuesten katholischen, Abh. v. Fonck 545.
Exegese s. Jakobusbrief, Protoevangelium, Biblische Zeitschrift, Lagrange, Belser, Kuttäer, Evangelienforschung, Calmes, H. D. Müller, Eph 1, 3—14, Akad. Grade, Beirut, Apoc 12, 1, Jethro, Kleinere Mitt. 447.

Fahrner, Gesch. d. Ehescheidung I rez. 590.
Feindesliebe 608.
Feldner, Gundisalv O. Pr. 792.
Fest der Unbefleckten Empf. 776.
Fidelis, Hoensbroech kontra Dasbach, rez. 443.
Flunk, Beitr.: Abh. 641, Rez. 597 Anal. 206.
Fonck, Beitr.: Abh. 331, 545, 672. Rez. 381, 387, 390, 594, 736, 738. Anal. 213, 776, 778.
Fraknói, Innozenz XI. u. Ungarns Befreiung, rez. 578.
Franz Ad., Das Rituale v. St. Florian, rez. 732.
Franz, Jos., Beitr.: Anal. 788.
Freiburg, kirchl. Vermögensrecht d. Kanons 194.
Friedmann, Notstandsverordnungen, rez. 148.
Funke, Satisfaktionstheorie Anselms, rez. 376.

Gatterer, Beitr.: Rez. 571. Anal. 424.
Gebet, christliches 782.
Gebetsläuten 394, 778.
Gegenwart, eucharistische 486.
Gen 3,15 206, 641.
Geschichte d. christl. Gebetes 782; des Gebetsläutens 394, 778; des Dogmas d. Unbefl. Empfängnis 723; des Festes derf. 776; d. altkirchl. Literatur 736; d. neutest. Kanons 738; d. Ehescheidung 590; s. Dogmengeschichte, Kirchengesch.
Gillmann, Chorbischöfe im Orient, rez. 370.
Gla, Repertorium I, 1 u. I, 2, rez. 606.
Glaube, Heilsnotwendigkeit 373.
Görres-Gesellschaft 633.
Gottlob, Servitientaxe im 13. Jahrh., rez. 151.
Grade, Akademische, in d. Bibelwissenschaften 636.
Granderath, Gesch. d. vatikanischen Konzils, I. II, rez. 157.
Griechisch-russische Kirche 767.
Grisar, Beitr.: Rez. 130.

Hadrian II. 136.
Haidacher, Beitr.: Anal. 168.

Digitized by Google

Hammurabi 597.
Handlexikon, kirchl. 796.
Haring, Schadenersatzpflicht des Erben, rez. 193.
Harnack, Jus ecclesiasticum, rez. 755; 250, 585.
Heiligkeit Gottes 116.
Heiner kontra Hoensbroech 441.
Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani, Abh. v. Brewer 92.
Herders Konversations-Lexikon II³., rez. 156.
Herklotz, Beitr.: Anal. 447.
Hierarchie des ‚Hirten', Abh. v. Dorsch 250.
‚Hirt' 250.
Högl, Die Bekehrung der Oberpfalz, rez. 573.
Hoensbroech 440, 611.
Hofmann, Beitr.: Rez. 144, 146, 148, 370, 590, 592; Anal. 193, 631, 787.
Holder, Vermögensrecht des Kantons Freiburg, rez. 194.
Holzmeister, Beitr.: Rez. 156.
Homiletik s. Meyenberg, 796.
Hugo von Straßburg 429.
Hurter, Beitr.: Rez. 157, 343, 606, 750. Anal. 779.
Hussitenkriege 134.
‚Hymnus' im Epheserbrief 612.

Innitzer, Beitr.: Anal. 612.
Innozenz' XI. Dekret über den Probabilismus 788; Befreiung Ungarns 578.

Jakobusbrief, Anlage, Abh. v. Cladder 37; formaler Aufbau, Abh. v. demf. 295.
Janssens, Summa theologica IV, V., rez. 752.
Jesuiten 440, 611; -schulen 621.
Jethro 782.
Johannes der Täufer 446.
Johannesevangelium 560, 594; Joh. 1, 9 447.
Johann VIII. 136.
Jus ecclesiasticum 755; reformandi 149; s. Kirchenrecht.

Kaisergrab in d. vatik. Grotten 130.
Katakomben 331.
Katechismus d. Urchristenheit 581.
Kaufmann, Das Kaisergrab in d. vatik. Grotten, rez. 130.
Kern, Beitr.: Rez. 116.
Kirche, kath., in England 198; in Armenien 354; griechisch-russische u. d. Unbefleckte Empfängnis 767.
Kirchengeschichte s. Papst und Konzil, Denifle, Binder, Snopek, Dangin, Granderath, Weber, Rocholl, Demski, Gebetsläuten, Högl, Fraknói, Jakob Pontan, Meister, Wintera, Kl. Mitt. 444f.
Kirchenrecht s. Staatslexikon, Piat-Victorius ab Appeltern, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Kirchenrechtl. Literatur, Holder, Crépon des Varennes, Putz, Fahrner, Wernz, Themistor, Bliemetzrieder, Harnack, Rassegna Giuridica eccl.
Klemens v. Alex. 739.
Kneller, Beitr.: Abh. 58, 519, 699. Rez. 748. Anal. 394. Kleinere Mitt. 443.
Kösters, Beitr.: Rez. 376. Anal. 782.
Kohler u. Peiser, Hammurabis Gesetz I., rez. 597.
Kommunion als Viatikum 424.
Konversations-Lexikon, Herders, II³., rez. 156.
Konzil, Papst und Konzil, Abh. v. Kneller 58, 519, 699; von Trient u. d. Unbefleckte Empfängnis 758; von Pisa 682; Vatikanisches 157.
Kraniotomie 726.
Kröß, Beitr.: Rez. 134, 136, 363, 573, 578, 723, 744. Anal. 758.
Kuttäer, Religion der 415.

Lagrange, Le Livre de Juges, Etudes sur les religions semitiques, La methode historique, rez. 381.
Lahousse, De Deo creante et elevante, rez. 750.
Le Bachelet, L'Immaculée Conception, rez. 723.
Leiden Christi 387.
Leo XIII. Rundschreiben 797.
Liese, Der heilsnotwendige Glaube, rez. 373.
Linguistik s. Kleinere Mitt. 447.

Digitized by Google

Literärgeschichte s. Westcott, Baumgartner, Tallentyre, Funke, Wernher v. Elmendorf, Hugo v. Straßburg, Bardenhewer, Clemens, Ernesti, Capitaine, Schmidt, Alphons v. Lig., Kleinere Mitt. 445.
Literatur, altkirchliche 736; neuere kirchenrechtliche 193, 631; neuere moral- u. pastoraltheologische 608, Weltliteratur 356.
Liturgik s. Viatikum, Rituale v. St. Florian.
Luther u. Lutherthum 123, 585.

Mach, Über das Protoevangel. 606.
Malereien der Katakomben, Abh. v. Fonck 331.
Maximilian I., Kurfürst 573.
Meister, A., Über das histor. Programm d. Görres-Gesellschaft 633.
Melata, de potestate, qua matrimonium regitur, rez. 611.
Merk, Beitr.: Rez. 373, 746.
Methode in der Geschichte 217, historische 381, 633.
Meyenberg, Homil. u. kat. Studien, rez. 571.
Michael, Beitr.: Rez. 123, 356, 365, 585, 732. Anal. 425, 633.
Mittelalter: Beichtschriften 1, Erbauungsschriften 449, Sterbebüchlein 682, Beichtinstitut 410.
Moral s. Reichmann, Haring, Heiner, Fidelis, Waldmann, Adloff, Coppens, Dasbach, Sippel, Pruner, Probabilismus, Kleinere Mitt. 215.
Moral, ärztliche 610, 726; katholische 609; des Clemens v. Alex. 739.
Müller, D. H., Hammurabis Gesetze, rez. 597.

Nagl, Beitr.: Anal. 415.
Nikolaus III. 365.
Nilles, Beitr.: Rez. 354.
Nisius, Die unbefleckte Jungfrau, rez. 796.
Noldin, Beitr.: Rez. 121, 726. Anal. 440, 608, 611.
Normaliensammlung II. III., rez. 196.
Notstandsverordnungen 148.

Ὠβλιας 447.

Pädagogik s. Pontanus.
Papst und Konzil im ersten Jahrtausend, Abh. v. Kneller 58, 519, 699.
Patristik s. Heptateuchdichter Cyprian, Bright, Chrysostomus, ‚Hirt', Bardenhewer, Zahn, Kleinere Mitt. 445.
Paulus, Beitr.: Abh. 1, 449, 682. Anal. 410.
Peiser, Hammurabis Gesetz, rez. 597.
Pfarrkirche 148.
Pfleger, Beitr.: Anal. 429.
Piatus Montanus-Victorius ab Appeltern, Jus regularium, rez. 146.
Pohle, Dogmatik I. II, rez. 345.
Pontanus, Jakob S. J., sein Gutachten üb. die Jesuitenschulen 621.
Preisfrage, biblische 216.
Probabilismus 788.
Protoevangelium u. seine Beziehg zum Dogma v. Unbefleckten Empfängnis, Abh. v. Flunk 641, 206.
Prüfungsfragen aus dem Kirchenrecht 197.
Pruner, Moraltheologie, rez. 728.
Putz, Prüfungskandidat, rez. 197.

Raguel 782.
Rassegna giuridica, rez. 787.
Realencyklopädie f. prot. Theologie² XI—XIII., rez. 390.
Rechtswissenschaft u. Staatslexikon, Sippel.
Regularen 146.
Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel, rez. 121.
Reue, Die, in den deutschen Beichtschriften, Erbauungsschriften und Sterbebüchlein des ausgehenden Mittelalters, Abh.en v. Paulus, 1, 449, 682.
Richter, Buch der 381.
Rituale v. St. Florian 732.
Rocholl, Bessarion, rez. 363.
Röm 5, 12 774.
Russische Kirche s. griechische Kirche.

Satisfaktionstheorie d. hl. Anselm 376.
Schadenersatzpflicht 193.

Digitized by Google

Scheeben-Atzberger, Dogmatik IV., rez. 343.
Schäfer, Heinrich, Pfarrkirche und Stift, rez. 148.
Schill, Theol. Prinzipienlehre, 2. A. v. Witz, rez. 345.
Schmid, Beitr.: Abh. 486.
Schmidt, Dialoge d. Basilius von Achrida, rez. 746.
Seeberg, A., Katechismus d. Urchristenheit, rez. 581.
Seeberg, R. 585.
Semitische Religionen 386.
Servitientaxe 148.
Sippel, Vernichtung d. kindlichen Lebens, rez 726.
Snopek, List papeže Hadriana II. a bulla Jana VIII., rez. 136.
Speisegesetz, apostolisches 748.
Staatslexikon² II—IV, rez. 141.
Sterbebüchlein 682.
Stift 148.
Strohsacker, Beitr.: Rez. 752.
Stufler, Beitr.: Anal. 792. Die Heiligkeit Gottes u. d. ewige Tod, rez. 116.
Stutz s. Abhandlungen, kirchenrechtl.
Spaldák, Beitr.: Anal. 767, 774.

Tallentyre, Life of Voltaire, rez. 361.
Ter-Haar, Dekret Innozenz XI. über den Probabilismus, rez. 788
Themistor, Bildung u. Erziehung d. Geistlichen², rez. 631.
Trienter Konzil 658.

Unbefleckte Empfängnis: im Protoevangelium 641; Apok 12, 1 ff. 672; Geschichte des Dogmas 723; des Festes 776; Glaube in d. Tradition der orientalischen Kirchen 774; Stellung des Tridentinum 758; d. griechisch-russischen Kirche 767; Jubiläumsliteratur 795, 796.
Urchristentum 217, Katechismus d. Urchristenheit 581.

Vatikanisches Konzil 157.
Veräußerlichung d. Beichtinstituts, angebliche 410.
Verbrechen als Ehescheidungsgrund 148.
Verfassungsgeschichte, urchristl. 217.
Viatikum 424.
Victorius ab Appeltern s. Piatus.
Voltaire 361.
Vorfragen, methodologische, zur urchristl. Verfassungsgeschichte, Abh. v. Dunin-Borkowski 217.

Waldmann, Feindesliebe in d. antiken Welt, rez. 608.
Weber, kath. Kirche in Armenien, rez. 354.
Weiß, Das sonnenumglänzte in d. Apokalypse, Abh. v. Fonck 672.
Wernher von Elmendorf 425.
Wernz, Jus decretalium IV. rez. 592.
Westcott, A., Life and Lettres of B. F. Westcott, rez. 138.
Wilpert, Malereien d. Katakomben, rez. 331.
Wintera, Braunau u. d. 30jährige Krieg, rez. 744.
Witz s. Schill.

Zahn, Grundriß d. Geschichte des neutest. Kanons, rez. 738.
Zeitschrift, Biblische 213, 447, 639.
Zimmermann, Beitr.: Rez. 138, 139, 141, 361. Anal. 198.
‚Zweck heiligt die Mittel' 121.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“*).

Nr. 98. 1903. Innsbruck, 5. Dezember.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 14. September 1903:

Abhandlungen, kirchenrechtliche. Herausgeg. von Dr. U. *Stutz*. 5. Heft: Geschichte u. Struktur d. Notstandsverordnungen. Von Dr. Alf. *Friedmann*. Stuttgart, Enke, 1903. VIII. 174 S. 8. M 6.20.

Ἀκολουθία τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον — Officio dell' inno acatisto in onore della Santissima Madre di Dio (autore: Placido de Meester, O. S. B.) Roma, Propaganda, 1903. XVI. 160 S. 12. L 1.50.

Ambrosius. Zeitschrift für Jugendseelsorge. Donauwörth, Auer, 1903. Nr. 5—12.

Analecta Hymnica medii aevi. Herausgegeben v. Cl. *Blume* u. G. *Dreves*. Leipzig, O. R. Reisland. 8. XLI. a. Christianus Campoliliensis (Christians v. Lilienfeld Religiöse Dichtungen). b. Boncore de Sancta Victoria. (Boncore's di Santa Vittoria Novus Liber Hymnorum ac Orationum). Herausg. v. G. M. *Dreves*. 1903. 271 S. M 8.50. — XLII. Sequentiae ineditae. Liturgische Prosen des Mittelalters. 8. Folge. Herausg. v. Cl. *Blume*. 332 S. 1903.

Angela-Blatt. Das Apostolat der christlichen Tochter. Wien, Norbertusdruckerei, 1903. Nr. 7—12.

Arndt, Augustin, S. J., Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus, übersetzt u. erklärt. Regensburg, Pustet, 1903. 760 S. 12. M 1.60, gbd. M 2.40.

Bader, Meinrad (Alois), O. Cist., Lehrbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche in Schulen u. z. Selbstunterricht. 5. Aufl. Innsbruck, Rauch, 1904. XV 302 S. 8. K 1.60 = M 1.60, geb. K 1.90 = M 1.90.

Bardenhewer, Dr. Otto, Geschichte der altkirchlichen Literatur. 2. Band: Vom Ende d. 2. Jahrh. bis z. Beginn d. 4. Jahrh. Freiburg, Herder, 1903. XVI 665 S. gr. 8. M 11.40, geb. M 14.—.

Berlichingen, Adolf Freiherr von, Populär-historische Vorträge über Reformation—Revolution und 30jährigen Krieg. 1. Heft: Einleitung u. erste Ursache d. großen Abfalles: Die Verweltlichung d. Kirche. Würzburg, Göbel & Scherer, 1903. 15 S. 8. M 0.20. (Komplet in zirka zwei Jahren in 100 Heften oder zwei Bänden).

Blätter, katechetische. Kösel, Kempten, 1903. Nr. 6—12.

Brandenburg, M., Gottesdienst und Kirchenausstattung. Nachschlagebuch für kath. Geistliche u. Kirchenbeamte. Berlin, Germania, 1903. VIII 151 VII S. gr. 8.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Digitized by Google

Broschüren, Frankfurter zeitgemäße. Neue Folge, herausgegeben von Dr. Joh. Mich Raich. Pr. pro Band (12 H.) M 4.—, mit Porto M 4.60. Band XXIII, H. 1. u. 2: Dr. J. Schmidlin, Papst Pius X., sein Vorleben u. seine Erhebung. Hamm i. W., Breer & Thiemann, 1903. 72 S. 8.

Canisiusstimmen. Freiburg in d. Schweiz, Canisiusdruckerei, 1903. Nr. 7—12.

Carstvo božije v mirė. Kniga IV. Sostav cerkovnoj administracii (*Regnum Dei in mundo.* Lib. IV. Forma ecclesiasticae administrationis). Žolkieviae, typogr. monast. ord. s. Basilii, 1897, 272 S. 8.

— — Izvlečenije iz-bolšago sočinenija „*Carstvo božije v mirė*" (Epitome diffusioris operis ‚*Regnum Dei in mundo*'). Ibid. 44 S.

Consulente Ecclesiastico. Rivista degli atti della s. sede e delle s. congregazioni romane. Periodico mensile. Roma, administrazione del Consulente Ecclesiastico. Abbonamente annuo estero L 7.— 1903, Nr. 7—10.

Cossa-Moormeister, Die ersten Elemente der Wirtschaftslehre. 4. Aufl., bearb. v. Dr K. Görres. Freiburg, Herder, 1903. VIII 181 S. kl. 8. M 1.70, geb. M 2.10.

Denifle, P. Heinrich O. Pr., Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung, quellenmäßig dargestellt. I. Bd. Mainz—München, Kirchheim, 1904. XXXI 860 S. gr. 8. M 10.—.

Dittmar, Wilhelm, Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testamentes im Wortlaut d. Urtexte u. d. Septuaginta. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. VII 362 S. gr. 8. M 9.40, in Leinwandband M 10.40.

Ehrhard, Dr. Albert, Katholische Kirche und Theologische Fakultät. Festpredigt, gehalten am 22. Okt. 1903 beim Eröffnungsgottesdienst der kath. theol. Fakultät an d. Univ. Straßburg. Mit einem Anhange: Die akademische Feier in der Universität. Straßburg, Le Roux & Co., 1903. 35 S. 8.

Erzählungen der Kath. Verlagsgesellschaft m. b. H. in Frankenstein, Schlesien. Mit Illustrationen. 1903. Kl. 8. Huch, Em., Bis an die Enden der Erde. I. 124 S. M 0.40 — K 0.48. — Eckenstein, M. von, Der Talisman. 88 S. M 0.30 — K 0.36. — Siebelt, Agnes (Silesia), Auf schiefer Ebene. 55 S. M 0.20 — K 0.24. — Siebelt A., Ave Maris stella. Die Wuchergret. Am Weihnachtsabend. 32 S. M 0.10 — K 0.12. — Siebelt A., Gottes Wege sind wunderbar. 23 S. M 0.10 — K 0.12. — Rodriguez, Amalia, Das Versprechen. Übers. v. P. Lohmann. 61 S. M 0.20 — K 0.24. — Nieborowski, P., Damian der Mohrenknabe. Weihnachtsspiel. 36 S. M 0.40 — K 0.48. — Bohn, P., Das Weihnachtskind. Soziales Weihnachtsspiel. 14 S. M 0.25 — K 0.30.

Fahrner, Dr. Ignaz, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht. I. Teil: Gesch. des Unauflöslichkeitsprinzips u. d. vollkommenen Scheidung d. Ehe. Freiburg, Herder, 1903. XII 340 S. 8. M 5.—.

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten u. Neuen Testamentes, herausgegeben von *D* Wilhelm *Bousset* u. *D* Hermann *Gunkel.* I. Band, 1. Heft: Zum religionsgeschichtlichen Ver-

Digitized by Google

ständnis des Neuen Testamentes. Von Hermann *Gunkel*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. VIII 96 S. 8. M 2.—.

Fuhrmanns, Alb., Unterricht über das allerh. Sakrament des Altars für Erstkommunikanten. Köln, Bachem. 84 S. kl. 8. M 1.—.

Grabmann, Dr. Martin, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System u. in d. Geschichte d. mittelalterlichen Theologie. Regensburg, Manz, 1903. X 315 S. 8. M 4.—.

Granderath, Theodor S. J.. Geschichte des vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung. Herausg. v. Konrad Kirsch S. J. Freiburg, Herder. 3 Bd. gr. 8. 1. Bd.: Vorgeschichte. 1903. XXIV 534 S. M 9.—, geb. M 11.40. 2. Bd.: Von d. Eröffnung d. Konzils bis zum Schlusse d. 3. öffent. Sitzung. 1903. XX 758 S. M 12.—, geb. M 14.60.

Guiy, Joseph, Was ist Wahrheit? Antwort auf die wichtigste Frage des Menschen. Breslau, Goerlich. 108 S. 16. M 0.60, geb. M 1.—.

Gutberlet, Dr. C., Der Mensch. Sein Ursprung u. seine Entwicklung. Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie. 2. verb. Aufl. Paderborn, Schöningh, 1903. IX 645 S. gr. 8. M 11.—.

Handweiser, Literarischer. Münster, Theissing, 1903. Nr. 2—5.

Hansjakob, Heinrich, Zeit und Kirche. Kanzelreden für alle Sonntage des Kirchenjahres. Freiburg, Herder, 1903. XI 339 S. gr. 8. M 4.80, geb. M 6.60.

Heiter, Dr. Anton, Sieben Vorträge wider die Sozialdemokratie. Chicago, Deutscher kath. Priesterverein, 1903. 78 S. 8.

Helmling, L., O. S. B., Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1901 u. 1902. Kempten, Kösel, 1903. VIII 204 S. 8. M 3.—.

Hemecht, Ons. Organ des Vereines für Luxemburger Geschichte, Literatur u. Kunst. Luxemburg, Worre-Mertens, 1903. Nr. 1—12.

Herders Konversations-Lexikon. 3. Aufl. II. Band: Bonar bis Eldorado. Freiburg, Herder, 1903. 1758 Spalten. lex. 8. M 10.—, Orig. Halbfrbd. M 12.50.

Hlatky, Eduard, Weltenmorgen. Dramatisches Gedicht in drei Handlungen. 2. u. 3. umgearbeitete Auflage. Freiburg, Herder, 1903. 426 S. 12. M 4.40, geb. M 5.60.

Högl, Dr. Matthias, Die Bekehrung der Oberpfalz durch Kurfürst Maximilian I. Regensburg, Verlagsanstalt, 1903. kl. 8. 1. Band: Gegenreformation. V 182 S. M 3.—. — II. Band. I. und II. Rezeß (i. J. 1629 u. 1630) IV 220 S.

Holder, Dr. Ch., Les visites pastorales dans le diocèse de Lausanne depuis la fin du 16e siècle jusqu'à vers le milieu du 19e siècle. Fribourg (Suisse), Fragnière, 1903. 186 p. gr. 8.

Horae diurnae breviarii Romani. Ed. 2. post typicam. Ratisbonae, Pustet, 1903. 36 + 492 + [275] p. 32.

Joly, Henry, Psychologie der Heiligen. Nach d. 8. Aufl. d. französischen Originals übersetzt v. G. Pletl. Regensburg, Verlagsanstalt, 1904. XII 207 S. 12. M 2.40.

Kalender für 1904: Frommes Kalender für d. katholischen Klerus Österreich-Ungarns. Red. v. R. G. Himmelbauer. Wien, Fromme.

Digitized by Google

K 3.20. — Österreichischer Familien-Kalender für Stadt und Land. Wien, Opitz. K 0.50, geb. K 0.70. — Glücksrad-Kalender. Wien, Verlag d. kath. Waisenhilfsvereins. K 0.60. — Dr. Jarisch' Volkskalender. Herausgeg. v. K. Landsteiner. Wien, ‚Norbertus' Verlagshandlung. K 0.60.

Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 3. Aufl., herausgeg. v. Karl *Vorländer* (In: Philosophische Bibliothek. Band 45). Leipzig, Dürr. 1903. XCVI 260 S. 8. M 3.20.

Kirchenlexikon, Wetzer u. Weltes. 2. Aufl. Namen- und Sachregister zu allen 12 Bänden. Von Hermann Joseph Kamp. Mit einer Einleitung: Zur Benutzung des Kirchenlexikons. Von Dr. Melchior Abfalter. Freiburg, Herder, 1903. XXXVIII 604 S. lex. 8. M 9.—, geb. M 11.—.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Luzern, Räber & Cie. 1903. Nr. 38—52.

Kley, Joseph, Die Pentateuchfrage. Ihre Geschichte und ihre Systeme. Von d. h. kath.-theol. Fakultät zu Tübingen gekrönte Preisschrift. Münster i. W., Alphonsus-Buchhandlung, 1903. 239 S. 8. M 4.50.

Korrespondenzblatt für den österr. Klerus. mit ‚Augustinus' u. ‚Hirtentasche'. Wien, Fromme, 1903. Nr. 11—24.

Kugler, Franz X. S. J., Babylon und Christentum. 1. Heft: Delitzschs Angriffe auf das Alte Testament. (Sonderabdruck aus den Stimmen aus Maria-Laach). Freiburg, Herder, 1903. IV 67 S. 8. M 1.—.

Kunz, Christian, Handbuch der priesterlichen Liturgie nach dem römischen Ritus. Regensburg, Pustet. 8. 2. Buch: Die liturgischen Verrichtungen der Ministranten. 1902. XII 370 S. M 2.80, geb. M 3.60. — 4. Buch: Die liturgischen Verrichtungen des Celebranten. 1904. VIII 352 + 4 S. M 2.70, geb. M 3.50.

Lechner, Melch., O. Fr. M., Unserer lieben Frau Edelknabe. Kurze Ansprachen an marianische Sodalen. Innsbruck, Rauch, 1903. 239 S. kl. 8. K 2.—, M 2.—.

Lex, Peter, Das kirchliche Begräbnisrecht historisch-kanonistisch dargestellt. Von der theol. Fakultät d. Universität München gekrönte Preisschrift. Regensburg, Manz, 1904. XII 407 S. kl. 8. M 4.—.

Lichtneckert, Josef, Neue Wissenschaftliche Lebens-Lehr des Welt-Alls. Der Ideal- oder Selbstzweckmaterialismus als die absolute Philosophie. Leipzig, Mutze 100 S. 8.

Light, The Greater. Philadelphia, Latch, 1903. Heft 1.

Lignori-Pörtzgen, Besuchungen des allerh. Sakramentes, mit kurzen Erwägungen f. Erstkommunikanten. Trier, Disteldorf, 1904. 286 S. 32. Geb. M 0.60.

Lindner, P. Pirmin O. S. B., Historia Monasterii Tegernseensis 1737—1803. (Separat-Abdruck aus: Beiträge zur Geschichte, Topographie u. Statistik d. Erzbistums München u. Freising. v. Dr. M. v. *Deutinger*. fortgesetzt v. Dr. F. A. *Specht*). München, Schrödl, 1903. I. Abschn. VIII 80 S. II. Abschn. 210 S. 8.

Loisy, Alfred, Evangelium und Kirche. Autorisierte Übersetzung nach d. 2. verm., bisher unveröffentlichten Ausgabe d. Originals von Joh. *Grière-Becker*. München, Kirchheim, 1904. IV 189 S. gr. 8. M 4.—, geb. M 5.—.

Digitized by Google

Magri, Manuel S. J., Moghdija Taz-Zmien hrejjef Misserijetina (Übersicht der Legenden unserer Vorfahren). Malta, Ganni Muscat, 1902. 64 S. 12.

Meschler, Moritz S. J.. Das Leben unseres Herrn Jesu Christi in Betrachtungen. 5. Aufl. Freiburg, Herder, 1903. 8. Band I.: XXI 653 S. Bd. II.: IX 586 S. M 7.50, geb. M 11.—.

Meunier, Dr. W. R., Das Werk der hl. Kindheit Jesu. Geistliche Vorträge über u. für d. Kindheitsverein. Köln, Bachem. 172 S. kl. 8. M 2.—.

Meyenberg, A., Homiletische und katechetische Studien im Geiste d. hl. Schrift u. d. Kirchenjahres. 3. (Schluss-) Lieferung. Luzern, Räber, 1903. S. 641—955. gr. 8.

Mihályfi, Dr. Akos, Beszéd sz. István ünnepén. (Rede am Feste des hl. Stephan). Budapest, Stephaneum, 1903. 14 S. 4.

Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. *Dorpsch*, O. *Redlich* u. F. *Wickhoff* redig. v. E. *Mühlbacher*. Innsbruck, Wagner, 1903. (XXIV) Nr. 3. u. 4.

Mohl, Dr. Antal, Jézus Szentséges Szivének dicsérete, uj litániájának értelmezése. Györ, Györegyházmegye könyvsajtója, 1903. (Lob des heiligsten Herzens Jesu. Erklärung der neuen Litanei. Raab, Diözesandruckerei, 1903.) XI 672 pg. gr. 8. K 4.— geb. 6.—.

Monatsschrift, Katechetische. Münster, Schöningh, 1903. Nr. 1—12.

Muff, P. Cölestin O. S. B., Die Hausfrau nach Gottes Herzen. Gebenkblätter u. Gebete. Einsiedeln, Benziger & Co., 1903. 736 S. 32. Pr. geb. M 1.60 — M 6.40.

Müller, Dr. Dav. Heinr., Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur Mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche u. hebr. Übersetzung, Erläuterung u. vergleichende Analyse. Wien, Hölder, 1903. 285 S. 8. K 11.80.

Nachrichten, Salesianische. Turin, Salesianische Druckerei, 1903. Nr. 6—12.

Nikel, Dr. Johannes, Zur Verständigung über ‚Bibel und Babel'. Breslau, Goerlich, 1903. 103 S. 12. M 1.—.

— —, Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag z. Verständnis d. biblischen Ur- u. Patriarchengeschichte. Freiburg, Herder, 1903. XI 261 S. 8. M 5.—.

Normalien-Sammlung für den politischen Verwaltungsdienst. Mit Benützung amtlicher Materialien zusammengestellt. Wien, Manz, 1903. Lieferung 39 u. 40 (Schlußlieferungen) (III. Bd. Bogen 56—66) à K 1.—.

Oummer, E. M., Selbstliebe—Egoismus. Bozen, Tyrolia, 1903. 70 S. gr. 8. K 1.—.

Pabst, G., Zwei Dutzend Lügen eines Pamphletes gegen die katholische Kirche. (Katholische Flugschriften zur Wehr u. Lehr. Nr. 153). Berlin, Germania, 1903 64 S. 24. M 0.10.

Palmieri, Aurelio, La chiesa Georgiana, le sue origine. (Estratto dal Bessarione, fasc. 62). Roma. Salviucci, 1901. 13 S. 8.

Pastoralblatt, Münster. Münster, Regensberg, 1903. Nr. 6—12.

Pöllmann, Ansgar O. S. B., Der lutherische Pastor Theodor Schmidt und

Digitized by Google

die selige Kreszentia von Kaufbeuren. Regensburg, Verlagsanstalt, 1903. 111 S. gr. 8. M 1.20.

Pötsch, Joj., Das Pontifikat Leos XIII. Augsburg, Schmid, 1903. 122 S. kl. 8. M 1.40.

Pohle, Dr. Joseph, Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. II. Band. Paderborn, Schöningh, 1903. X 573 S. gr. 8. M 6.—.

Polybiblion. Paris, Polybiblion, 1903. Partie littéraire Nr. 6—12; partie téchnique Nr. 6—12.

Portig, Gustav, Die Grundzüge der monistischen u. dualistischen Weltanschauung, unter Berücksichtigung des neuesten Standes d. Naturwissenschaft. (Sonderabdruck aus dem II. Band von: ‚Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen d. Natur u. d. Geistes'). Stuttgart, Kielmann, 1904. IX 105 S. 8. M 2.—, geb. M 3.—.

Profumo, Attilio, L' incendio Neroniano ed i Cristiani (Estratto del Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana IX. n. 1—3). Roma, 1903.

Proprium ecclesiae graeco-gregorianae (Kalendarium ecclesiasticum Iberorum). Oeniponte, Rauch, 1903, 14 p.

Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. Herausg. v. d. Görres-Gesellschaft. IX. Band: Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des 14. Jahrhunderts. Herausg. v. Dr. J. P. *Kirsch*. I. Band: Von Johann XXII. bis Innocenz VI. Paderborn, Schöningh, 1903. LVI 344 S. lex. 8. M 13.—.

Rassegna Giuridica Ecclesiastica. Periodico mensile di diretto e giurisprudenza. Anno I. Romae, Desclée, Lefebvre & Cie. Nr. 1. Nov. 1903. Prezzo per l' Italia L 10.—, l' Estero L 12.—

Rassegna Gregoriana. Roma, Desclée, Lefebvre & Cie. 1902. Nr. 9—12.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel le Católica, 1903. Band VI, 3. 4. VII, 1—4.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. 3. Aufl., herausg. v. Dr. Albert Hauck. 13. Band: Methodismus in Amerika bis Neuplatonismus. Leipzig, Hinrichs, 1903. 804 S. lex. 8. M 10.—.

Religio-Vallás. Katholikus egyházi tarsadalmi folyóirat (Kath. soziale Zeitung). Budapest, Nagy Sándor, 1903. I. Nr. 1—53; II. Nr. 1—52.

Rheinisch, Dr. Roman, Was hast du an der evangelischen Kirche? 3. Aufl. Berlin, Germania, 1903. 182 S. 24. M 0.50.

„Salz und Licht". Vorträge und Abhandlungen in zwangsloser Folge. Barmen, Wuppertaler Traktat-Gesellschaft. kl. 8. 7. Wesen u. Wachstum des Glaubens an Jesus Christus. Vortrag von Dr. Eugen Sachse. 1903. 23 S. M 0.30. — 8. Vom Textus Receptus des Griechischen Neuen Testamentes. Von Dr. Eberhard Nestle. 1903. 55 S. M 0.80.

Santi, Angelo de, S. J., Il ‚Cursus' nella stortia letteraria e nella liturgia. Ed. 2. Roma, Befani, 1903. 96 p. lex. 8.

Schaefer, Prof. Dr. Aloys, Die Bücher des Neuen Testamentes. II. Band: Erklärung der beiden Briefe an die Korinther. Münster i. W., Aschendorff, 1903. 553 S. gr. 8. M 8.25.

Schanz, Dr Paul, Apologie des Christentums. 1. Teil: Gott und die Natur. 3. Aufl. Freiburg, Herder, 1903. VIII 792 S. gr. 8. M 8.—, geb. M 10.—.

Digitized by Google

Scheeben, Dr. M. J., Lehrbuch der kath. Dogmatik. 4. Band, 3. (Schluß-) Abteilung v. Dr. Leonhard Atzberger. Freiburg, Herder, 1903. XI 667—943 S. gr. 8. M 4.—.

Schmitt, Georg, Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt. Augsburg, Lampert, 1903. 128 S. 8. M 2.—.

Schmitz, Wilh. S. J., Das Rosenkranzgebet im 15. und im Anfang des 16. Jahrhunderts. Freiburg, Herder, 1903. 113 S. 12. M 2.—.

Selbst, J., Die Verehrung d. allerh. Altarssakramentes nach dem Rundschreiben Leo XIII. Schaan, Verlag d. Emmanuel. 108 S. 8. M 1.—; K 1.20; F 1.20.

Seltmann, Dr. C., Zur Wiedervereinigung der getrennten Christen, zunächst in deutschen Landen. Breslau, Aderholz, 1903. X 391 S. 8. M 4.—.

Servière, J. de la, Charlemagne et l'Église. (In: Science et Religion. Études pour le temps présent). Paris, Bloud, 1904. 62 p. 16.

Staatslexikon. Zweite, neubearbeitete Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben im Auftrage der Görres Gesellschaft von Dr. Jul. Bachem. Erscheint in 5 Bänden von 9—10 Heften à M 1.50. Heft 34—36. Freiburg, Herder, 1903.

Steffens, Dr. Arnold, Die hl. Lüfthildis von Lüftelberg. Cöln, Theissing, 1903. 52 S. gr. 8.

Steier, August, Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius. (Abdruck aus d: XXVIII. Supplementband der ‚Jahrbücher f. klass. Philologie'). Leipzig, Teubner, 1903. S. 549—662. 8. M. 4.20.

Strinopulos, Germanos P., Hippolyts philosophische Anschauungen. Inaugural-Dissertation. Leipzig, Schmidt, 1903. 58 S. 8.

Studien, theologische, der Leo-Gesellschaft. Herausg. v. Dr. A. *Ehrhardt* u. Dr. Fr. *Schindler*. 6. Heft: Die Schadenersatzpflicht des Erben für Delikte des Erblassers nach dem kanonischen Rechte. Von Dr. theol. et jur. Joh. *Haring*. Wien, Mayer, 1903. 67 S. 8.

Studien, Strassburger theologische, herausg. v. Dr. A. *Ehrhard* und Dr. E. *Müller*. Band VI. 1. u. 2. H.: Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen u. Johanneischen Theologie. Von Dr. A. *Rademacher*. Freiburg, Herder, 1903. VIII 256 S. 8. M 5.—.

Stufler, Johann S. J., Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. Eschatologische Untersuchungen mit besonderer Berücksichtigung der Lehre d. Prof. Herm. Schell. Innsbruck, Rauch, 1903. 430 S. 8. K 5.— M 4.—.

Szemle, katholikus. Budapest, Stephaneum, 1903. Nr. 1—12.

Terre-Sainte, La. Revue de l'Orient chrétien. Paris, Bureau des oeuvres de l'orient, 1903. Nr. 12—24.

Turmel, Joseph, Histoire de la Théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente. (Bibliothèque de Théologie historique, publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'institut catholique à Paris). Paris, Delhomme & Briquet, 1904. XXVIII 511 p. gr. 8.

Udeis, Dr., Der moderne Gott! Kritik des Vortrages des Dr. Ladenburg, gehalten am 21. Sept. 1903. Berlin, Germania, 1903 30 S. 12. M 0.60.

Urquhart, Rev. Joh., Die neueren Entdeckungen und die Bibel. V.: Von den Büchern der Chronika bis zum Evangelium Johannes. Luther.

Digitized by Google

Übers. von E. Spliedt. 2. Aufl. Stuttgart, Kielmann, 1904. XII 376 S. kl. 8. M 4.—, geb. M 5.—.

Van Noort, G., Tractatus de Deo Creatore. Amstelodami. van Langenhuysen (Bernard Mensing), 1903. 203 S. gr. 8. M 3.—.

Benedict, P. Heinrich S. J., Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Nebst einigen Zugaben von Herm. Dechsler. Freiburg, Herder, 1903. VIII 235 S. gr. 8. M 2.70, geb. M 3.70.

Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. II. Reihe, Nr. 2.: Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der ‚beiden Wege'. Von Theodor *Schermann*. München, Lentner, 1903. VI 90 S. 8. M 2.—.

Veröffentlichungen der gregorianischen Akademie zu Freiburg (Schweiz). Hrsg. v. Prof. Dr. P. *Wagner*. 1. Heft: Über den Ambitus der gregorianischen Messgesänge, von Dr. F. *Krasuski*. Freiburg i. Sch., Buchdruckerei d. Werke v. hl. Paulus, 1903. VII 132 S. 8.

Vogt, Eduard, Die heilige Handschrift Gottes. Naturbetrachtungen f. kath. Christen. IX 370 S. 16. M 1.20.

Welt, Alte und Neue. Illustriertes kath. Familienblatt. Mit Beilagen: ‚Rundschau in Wort und Bild' und: ‚für die Frauen und Kinder'. Einsiedeln, Benziger. 1902/3 Nr. 21—24. 1903/4 Nr. 1—7.

Wettstein, A., Zurück zur katholischen Kirche. Eine Begründung der katholischen Glaubenslehre, besonders für evang. protestantische Christen. Aachen, Schmidt. 118 S. 12. M 0.75.

Wilmers, Lehrbuch der Religion. 6. Aufl., herausg. v. Aug. Lehmkuhl. 3. Band: Von den Geboten. 4. Band: Von der Gnade und den Gnadenmitteln. Münster, Aschendorff, 1903. XV 693 u. XIX 1024 S. gr. 8. M 6.— u. M 9.75.

Zeibert, Dr. Franc., Compendium historiae Ecclesiasticae. Ed. 3., procurata a Dre. J. Samsour. Brunae, typogr. monast. Rajhrad, 1903. II. Lieferung. XV p. 321—774.

Zeitschrift, biblische, herausg. v. Dr. J. *Göttsberger* u. Dr. J. *Sickenberger*. Freiburg, Herder. I. Jahrg. 1903. Heft 2—4.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“*).

Nr. 99. 1904. Innsbruck, 4. März.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 5. Dezember 1903:

Abhandlungen, kirchenrechtliche. Herausgegeben von Dr. Ulrich *Stutz*. 6/8. Heft: Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII. Von Richard *Scholz*. Stuttgart, Enke, 1903. XIV 528 S. 8. M 16.—. 9. Heft: Das Beamtenrecht der Erzdiözese Freiburg. Von Dr. Karl *Meister*. Ebd. 1904. XII 168 S. 8. M 6. —.

Alfons Maria von Liguori, Die Herrlichkeiten Mariens. Neu übersetzt u. herausgeg. v. P. Jos. Al. Krebs C. Ss. Red. Regensburg, Pustet, 1903. XXII 592 S. fl. 8. M 2.70, geb. M 3.60.

S. Alphonsi Maria de Ligorio opera dogmatica. Ex italico sermone in latinum transtulit, ad antiquas editiones castigavit notisque auxit Aloysius *Walter* C. ss. R. 2 tomi. Romae, Cuggiani, 1903. XIX 717. XXVI 793 p. 4. M 20.—

Analecta Hymnica medii aevi. Herausgegeben v. Cl. *Blume* u. G. M. *Dreves*. XLIII. Hymni inediti. Liturgische Hymnen des Mittelalters. 7. Folge. Aus Handschriften u. Frühdrucken herausg. v. Guido Maria *Dreves* S. J. Leipzig, Reisland, 1903. 324 S. 8.

Andreas M. a Campodarsego, O. Cap., De resurrectione mortuorum. Romae, Pustet. 103 p. 8.

Bauer, Walter, Der Apostolos der Syrer in der Zeit v. d. Mitte des 4. Jahrh. bis zur Spaltung d. syrischen Kirche. Giessen, Ricker, 1903. IV 80 S. 8. M 1.80.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausg. v. Dr. Clemens *Baeumker* u. Dr. Georg Freih. v. *Hertling*. Münster, Aschendorff, 1903. gr. 8. Band IV, Heft 1: Dr. Hans *Willner*, Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso. VIII 112 S. M 3.75. — Heft 2—3: Dr. Ludwig *Baur*, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae. XII 408 S. gr. 8. M 13.—. Heft 5: Dr. Arthur *Schneider*, Die Psychologie Alberts des Grossen. I. Teil. XIV 292 S. M 9.50.

Besnard, Th., Le code de bonheur du Maître. Conférences quadragésimales. Paris, Lethielleux, 1903. XII 242 p. 12. F 2.50.

Blätter für Kirchen-, Schul- und Stiftungsrecht von F. *Geigel*. Band I, Heft 1. Strassburg, Le Roux & Co. 1904. M 1.—.

Bilemetzrieder, Dr. Fr. Pl., Ein kanonistischer Traktat für das Pisaner Konzil (1409). Text u. Untersuchungen. Graz, Styria. 1902. 94 S. 8.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Digitized by Google

Bridgett, P. Eduard C. Ss. R., Leben des sel. Johannes Fisher, Bischof v. Rochester, Kard. u. Märtyrer. Nach d. 2. engl. Aufl. gen. Übersetzung v. Johannes Hartmann. Innsbruck, Rauch, 1904. XXXIX 493 S. 8. K 4.— = M 4.—.

Broschüren, Frankfurter Zeitgemäße. Neue Folge, herausgegeben von Dr. Joh. Mich. Raich. Hamm i. W., Breer & Thiemann, 1903—4. Pr. pro Band M 4.—. Band XXIII, H. 3: Das heutige Frankreich. Von *** S. 73—100. Heft 4—5: Die Mischehe in Theorie und Praxis, speziell in Preußen. Von Dr. iur. Krueckemeyer. S. 101—163.

Broschüren-Sammlung der ‚Schweizerischen Kirchenzeitung'. Nr. 3: Eine Weile des Nachdenkens über die Seele. Homil.-phil. Betrachtungen f. gebildete Christen. Von A. *Meyenberg*. Luzern, Räber & Cie, 1904. 52 S. 8.

Brüll, Dr. Andreas, Die wahre Kirche Christi. Aus dem Nachlaß d. Verfassers herausg. v. Joseph Brüll. Freiburg, Herder, 1903. VII 45 S. kl. 8. M 0.60.

Bruiningk, Hermann v., Messe und kanonisches Stundengebet nach dem Brauche der Rigaschen Kirche im späteren Mittelalter. 1. Heft. (Sonderabdr. d. ‚Mitteilungen aus der livländischen Geschichte', XIX. B.) Riga, Kymmel, 1903. 292 S. 8.

Bühlmayer, Karl, Kirchengeschichte für den Unterricht in der kath. Volksschule. Kempten, Kösel, 1904. VIII 196 S. 12. M 1.80, geb. M 2.40.

Bugge, Die Hauptparabeln Jesu. Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung. 2. Hälfte. Giessen, Ricker, 1903. XIV 241—496 S. 8. M 5.60.

Calmes, P. Th., L'Evangile selon Saint Jean. Traduction critique, introduction et commentaire. (Études bibliques.) Paris, Lecoffre, 1904. XVI 485 p. gr. 8.

Cane, Felice G., Atti del III. Congresso internazionale dei cooperatori Salesiani (Torino 14—17 Maggio 1903). Torino, Tip. Salesiana, 1903. XIX 291 p. lex. 8.

Carbonarius, J., Kann und darf ich für eine Arbeiter-Bewegung auf katholischer Grundlage eintreten? Trier, Paulinusdruckerei, 1904. 75 S. 8. M 1.—.

Collection d'études et de documents sur l'histoire relig. et littéraire du Moyen âge. Tome 5: Sancti Antonii de Padua vitae duae, quarum altera hucusque inedita. Edidit Léon de *Kerval*. Paris, Fischbacher, 1904. XIII 314 p. 8. F 10.—.

Commentar, kurzgefasster wissenschaftlicher zu den hl. Schriften des Alten Testamentes. Auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft herausg. v. Prof. Dr. Bernard *Schäfer*. Abth. I., Band 3, I. Hälfte: Die Bücher Samuels (I. u. II. Buch d. Könige). Übersetzt und erklärt v. Dr. P. Nivard *Schlögl* O. Cist. Wien, Mayer, 1904. XXI 202+159 S. gr. 8. K 10.— = M 8.40.

Consulente Ecclesiastico. Roma, amministrazione del Consulente Ecclesiastico. 1903, Nr. 11, 12. 1904, Nr. 1.

Dasbach, G. F., Dasbach gegen Hoensbroech. Widerlegung des ‚Beweismaterials' des Grafen Paul v. Hoensbroech in der Streitfrage, ob die

Digitized by Google

Jesuiten lehren: Der Zweck heiligt die Mittel. Trier, Paulinusdruckerei, 1904. VIII 124 S. 8. M 1.60.

de Meester, D. Placido O. S. B., Leone XIII et la Chiesa Greca. Roma, ‚Tata Giovanni', 1904. 55 p. 12.

Denifle, P. Heinrich O. Pr., Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg. Mainz, Kirchheim u. Co., 1904. 90 S. gr. 8. M 1.20.

Ehrler, Dr. Joseph Georg von, Kanzel-Reden. Eine Reihe von Predigten über die vorzüglichsten Glaubenswahrheiten u. Sittenlehren. Neue Aufl. Freiburg, Herder, 1904. Erscheint in 7 Bänden oder 50 Lief. à M 0.90. 1. Band: Das Kirchenjahr. 1. Lief. 80 S. gr. 8.

Einführung in die hl. Schrift. Ein Abriß der biblischen Geographie, Archäologie, Einleitung ins A. u. N. Test. samt Hermeneutik. 5. Aufl. Regensburg, Manz, 1904. XII 536 S. 8. M 4.20, geb. M 5.80.

Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Herausg. v. Ludwig Pastor. IV. Band, 1. u. 2. Heft: Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518—1563). Von Dr Nikolaus Paulus. Freiburg, Herder, 1903. XIV 335 S. gr. 8.

D'Eyragues, M. B.. Les Psaumes traduit de l'hebreu. Paris, Lecoffre, 1904. LXIV 427 p. 12.

Faßbender, Dr. Martin, F. W. Raiffeisen in seinem Leben, Denken u. Wirken. Berlin, Parey, 1902. XV 285 S. 8.

Fell, Georg, S. J., Treu zu Kirche und Papst! Vorträge u. Erwägungen. Freiburg, Herder, 1903. IV 170 S. kl. 8. M 1.50.

Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tirols und Vorarlbergs. Herausg. durch d. Direktion des k. k. Statthalterei-Archives in Innsbruck v. M. *Mayr*. Innsbruck, Wagner. I. Jahrg. 1904. 1. Heft. Pr. pro Jahrg. (3—4 H.) K 6.—.

Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte. Herausg. v. Dr. A. *Ehrhard* u. Dr. J. P. *Kirsch*. IV. Band, 1. u. 2. Heft: Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis z. J. 175 n. Chr. Von Heinrich *Bruders* S. J. Mainz, Kirchheim & Co., 1904. XVI 405 S. gr. 8. M 15.—.

Fr. B. K., 123 periodische Kometen sammt Vorausjage ihrer Erscheinungen im Perihelium auf 50 Jahre. Bozen, ‚Tyrolia', 1903. 75 S. 8.

Gihr, Dr Nikolaus, Die Sakramente der katholischen Kirche. 2. Auflage. II. B.: Die Buße, d. letzte Ölung, d. Weihesakrament u. das Ehesakrament. Freiburg, Herder, 1903. VIII 483 S. gr. 8. M 6. —, geb. M 8.20.

Glagolitica. Publicationes Palaeo-slavicae acad. Vegliensis. Fasc. 2: Joseph Vajs, Liber Job, Ex breviario Noviano II. transcriptum. Vegliae 1093. 16 + 6 p. kl. 8.

Glasschröder, Dr. Franz X., Urkunden zur pfälzischen Kirchengeschichte im Mittelalter. In Regestenform. München u. Freising (Selbstverlag), 1903. XII 403 S. gr. 8.

Grauert, Hermann, Dante und Houston Stewart Chamberlain. 2. Aufl. Freiburg, Herder, 1904. IX 92 S. 8. M 1.50.

Gutjahr, Dr. F. S., Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung d. 4. kanonischen Evangeliums. Festschrift

Digitized by Google

d. Universität Graz. Graz, Leuschner & Lubensky, 1904. 198 S. lex. 8. K 6.—.

Hake, Dr. P., Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft. 2 Theile. Freiburg, Herder, 1887. VII 216 u. VII 428 S.

Hammer, Dr. Philipp, Der Rosenkranz. Eine Fundgrube f. Prediger, ein Erbauungsbuch f. kath. Christen. 4. Aufl. III. Band. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1903. VIII 400 S. kl. 8. M 3.40.

Hammerstein, L. von, Charakterbilder aus dem Leben der Kirche, verteilt auf die Sonntage des Kirchenjahres. 3. Aufl., I. Band. Trier, Paulinusdruckerei, 1903. X 585 S. M 5.—, geb. M 6.50.

Hansjakob, Heinrich, Die Wunden unserer Zeit und ihre Heilung. 6 Vorträge. 3. Aufl. Freiburg, Herder, 1903. VI 98 S. gr. 8. M 1.60, geb. M 2.40.

Heim, Dr. Nikolaus, Der heilige Pilgrim Benedikt Joseph Labre. Kempten, Kösel, 1903. XX 498 S. 8. M 6.—, geb. M 7.50.

Höhler, Dr. M., Kreuz u. Schwert. Hist. Erzählung aus d. J. 1164—1170. 2. Aufl. Regensburg, Pustet, 1903. 536 S. 8. M 3.—, geb. M 4.—

Hora, Dr. Engelbert, Die hebräische Bauweise im alten Testament. Eine biblisch-archäologische Studie. Karlsbad, Im Selbstverlage d. Verf., 1903, 73 S. gr. 8.

Hower, J. J. Katechetische Skizzen im Anschluß an den neuen katholischen Katechismus f. d. Diözesen Breslau, Köln, Münster u. Trier. II. Teil. 2. Aufl. Trier, Paulinusdruckerei, 1903. 244 S. kl. 8.

Huschens, Gebetbuch für Taubstumme. Trier, Paulinusdruckerei, 1903. IV. 320 S. 24. M 1.20, geb. M 1.80 & 2.25.

Jaegen, H., Der Kampf um das höchste Gut. Anleitung zur Vollkommenheit inmitten der Welt. 3. Aufl. des Werkes „Der Kampf um die Krone". Trier, Paulinusdruckerei, 1904. IV 192 S. 8. M 1.20, geb. M 1.80.

Janvier, E., Exposition de la Morale catholique. Le fondement de la Morale: la Béatitude. Conférences et retraite carême 1903. Paris. Lethielleux. 360 p. 8. F 4.—.

Jensen, Dr. O., Der englische Peterspfennig u. Die Lehenssteuer aus England und Irland an den Papststuhl im Mittelalter. Heidelberg, Verlagsanstalt (Hörning & Berkenbusch) 1903. IV 107 S. 8. M 2.40.

Jugend u. Volksbibliothek, Geschichtliche. 1. Band: Wiederherstellung des kath. Bekenntnisses in Deutschland. Von Hermann Sickenberger. Regensburg, Verlagsanstalt, 1904. 8. VII 148 S. M 1.—, geb. M 1.35.

Ketteler, Wilhelm Emanuel Freiherr v., Hirtenbriefe. Herausg. v. Dr. Joh. M. Raich. Mainz, Druckerei Lehrlingshaus, 1904. XI 944 S. gr. 8. M 5.—, geb. M 7.50

Kirchenschmuck. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstgeschichte. Neue Folge. Graz, Styria, 1904. Nr. 1. Jährl. K 4.—.

J. Kohler & F. E. **Peiser**, Hammurabi's Gesetz. Band I: Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung. Leipzig, Pfeiffer, 1904. 146 S. lex. 8. M 8.—.

Krick, Dr. Ludwig Heinr., Der kirchliche Brautunterricht. 3. Aufl. Kempten, Kösel, 1904. 51 S. 16. M 0.40.

Krieg, Dr Cornelius, Wissenschaft der Seelenleitung. Eine Pastoraltheologie

Digitized by Google

in 4 Büchern. 1. Buch: Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung. Freiburg, Herder, 1904. XVI 558 S. gr. 8. M 7.50, geb. M 10.—.

Krüger, Dr. Gustav, Kritik und Überlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums. 2. Aufl. Giessen, Ricker, 1903. 32 S. 8. M 0.60.

Kulturprobleme der Gegenwart. Herausg. v. Leo *Berg*. II.: Die Bodenreform, v. Adolf *Damaschke*. 3. Aufl. Berlin, Räde, 1903. XVI 348 S. 8. M 2.50.

Kunst, christliche. Serie IV. Nr. 16—20. 5 Tafeln mit 5 Seiten Text. gr. 4. München, Gesellschaft für christliche Kunst. M 3.—.

Lacey, Rev. T. A., Harnack and Loisy. With an introductory letter by the right hon. viscount Halifax. London, Longmans, 1904. 18 p. 8. Sh 1.—.

Leben und Wissen. Band 2: Denkwürdigkeiten u. Erinnerungen eines Arbeiters. Herausg. v. Paul Göhre. 2. Aufl. Leipzig, Diederichs, 1903. XII 390 S. kl. 8.

Lehmkuhl, Augustinus S. J., Casus conscientiae. Editio 2. Friburgi, Herder, 1903. gr. 8. 2 vol. IX 565, IV 592 p. M 12.80, geb. M 16.80.

Lehner, Franz, Der verlorene Sohn. 7 Fastenpredigten. Regensburg, Pustet, 1903. 111 S. 8. M 1.—, geb. M 1.40.

Lehrbuch der katholischen Religion für die oberen Klassen der Gymnasien. Mit Approbation sämtlicher Erzbischöfe u. Bischöfe Bayerns. 10. Aufl. München, Oldenbourg. 414 S., 8. geb. M 2.90.

— —, zunächst f. d. obern Klassen d. Lehrerbildungsanstalten u. Realschulen. Mit Approbation sämtlicher Erzbischöfe u. Bischöfe Bayerns. Ministeriell genehmigt. 5. Aufl. Ebd. 256 S. 8. geb. M 1.60.

Ludwigs, Dr. Heinrich Maria, Erinnerungen an das Priester-Seminar. Ein Beitrag zur Chronik d. erzb. Priesterf. zu Köln. Köln, Theissing, 1903, 191 S. gr. 8.

Lüttwitz, Baron Arthur Maria, Das Hemd des Glücklichen. Bunte Bilder aus d. Leben eines Convertiten. 7. Aufl. Trier, Paulinus-Druckerei, 1903. 168 S. kl. 8. M 1.20, geb. M 2.—.

Maltzew, Alexios v. —, Oktotoichos oder Parakletike der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. I. Theil (Ton I—IV). Deutsch u. slawisch, unter Berück. d. griech. Urtexte. Berlin, Siegismund, 1903. XV 1270 S. kl. 8. M 14.—.

Mc. Donald, Rev. Walter, The Principles of Moral Science. Dublin. Browne and Nolan, 1903. XI 230 p. 8. Sh. 3.6.

Mein Gott und alles! Auswahl frommer Gebete, von einem Mitglied des Kapuzinerordens. Mainz, Lehrlingshaus, 1904. XVI 534 S. 16. M 1.80, geb. M 2.40.

Mittheilungen des Instituts für oesterreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung von A. *Dopsch* u. Fr. *Wickhoff* redigiert von Oswald *Redlich*. XXV. Band I. Heft. Innsbruck, Wagner, 1904.

Μαυρ, Ιωάννης, Διατρίβαι ἐπὶ τῆς ἐν ἔτει 1895 *ἐγκυκλίου ἐπιστολῆς τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως.* Ἐν Σύρῳ 1899. 160 p. 8

Officia votiva per annum a Leone P. XIII. concessa. Ed. 5. Ratisbonae, Pustet, 1903. 216 p. 12. M. 1.50, geb. M 1.90.

Digitized by Google

Officium Majoris Hebdomadae, a dom. in Palmis usque ad sabb. in albis, cum cantu. Ratisbonae, Pustet, 1904. [14] 490 p. 8. M 2.70, geb. M 3.40.

Pastor, Ludwig, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 3. u. 4. Auflage, II. Bd.: Von der Thronbesteigung Pius II. bis z. Tode Sixtus IV. Freiburg, Herder, 1904. LX 816 S. 8. M 11.—, geb. M 13.—.

Pastor bonus. Trier, Paulinus-Druckerei. 1903, 12. 1904. Nr. 1—5.

Pflugbeil, P. Heinrich Joseph O. Praed., Arznei nach dem Tode. 5 Novenen zu Gunsten der armen Seelen. Kempten, Kösel, 1903. IV 259 S. kl. 8. M 2.—, geb. M 2.60.

Piccolomini, Paolo, La vita l'opera di Sigismondo Tizio (1458—1528). Roma, Loescher, 1903. XXX 213 p. gr. 8.

Pörtzgen, Dr. P. J. M., Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane. 3. Aufl. Trier, Paulinusdruckerei, 1904. 300 S. 8. M 2.—, geb. M 2.80.

Pottgeißer, Julius S. J., Predigten auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, mit einem Anhange von Sakraments- und Fastenpredigten. 5. Aufl. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1904. XVIII 512 S. gr. 8.

Prêtre, Le. Journal des Études Ecclesiastiques. Arras, Sueur-Charruey. 1904. Tome 23. n. 7. 9. 10. 12. 14. 15.

Ratgeber, Literarischer, für Weihnachten 1903. Herausg. v. d. „Literarischen Warte". 2. Jahrg. München, Allgemeine Verlags-Gesellschaft, 1903. 144 u. 32 S. 8.

Raue, P. Severus O. F. M., Die göttliche Liebe in Glauben und Leben. Eine Theologie der Liebe. Freiburg, Herder, 1903. XI 81 S. kl. 8. M 1.—, geb. M 1.60.

Rauschen, Dr. Gerardus, Florilegium patristicum. Fasc. I.: Monumenta aevi apostolici. Bonnae, Hanstein, 1904. V 89 p. 8. M 1.20.

Revue de l'Orient chrétien. Paris, Picard et Fils, 1903. Nr. 1—4.

Revue, Theologische. Herausg. v. Dr. Fr. Diekamp. Münster, Aschendorff. Jahrg. 1903, Nr. 15—20.

Riegenhausen, F. J., Piusbuch. Lebensbild des heil. Vaters Pius X. Heiligenstadt (Eichsfeld), Cordier, 1903. 128 S. 12. M 1.—.

Rocholl, R. D., Bessarion. Studie zur Geschichte der Renaissance. Leipzig, Deichert, 1904. XII 239 S. 8. M 4.—.

Sägmüller, Dr. J. B., Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts. III. (Schluss) Teil: Die Verwaltung der Kirche. Freiburg, Herder, 1904. VI 401—834 S. gr. 8. M 6.—.

Sargenton-Galichon, Adélaïde. Sinaï Ma'ân Pétra sur les traces d'Israel et chez les Nabatéens. Avec un lettre-préface du Marquis de Vogüé. Paris, Lecoffre, 1904. XV 305 p. 8.

Schiffini, Sanct s, S. J., Tractatus de virtutibus infusis. Friburgi Brisg., Herder, 1904. XI 695 p. gr. 8. M 8.80, geb. M 11.—.

Schütz, Jakob Hub., Ein Blumenstrauß für die Maienkönigin. Maipredigten u. Betrachtungen. Regensburg, Pustet, 1903. IV 176 S. 8. M 1.40, geb. M 1.80.

Digitized by Google

Schulfreund, Katholischer, mit Beilagen: „Der katholische Jüngling" und „Das brave Schulkind". Strebersdorf bei Wien, 1904. Nr. 1.

Schulmann, Dr. C., Die Volksschule vor und nach Luther. Trier, Paulinus-Druckerei, 1903. 106 S. 8. M 1.—

— — Eine moderne Pädagogin. Eine phil.-pädagogische Studie. Ebd. 72 S. 8. M 0.60.

Seeberg, D. Alfred, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig, Deichert, 1903. V 281 S. 8. M 6.—.

Souben, P. Jules, Nouvelle Théologie Dogmatique. Paris, Delhomme et Briguet. Gr. 8. II.: Les personnes divines. 1903. 127 p. III.: La création selon la foi et la science. 1903. 192 p.

Sporer, Patritius, O. Fr. M., Theologia moralis decalogalis et sacramentalis. Novis curis edidit P. Irenaeus *Bierbaum*, O. Fr. M. Editio 2. Tomus II. Paderbornae, typ. Bonifaciana, 1903. VI 926 p. gr. 8. M 7.80, geb. M 10.—.

Staatslexikon. 2. Aufl. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausg. v. Dr. Julius Bachem. Freiburg, Herder, 1903. 37—39. Heft. (V. Band Sp. 1—480) Lex. 8. Pr. pro Heft M 1.50.

Stieglitz, Heinrich, Ausgeführte Katechesen über die kath. Glaubenslehre für d. 6 Schuljahr. I. 2. Aufl. Kempten, Kösel. 1903. VIII 352 S. 12. M 2.40, geb. M 3.—.

— — Neuemotive für die Kinderbeicht. Ebd. 1904. IV 107 S. 12. M 1.—

Stimmen vom Berge Karmel. Augsburg, Riepenhausen, 1904. Heft 4. 5.

Storck, Wilhelm, Die Vialmen in stabreimenden Langzeilen. Münster i. W., Aschendorff, 1904. 258 S. kl. 8. M 2.50, geb. M 3.—.

Stranik, (Russische theol. Zeitschrift) Petersburg 1904. Nr. 1.

Strzygowski, Josef, Seidenstoffe aus Ägypten im Kaiser Friedrich-Museum. Wechselwirkungen zwischen China, Persien u. Syrien in spät-antiker Zeit. (Sonderabdruck a. d. Jahrbuch d. k. preus. Kunstsammlungen, 1903, H. II) 32 S. gr. 4.

Studien, biblische. herausg. von Prof. Dr O. *Bardenhewer*. VIII. Band. 3. Heft: Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia. Von Dr Joseph *Fischer*. Freiburg, Herder. 1903. X 98 S. 8. M 2.40.

Studien u. Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft herausg. v. Dr Hermann Grauert. III. Band, 3. u. 4. Heft: Papst Bonifatius IX. u. seine Beziehungen zur deutschen Kirche. Von Dr Max Jansen. Freiburg, Herder, 1904. XI 213 S. M 3.80.

Tschupik, Johann N., Sämtliche Kanzelreden. Neu herausg. v. Johann Hertkens. V. B.: Verschiedene Predigten. 1. u. 2. Teil. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1903. 480 S. gr. 8. M 3.30.

Trübner, Dr. Karl, Wissenschaft und Buchhandel. Zur Abwehr. Denkschrift der Deutschen Verlegerkammer. Jena. Fischer, 1903. 128 S. 8.

Udeis, Prof. Dr., Gedanken für die Kanzel. I. Lief.: Das hochh. Leiden u. Sterben unseres Heilandes. Berlin, Verlag: Kaplan Lichtenberg 52 S. 8.

Digitized by Google

Vorträge und Abhandlungen, Pädagogische. Herausg. v. Jos. **Pötsch.** 36. Heft: Randglossen zur Jugendschriftenfrage. Von Laurenz **Kiesgen.** Kempten, **Kösel,** 1903. 64 S. kl. 8. M 0.75.

Vrba, Rudolf, Oesterreichs Bedränger. Die Los-von-Rom Bewegung. Studien über politische, religiöse u. sociale Zustände der Gegenwart. Prag, Commissionsverlag Rivnač, 1903. 641 S. 8. K 10.— = M 10.—.

Weber, Dr. G. Anton, Leo XIII. Trauerrede. Regensburg, Habbel, 1903. 15 S. 8.

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“*).

Nr. 100. 1904. Innsbruck, 4. Juni.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 4. März 1904:

Abhandlungen, Kirchengeschichtliche. Herausg. v. Dr. Max *Sdralek*. II. Band: Das Papsttum und Byzanz. Von Franz X. *Seppelt* Breslau, Aderholz, 1904. 285 S. gr. 8. M 5.—

Ah, Joseph Ignaz von, Ausgewählte Predigt-Entwürfe. Herausg. von Dr. J. Beck. Stans, von Matt & Co., 1903. I. Band: Sonntagspredigten. 1. Abt.: Weinachtsfestkreis. Lieferung 1—4. (XXIV 288 S.) 8. à M 0.80.

Algué, R. José S. J., Philippine Weather bureau. Bulletin for August 1903. Manila, Bureau of public printing, 1904. 208—246 p. gr. 4.

Angela-Blatt. Das Apostolat d. christlichen Tochter. Wien, Norbertus-Druckerei, 1904. Pr. jährl. K 2.80. Nr. 1—6.

Anzeiger, Literarischer. Redig. v. Prof. Dr. Fr. Gutjahr. Graz, Styria, 1903—04. Pr. jährl. K 3.—. Nr. 1—8.

Bachmann, Lic. th. Ph., Die Sittenlehre Jesu und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Leipzig, Deichert, 1904. 60 S. kl. 8. M 1.20.

Bassibey, l'Abbé R., De la clandestinité dans le mariage. Paris, Oudin. 416 p. 12. F 3.50.

Benedicti XIV Papae Opera inedita. Primum publicavit Franciscus *Heiner*. Friburgi, Herder, 1904. XVI 464 p. 4. M 18.—, geb. M 22.—.

Berchois, H., Die Rolle des Klerus in der modernen Gesellschaft. Aus d. Franz. v. G. Pabst. Regensburg, Manz, 1904. 40 S. M 0.50.

Bibliothek der katholischen Pädagogik. Band XV. Ägidius Romanus de Colonna, Johannes Gersons, Dionys des Kartäusers u. Jakob Sadolets Pädagogische Schriften. Übersetzt u. mit Einl. u. Anm. versehen von M. Kaufmann, F. X. Kunz, H. A. Keiser u. K. A. Kopp. Freiburg, Herder, 1904. XIV 442 S. 8. M 5.—, geb. M 6.80.

Biederlack, Joseph, S. J., Die soziale Frage. Ein Beitrag zur Orientierung über ihr Wesen u. ihre Lösung. 6. Aufl. Innsbruck, Rauch, 1904. X 290 S. 8. K 2.40 = M 2.40, geb. K 3.30 = M 3.30.

Blätter, christlich-pädagogische. Wien, Katecheten-Verein, 1904. Pr. jährl. K 4.—. Nr. 1—10.

Blätter, katechetische. Kempten, Kösel, 1904. Pr. jährl. M 3.60. Nr. 1—5.

Bobelka, Franz X., Beiträge zum Religionsunterricht für das 3. u. 4. Schuljahr. Graz, Moser, 1903. VIII 287 S. 8. geb. K 3.—.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Digitized by Google

Boussac, Louis, Les Vertus du Coeur de Jesus. Huitième et dernière série. Cinquième neuvaine au Sacré-Coeur. Paris, Douniol-Téqui, 1903. XV 194 p. 16.

Braun, Dr. Carl, Die katholische Predigt während der Jahre 1450—1650 über Ehe u. Familie, Erziehung, Unterricht u. Berufswahl. Würzburg, Göbel & Scherer, 1904. IV 109 S. 8. M 1.60.

— — Amerikanismus, Fortschritt, Reform. Ihr Zusammenhang, Zweck u. Verlauf in Amerika, Frankreich, England, Deutschland. Würzburg, Göbel & Scherer, 1904. IV 80 S. 8. M 1.—.

Broglie, Abbé de, Questions bibliques. Oeuvre extraite d'articles de revues et de documents inédits. Par M. l'abbé C. *Piat*. 2. éd. Paris, Lecoffre, 1904. VII 408 p. 12. F 3.50.

Broschüren, Frankfurter Zeitgemäße. Neue Folge, herausg. v. Dr. Joh. Mich. Raich. Hamm i. W., Breer & Thiemann, 1903—04. 8. Pr. pro Band (12 H.) M 4.—, mit Porto M 4.60. — Band XXIII, Heft 6: Der gregorianische Choral als Liturgie u. Kunst. Von P. Raphael Molitor O. S. B. S. 155—188. — Heft 7: Der Kampf in der Schule. Gedanken über die geistliche Schulaufsicht. Von einem kath. Schulmanne. S. 189—216. — Heft 8: Leo Nikolajewitsch Tolstois Leben u. Lehre. Von Dr. Ernst Seydl. S. 217—248.

Brunner, J. P., Gelegenheitsreden. IV. Band. Regensburg, Manz, 1904. 464 S. 8. M 3.60.

Cathrein, Viktor, S. J., Moralphilosophie. Eine wissenschaftl. Darlegung d. sittlichen einschl. d. rechtlichen Ordnung. 4. Aufl. 2 Bände. Freiburg, Herder, 1904. gr. 8. XVI 678 + XII 744 S. M 19.—, geb. M 24.—.

Coppens, P. Charles, S. J., Aerztliche Moral. Autorisierte Übersetzung v. Dr. B. *Niederberger*, mit einer Vorrede u. ergänz. Anmerkungen v. Dr. L. *Kannamüller*. Einsiedeln, Benziger, 1903. 325 S. 8. M 3.20, geb. M 4.—.

Denifle, P. Heinrich, O. P., Luther und Lutherum in der ersten Entwickelung. 2. Aufl. I Band, 1. Abt. Mainz, Kirchheim, 1904. XL 422 S. gr. 8.

Detmer, Dr. Heinrich, Bilder aus den religiösen u. sozialen Unruhen in Münster während des 16. Jahrhunderts. II. Bernhard Rothmann. Kirchl. u. Sociale Wirren in Münster 1525—1535. Der täuferische Kommunismus. Münster, Koppenrath, 1904. 146 S. 8.

Ecker, Dr. Jakob, Katholische Hausbibel. Biblische Geschichte f. d. kath. Volk. Trier, Paulinus-Druckerei, 1904. Große Volksausgabe. 2. Band: Altes Test., 2. Hälfte. 16* 641—1342 [18] S. lex. 8. M 2.40, geb. M 3.80. — Handausgabe. 1. Band: Altes Test., 1. Hälfte. 12* + 640 S. 8. M 1.70, geb. M 2.20.

Ehrhard, Dr. Albert, Das religiöse Leben in der kath. Kirche. 7 Fastenpredigten. Freiburg, Herder, 1904. XVIII 268 S. kl. 8. M 2.60, geb. M 3.50.

Ehrler, Dr. Joseph Georg von, Kanzelreden. Neue Auflage. Freiburg, Herder, 1904. gr. 8. Lief. 2—6. (S. 81—480) à M 0.90.

Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Herausg. v. Ludwig Pastor. IV. Band, 3. Heft: Die pfarramtlichen Aufzeichnungen (Liber consuetudinum) des Florentius Diel

Digitized by Google

zu St. Christoph in Mainz (1491—1518). Herausg., übersetzt u. eingeleitet v. Dr. Franz Falk. Freiburg, Herder, 1904. VIII 66. S. M 1.45.

Felge, Abbé P., Ange et Apôtre. La piété — le zèle. Paris, Douniol-Téqui, 1904. X 502 p. 12. Fr 3.75.

Felder P. Dr. Hilarin O. Cap., Die Krisis des religiösen Judentums zur Zeit Christi. Ein Vortrag. Stans, von Matt & Co., 1903. 30 S. 8. M 0.50.

Förster, Dr. F., Die christliche Familie. 7. Aufl. Regensburg, Manz, 1904. VIII 66 S. 8. M 1.—.

Forschungen zur Christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte. Herausg. v. Dr. A. *Ehrhard* u. Dr. J. P. *Kirsch.* IV. Band, 3. u. 4. Heft: Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Eine patr. Studie v. Dr. Joh. *Niederhuber.* Mainz, Kirchheim & Co., 1904. XII 282 S. gr. 8. M 8.—.

Frick, Carolus S. J., Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum. Ed. 3. Friburgi, Herder, 1904. X 228 p. kl. 8. M 2.40, geb. M 3.60.

Gelzer, Heinrich, Vom Heiligen Berge und aus Makedonien. Reisebilder aus den Athosklöstern u. d. Insurrektionsgebiet. Leipzig, Teubner, 1904. XII 262 S. 8. M 6.—.

Gla, Dr. Dietrich, Systematisch geordnetes Repertorium der kath.-theologischen Litteratur, welche in Deutschland, Österreich u. d. Schweiz 1700—1900 erschienen ist. I. Band. 2. Abteilung: Litteratur der Apologetik des Christentums u. d. Kirche. Paderborn, Schöningh, 1904. VIII 1024 S. 8. M 18.—.

Grisar, H. d. C. d. G., San Gregorio Magno. Traduzione dal tedesco di A. *De Santi* d. C. d. G. („J. Santi" Nr. 3—4.) Roma, Desclée, Lefebvre e Comp., 1904. XII 401 p. 8. L 4.60.

Grou, P. Joh. S. J., Von der Hingabe seiner selbst an Gott. Aus d. Französischen übersetzt v. Sr. Maria Gabriela vom hl. Sakr. Innsbruck, Rauch, 1904. VIII 140 S. kl. 8. K 1.— = M 1.—, geb. K 2.— = M 2.—.

Handlexikon, Kirchliches. Ein Nachschlagewerk über das Gesamtgebiet der Theologie u. ihrer Hilfswissenschaften. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten in Verbindung mit den Prof. K. Hilgenreiner, Joh. B. Nisius S. J. u. J. Schlecht herausg. v. Dr. Mich. Buchberger. München, Allg. Verlags-Gesellschaft, 1904. lex. 8. 2 Bände von je ca. 20 Lief. à M 1.—. Lief. 1 (96 Spalten).

Handweiser, Literarischer. Münster, Theissing, 1903—04. Pr. jährl. M 3.—. Nr. 6—12.

Hattler, Franz Ser., Winke, Themen u. Skizzen für Herz-Jesu-Predigten. Innsbruck, Rauch, 1904. VIII 167 S. gr. 8. K 1.60 = M 1.60, geb. K 2.60 = M 2.60.

Heilig, Joseph, Katholisches Exempelbuch. Schaan (Lichtenstein), Verlag d. „Emmanuel". 288 S. F 2.— = K 2.— = M 1.70.

Heimbucher, Dr. Max, Die Bibliothek des Priesters. Mit prakt. Winken f. deren Anlage u. Erweiterung. 5. Aufl. Regensburg, Manz, 1904. VIII 476 S. 8. M 5.—, geb. M 6.

Hoberg, Gottfried, Bibel und Babel. Ein populärer Vortrag. Freiburg, Herder, 1904. VIII 35 S. 8. M 0.80.

Digitized by Google

Horae diurnae Breviarii Romani. Ed. 3. post alteram typicam. Ratisbonae, Pustet, 1904. 31 + 620 + [327] + 27* p. M 5.—, geb. M 6.80, M 10.—.

Ignatius' von Loyola Geistliche Übungen. Aus dem span. Original ins Deutsche übersetzt, mit den Anmerkungen u. Erklärungen des R. P. Johann Roothaan, von Rudolf Handmann S. J. Regensburg, Manz, 1904. XXXII 303 S. 8. M 4.—, geb. M 5.20.

Ilgner, Dr. theol. Carl, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz (1389—1459). Paderborn, Schöningh, 1904. XII 268 S. 8. M 5.—.

Jahresbericht, Theologischer, XXII. (für 1902). Dogmatik, bearbeitet v. D. Arthur *Titius*. Berlin, Schwetzke, 1903. S. 1059—1172.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Luzern, Räber & Cie., 1904. Pr. jährl. F 9.—. Nr. 1—21.

Korrespondenz-Blatt für den österr. Klerus, mit ‚Augustinus' und ‚Hirtentasche'. Pr. jährl. K 6.—. Wien, Fromme, 1904. Nr. 1—10.

Kommentar zum Neuen Testament, herausg. v. D. Theodor *Zahn*. Band XII: Der 1. und 2. Thessalonicherbrief, ausgelegt von Lic. G. *Wohlenberg*. Leipzig, Deichert, 1903. 214 S. 8. M 4.50.

Kunst, christliche. Serie V, Nr. 21—25. 5 Tafeln mit 5 Seiten Text. 4. München, Gesellschaft für christliche Kunst. M 3.—.

Längstalter, Wunibald, Diakonissen oder Barmherzige? Eine Frage f. Wohltätigkeitsanstalten, kath. Seelsorger, Ordensschwestern u. evang. Diakonissen. Linz a. D., Preßverein, 1904. 160 S. kl. 8. K 1.50.

Land, das heilige. Köln, Bachem, 1903. Nr. 1—4. 1904, 1—2.

Manuale Precum. Ratisbonae, Manz, 1904. 32 p. 24. M. 0.20.

Martinelli, Enrico, S. S. Pie X. Vie populaire anecdotique. Traduit de l'Italien. Paris, Douniol-Téqui, 1904. 64 p. 24.

Matulewicz, Dr. Georgius B., Doctrina Russorum de statu justitiae originalis. Cracoviae, Anczyc & Co., 1903. IV 236 p. 8.

Max Prinz von Sachsen, Die hl. Woche. Predigten, gehalten in der Liebfrauenkirche in Zürich. Einsiedeln, Benziger, 1904. 135 S. 8.

Mayer, Joh. Georg, Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz. 2 Bände. Stans, von Matt & Co., 1901—1903. VII 346 u. IV 372 S. 8. M 8.—.

Michel, P. J. S. J., Traité du découragement dans les voies de la piété, suivi du traité des tentations. Ouvrage posthume. Paris, Douniol-Téqui, 1904. X 292 p. 16.

Mitthellungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung von A. *Dopsch* u. F. *Wickhoff*, red. v O. *Redlich*. Innsbruck, Wagner, 1904. XXV B. 2. Heft. Mit Beil. ‚Kunstgeschichtliche Anzeigen', 2. Heft.

Mohr, Joseph, Geistliches Vademecum. Gebetbuch für Gebildete. 4. Aufl. Regensburg, Pustet, 1903. 204 S. 32. M 0.40, geb. M 0.70—1.40.

Monatsschrift, Katechetische. Münster, Schöningh, 1904. Pr. jährl. M 4.20. Nr. 1—5.

Moussard, L'Abbé L., Conférences aux jeunes filles sur l'apostolat chrétien. Paris, Douniol-Téqui, 1904. VIII 288 p. 12. Fr 2.—.

Muth, Dr. Johannes Fr., Die Heilstat Christi als stellvertretende Ge-

Digitized by Google

nugtuung. Eine historisch-dogmatische Studie. München, Manz, 1904. VI 237 S. 8. M 3.—.

Nisius, Joh. Bapt. S. J., Die Unbefleckte Jungfrau. Festgabe zum Immaculata-Jubiläum. Predigten, gehalten in d. Wiener Canisiuskirche Wien, Canisius-Kirchenbauverein. 175 S. 8. K 1.50 = M 1.40.

Oberer, Dr. Franz, Praktisches Handbuch für Katecheten, enthaltend den vom österr. Gesammtepiskopat approbierten ‚großen Katechismus' mit kurzen Wort- u. Sacherklärungen. 6. Aufl., 2 Bände. Graz, Mojer, 1902. VIII 531 u. IV 472 S. 8. K 7.50, geb. K 10.50.

O' Mahony, T. J., Thougt-Echoes a self-thought sequence from ‚Wreaths of song'. New Edition with Appendix. Dublin, Gill & Son, 1904. 40 + 16 p. 12. 6 d.

Pastoralblatt des Bistums Münster. Münster, Regensberg, 1903. Pr. jährl. M 3.—. Nr. 1—5.

Pazman, Dr. Josip, Crkvene naredbe o zabrani i censuri Knjiga ili tumačenje apostol. konstitucije ‚Officiorum ac munerum'. (Kirchliche Verordnungen über Verbot u. Zensur der Bücher, nach der Apost. Konstitution: Officiorum ac munerum). Zagebru (Agram), Scholz, 1904. VIII 299 S. 8.

Polybiblion. Paris, Polybiblion. 1904. Partie littéraire (Pr. jährl. Fr 16.—). Partie téchnique (Pr. F 11.—). Nr. 1—5.

Rassegna Giuridica Ecclesiastica. Roma, Desclée, Lefebvre & Cie. (Nr. 3 ff. Selbstverlag). Pr. jährl. L 10.—, l' estero L 12.—. 1903, Nr. 2. 1904, Nr. 1—4.

— — **Gregoriana.** Roma, Desclée, Lefebvre & Cie. Pr. jährl. L 7.—. 1904. Nr. 1—6.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica, 1904. F 15.—. Band VIII, 1—4. IX, 1—3.

Realencyklopädie f. protestantische Theologie u. Kirche. Begründet v. J. J. Herzog. 3. Aufl., herausg. v. D. Albert Hauck. 14. Band: Newmann — Patrimonium Petri. Leipzig, Hinrichs, 1904. IV 808 S. lex. 8. M 10.—.

Reitzenstein, R., Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen u. frühchristlichen Literatur. Leipzig, Teubner, 1904. VIII 382 S. gr. 8. M 12.—.

Rimbault, L' abbée Léon, Le Devoir et ses Vaillantes au XXe siècle. Paris, Douniol-Téqui. 80 p. 8. Fr 1.—.

Rituale, Das, von St. Florian aus dem XII. Jahrhundert. Mit Einl. u. Erläuterungen herausg. v. Adolph *Franz*. Mit 5 Tafeln. Freiburg, Herder, 1904. XII 207 S. gr. 4. M 8.—.

Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X. Autoris. deutsche Ausgabe. (Lat. u deutscher Text.) Zum Regierungsantritt (4. Okt. 1903: ‚E supremi apostolatus cathedra'). Freiburg, Herder, 1904. 27 S. gr. 8. M 0.40

Sabouret, L' abbé J., La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus. Paris. Douniol-Téqui, 1904. 84 p. 24. Fr 0.50.

Sattler, Dr. Anton, Die Pseudo-Augustinischen Soliloquien in der Übersetzung des Bischofs Johannes von Neumarkt. Graz, Styria 1904. XIV 102 S. lex. 8. K 3.—.

Sayn Wittgenstein, Princesse Carolyne de, Nos égaux et nos inférieurs, ou la vie chretienne au milieu du monde. Entretiens pratiques

Digitized by Google

publiés par Etienne *Laubarède*. Paris, Douniol-Téqui, 1904. XV 420 p. 12. Fr 3.50.

Schiwietz, Dr. Stephan, Das morgenländische Mönchtum. I. Band: Das Ascetentum d. ersten Jahrh. u. d. egyptische Mönchtum im 4. Jahrh. Mainz, Kirchheim & Co., 1904. VIII 362 S. 8. M. 7—.

Schiffels, Josef. Bilder aus dem Leben der Heiligen mit Nutzanwendungen. Volksausgabe. Trier, Disteldorf, 1904. XII 448 S. geb. M 2.50.

Schmid, P. Bernhard O. S. B., Grundlinien der Patrologie. 6. Aufl. Freiburg, Herder, 1904. XII 255 S. kl. 8 M 2.—, geb. M 2.40.

Schuber, Johann Val., Das Gebot der Gottesliebe. (Katechesen f. kath. Volksschulen I.) Würzburg, Bucher, 1904. XVI 109 S. 8. M 1.50.

Simon, L'Abbé, De la direction des enfants dans un internat de garçons. Paris, Douniol-Téqui, 1904. VIII 186 p. 12. Fr 2.—.

Specht, Dr. Thomas, Geschichte des Kgl. Lyceums Dillingen 1804—1904. Regensburg, Manz, 1904. VIII 311 S. gr. 8. M 6.—.

Stiegele, Paul, Fastenpredigten. Herausg. v. Mgr. B. Rieg. Rottenburg a. N., Bader, 1904. VIII 370 S. gr. 8 M 3.60, geb. M 4.60.

Stieglitz, Heinrich, Ausgeführte Katechesen über Kirchengebote, Sünde u. Buße, für das 4. Schuljahr. Kempten, Kösel, 1904. IV 311 S. 8. M 2.40, geb. M 3.—.

Stimmen vom Berge Karmel. Augsburg, Riepenhausen, 1904. Pr. jährl. M 2.50. Nr. 4—9.

Studien, Biblische. Herausg. v. Dr. O. *Bardenhewer*. VIII. Band, 4. Heft: Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (1,1—2,18). Von Dr. Heinrich *Herkenne*. Freiburg, Herder, 1904. VII 103 S. 8. M 2.40.

Studien, Strassburger Theologische. Herausg. v. Dr Alb. *Ehrhard* u. Dr. Eugen *Müller*. VI. Band, 3. u. 4. Heft: Jakob Balde. Ein religiös-patriotischer Dichter aus d. Elsass. Zu seinem 300 jährigen Geburtsjubiläum. Von Dr. Joseph *Bach*. Freiburg, Herder, 1904. XII 160 S. 8. M 4.—.

Studien, Theologische, **der Leo-Gesellschaft.** Herausg. v. Dr. A. *Ehrhard* u. Dr. Fr. *Schindler*. 9.: Geographische u. ethnographische Studien zum III. u. IV. Buche der Könige. Von Dr. Johannes *Döller*. Gekrönte Preisschrift. Mit einer Karte. Wien, Mayer & Co., 1904. XL 355 S. gr. 8. K 10.—.

Synodus Dioecesana Grandormiensis prima (die 18. sept. 1903). Ed. episcopus Henr. Jos. *Richter*. Big Rapids 1903. 201 p. 8.

Szemle, katholikus. Budapest, Stephaneum, 1904. K 10.—. Nr. 1 - 6

Terre sainte, La. Paris, Bureau des Oeuvres de l'Orient, 1904. Nr. 1—10.

Themistor, Irenäus, Die Bildung und Erziehung der Geistlichen nach katholischen Grundsätzen u. nach den Maigesetzen. 3. Aufl. Trier, Paulinus-Druckerei, 1904. XXI 343 S gr. 8. M 3.—, geb. M 4.—.

Thomae Hemerken **a Kempis** opera omnia. Ed. Michael Jos. *Pohl*. Vol. 2: De imitatione Christi cum 9 tractatulis. Friburgi Br., Herder, 1904. XVI 516 p. hoch 12°. M 4.40, geb. 6.00—6.40.

Thurston, Herbert S. J., Lent and holy Week. Chapters on Catholic Observance and Ritual. London, Longmans, 1904. XV 487 p. 8. geb. Sh 6.—.

Digitized by Google

Ungaro di Montelasi, Baron, Meine politische Ueberzeugung. Berlin, Fussinger, 1904. IV 222 S. 8. M 4.—, geb. M 6.—.

Urquhart, Rev. John, Die neueren Entdeckungen und die Bibel. I. Band. Von der Schöpfung bis zu Abraham. Autor. Übers. von E. Spliedt. 4. Aufl. Stuttgart, Kielmann, 1904. XVI 341 S. kl. 8. M 4.— geb. M 5.—.

— — Die Bücher der Bibel oder: wie man die Bibel lesen soll. I. Band. Ebd. 1904. VIII 176 S. kl. 8. M 2.—, geb. M 2.60.

Vade mecum pii sacerdotis sive preces ante et post missam aliaeque selectae, necnon et extractum ritualis romani complectens. Ed. 2. Ratisbonae, Pustet, 1903. VIII 274 p. 32. geb. M 1.20.

Valentin aus Freynng, O. C., Marianischer Sprachunterricht. 9 Betrachtungen oder Briefe über d. Gebrauch, welchen Maria v. ihrer Zunge gemacht hat. München, Pfeiffer, 1904. 68 S. 12. M 0.60.

Valuy, P. Benedikt S. J., Leitsterne für das Leben und Wirken des Priesters Aus dem Französischen. Neue Aufl., v. P. Franz Miller, S. J. Regensburg, Manz, 1904. XII 192 S. 16. M 1.20. geb. M 1.80.

Veröffentlichungen aus dem Kirchen-historischen Seminar München. II. Reihe, Nr. 3: Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. II. Savonarola u. d. Feuerprobe. Von Dr. Joseph *Schnitzer.* München, Lentner, 1904. VIII 174 S. 8. M 3.60.

Vidmar, Dr. Constantin J., Methodik des katholischen Religionsunterrichtes an allg. Volks- u. Bürgerschulen. Herausg. v. d. Redaktion d. ‚Korrespondenz-Blattes f. d. kath. Klerus Österreichs'. 2. Aufl. Wien, Fromme, 1903. VIII 236 S. 8. K 2.—.

Volksbibliothek der Kath. Verlagsgesellschaft in Frankenstein i. Schlesien. Mit Illustrationen. kl. 8. 1903—1904. Von Handel-Mazzetti, Baronin Enrika von, Der letzte Wille des Herrn Egler. Novelle aus Alt-Wien. 72 S. M 0.20. Fahrlässig getötet. 56 S. M 0.20. Als die Franzosen in St. Pölten waren. Eine Klostergeschichte. 56 S. M 0.15 Skizzen aus Oesterreich. 36 S. M 0.10. — J. Nemo (Connemann), Gottes Wege. 148 S. M 0.50. — Redeatis (M. Petzel), Verschlungene Wege. 116 S. M 0.40. — Ernst Lingen (E. Schilling), Mutterflehen. Ein Sternlein. Zwei Erzählungen. 52 S. M 0.15. — Em. Huch, Bis an die Enden der Erde, 2. Teil. 316 S. M 1.—.

von der Fuhr, W., Handbuch für die Perikopenstunde. Nach den amtlichen Lehrplänen vom 1. Juli 1901 für Präparandenschulen u. ä. Anstalten. Köln, Bachem, 1904. VIII 276 S. 8. M 3.60, geb. M 4.80.

Weiß, Albert Maria O. Pr., Die religiöse Gefahr. Freiburg, Herder, 1904. XX 522 S. 12. M 4.50, geb. M 5.50.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes katholisches Familienblatt. Einsiedeln, Benziger, 1903/4. Pr. pro Heft M 0.35 = F 0.45 = K 0.45. Nr. 8—21.

Wymann, Eduard, Der heilige Karl Borromeo u. die schweiz. Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus den Jahren 1576—1584. Stans, von Matt & Co., 1903. 372 S. 8. M 3.—.

Zahn, Theodor, Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Eine Ergänzung zu d. Einleitung in die N. Test. 2. Aufl. Leipzig, Deichert, 1904. IV 92 S. gr. 8. M 2.10, geb. M 2.80.

Digitized by Google

Digitized by Google

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“*).

Nr. 101. 1904. Innsbruck, 23. Sept.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 4. Juni 1904:

Abhandlungen, Kirchenrechtliche. Herausg. v. Dr. Ulrich *Stutz*. 10. u. 11. Heft: Das Kirchenpatronatsrecht im Grossherzogtum Baden. Von Dr. Richard *Gönner* und Dr. Josef *Sester*. Stuttgart, Enke, 1904. XX 318 S. 8. M 10.—. 12. Heft: Die sieben römischen Pfalzrichter im byzantinischen Zeitalter. Von Dr. Sigmund *Keller*. Ebd. 1904. X 155 S. 8. M 5.40.

Ah, Joseph Ignaz von, Ausgewählte Predigt-Entwürfe. Herausg. v. Dr. J. Beck. Stans, von Matt & Co, 1903. I. Band: Sonntagspredigten. 1. Abt: Weihnachtsfestkreis. Lieferung 1—4. (XXIV 288 S.) 8. à M 0.80.

B. Alberti Magni O. Praed. Commentarii in Job. Addidamentum ad opera omnia B. Alberti. Primum ex 5 codd. manuscr. ed. Melchior *Weiss*. Friburgi, Herder, 1904. XII 567 col. + VIII tab. phototypicae. 4. M 12.—.

Andersen, Axel, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. Giessen, Ricker, 1904. 96 S. 8. M 1.80.

Baumstark, Dr. Antonio, Liturgia Romana e liturgia dell' esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origine del ‚canon missae' Romano Romae, Pustet, 1904. 192 p. gr. 8. M 4.80.

Beck, Dr. Karl August, Handbuch zur Erklärung der Biblischen Geschichte. I. Band: Das Alte Testament. 2. Aufl. Köln, Bachem. VIII 511 S. 8.

Bisle, Dr. Max, Die öffentliche Armenpflege der Reichsstadt Augsburg mit Berücksichtigung der einschlägigen Verhältnisse in anderen Reichsstädten Süddeutschlands. Paderborn, Schöningh, 1904. XIV 192 S. 8. M 4.—.

Blätter, christlich-pädagogische. Wien, Katechetenverein, 1904. Pr. jährl. K 4.—. Nr. 11—18.

Bliemetzrieder, Dr. Franz, Das Generalkonzil im grossen abendländischen Schisma. Paderborn, Schöningh, 1904. XII 348 S. gr. 8. M 8.—.

Blum, Martin, Bibliographie Luxembourgeoise. I. partie: Les Auteurs connus. 3. livr.: F—G. (3. Ergänzungsheft zu ‚Ons Hemecht'). Luxembourg, Bourg—Bourges, 1904. p. 245—380.

Braun, Joseph S. J., 200 Vorlagen für Paramentenstickereien, entworfen nach den Motiven mittelalterlicher Kunst. 2. Aufl. Freiburg, Herder, 1904. 28 Tafeln gr. Folio, 26 S. Text gr. 8., in in Mappe M 18.—.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Digitized by Google

Braun, Joseph S. J., Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente. Ergänzung zu der Sammlung von ‚Vorlagen'. Ebd. 1904. 188 S. lex. 8. M 6.40; geb. M 8.—.

Broschüren, Frankfurter Zeitgemäße. Neue Folge, Herausg. v. Dr. Joh. M. Raich. Hamm i. W., Breer & Thiemann, 1903—04. 8. Pr. pro Band (12 Hefte) M 4.—, mit Porto M 4.60. Band XXIII, Heft 9: Der vorgeschichtliche Mensch. Von Dr. F. J. Scheuffgen. S. 249—288. Heft 10: England und die soziale Reform. Von Athan. Zimmermann S. J. S. 289—318. Heft 11: Ein Ausflug nach Baalbek u. Damaskus. Von Dr. August Bludau. S. 319—52. Heft 12: Der Koran. Seine Entstehung, Abfassung u. religionsgeschichtliche Bedeutung für den Islam. Von Dr. Alois Baldus. S. 353—384.

Cathrein, Viktor S. J., Religion und Moral, oder: Gibt es eine religionslose Moral? 2. Aufl. Freiburg. Herder, 1904. IX 212 S. 8. M 2.40, geb. M 3.20.

Clemen, Dr. Carl, Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie. Giessen, Ricker, 1904. 40 S. kl. 8. M 0.80.

Colombo, Dr. Ch., Manuel du latin commercial. 2. éd. Paris, Lethielleux. 192 p. 12. F 1.—, geb. F 1.25—1.50.

Commer, Ernst, Die Kirche in ihrem Wesen und Leben. I.: Vom Wesen der Kirche. Wien, Mayer, 1904. VIII 250 S. 8.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Edidit *Societas Goerresiana*. Tom. IV.: Actorum pars prima. Monumenta concilium praecedentia, 3 priorum sessionum acta. Collegit, edidit, illustravit Stephanus *Ehses*. Friburgi, Herder, 1904. CXLIV 620 p. 4. M 48.—. geb. M 54.40.

Coppens, P. Urbain O. F. M.. Le Palais de Caïphe et le nouveau jardin Saint-Pierre des Pères Assomptionistes au mont Sion. Avec plans et figures. Paris, Picard, 1904. 95 p. 8.

Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Editum consilio et impensis academiae lit. caes. Vindobonensis. Vindobonae-Lipsiae. Tempsky-Freytag, 1904. gr. 8. Vol. 43: S. Aureli Augustini opera (Sectio III., pars 4.) De consensu evangelistarum libri 4. Ex recensione Franc. *Weihrich*. XXXI 467 p. K 15.— = M 15.—.

— — Vol. 44: S. Aureli Augustini Operum sectio II. S. Augustini epistolae. Ex recensione Al. *Goldbacher*. Pars 3: ep. 124—184 A. 736 p. K 21.60 = M 21.60.

— — Vol. 45: Scriptores ecclesiastici minores saec. IV. V. VI. Fasciculus I: Evagrii altercatio legis etc. Ex recensione Eduardi *Bratke*. XII 100 p. K 3.70 = M 3.70.

De la Palma, P., Histoire de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduit de l'espagnol par M. l'Abbé Abel *Gareau*. Paris, Lecoffre, 1904. XXXII 452 p. 12. F 3.—.

Dimmler, Dr. Hermann, Aristotelische Metaphysik. Auf Grund der Ousialehre entwicklungsgeschichtlich dargestellt. Kempten, Kösel. 1904. 103 S. gr. 8. M 2.40.

Diözesanblatt, Strassburger. Herausg. v Dr. Alb. *Lang*. XXIII. Jahrgang. (3. Folge, I. Band.) Strassburg, Le Roux. 1904. Heft 1—2.

Dufourcq, Albert, Saint Irénée. Paris, Lecoffre, 1904. 202 p. 12. F 2.—.

Digitized by Google

Eberhard, Dr. Matthias, Kanzel-Vorträge. Herausg. v. Dr. Ägidius Ditscheid. 4. Aufl., I. Band: Fasten-Vorträge. Freiburg, Herder, 1904. X 440 S. gr. 8. M 5.—, geb. M 7.—.

Ecker, Jakob, Katholische Hausbibel. Handausgabe. II. Band: Altes Testament, 2. Hälfte. Trier, Paulinus-Druckerei, 1904. 18 + 641—1330 [18] S. 8. M 1.70, geb. M 2.20.

Ehrler, Dr Joseph Georg von, Kanzelreden. 3. Aufl. Freiburg, Herder, 1904. gr. 8. Lief. 7—12 (I. Band, S. 481—736, II. Band, S. 1—208) à M 0.90.

Ernesti, Konrad, Methodik des Religionsunterrichtes in d. kath. Volksschule. Paderborn, Schöningh, 1898. VII 216 S. 8.

Felder, P. Dr. Hilarin O. Cap., Die Krisis des religiösen Judentums zur Zeit Christi. Ein Vortrag. Stans, von Matt & Co., 1903. 30 S. 8. M 0.50.

Fonck, Leopold S. J., Die Parabeln des Herrn im Evangelium, exegetisch und praktisch erklärt. 2. Aufl. (3—4. Tausend). Innsbruck, Rauch, 1904. XXVIII 901 S. 8. K 7.20 = M 6.—.

Frins, Victor S. J., De actibus humanis. Pars II.: De actibus hum. moraliter consideratis. Friburgi, Herder, 1904. XII 564 p. 8. M 8.—, geb. M 10.—.

Göttler, Dr Joseph, Der hl. Thomas v. Aquin u. die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bussakramentes. Freiburg, Herder, 1904. XVI 280 S. gr. 8. M 6.—.

Goyau, Georges, Das protestantische Deutschland in Österreich. Übersetzt v. Josef Schieser. Trier, Paulinus-Druckerei, (Selbstverlag des Übersetzers.) 56 S. gr. 8. M 1.20.

Gry, Léon, Le Millénarisme dans ses origines et son développement. Paris, Picard, 1904. 144 p. 8.

Gundlach, Dr. Georg, Exerzitien-Vorträge für weibliche Ordensgenossenschaften. Herausg. v. Dr. Joseph Göttler. II. Band. München, Lentner, 1904. VII 377 S. gr. 8. M 4.—.

Gutjahr, Dr. theol. & phil. F. S., Das Heilige Evangelium nach Matthäus. Mit 15 Bildern. Graz, Styria, 1903. 80 S. 8. K 1.20.

— — Die Heiligen Evangelien nach Marcus und Lucas. Mit 10 Bildern. Ebd. 1904. 81—220 S. 8. K 2.—.

— — Die Briefe des hl. Apostels Paulus. I. Band: Die zwei Briefe an die Thessalonicher und der Brief an die Galater. 3. u. 4. Heft. Ebd. 1904. S. 167—398. 8. K 4.20 = M 3.50.

Hammer, Dr. Philipp, Marien-Predigten. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1904 274 S. 8. M 2.70, geb. M 4.—

Handlexikon, Kirchliches. Ein Nachschlagewerk über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Herausg. v. Dr. Mich. Buchberger. München, Allg. Verlags-Gesellschaft, 1904. lex. 8. I. Band. Lief. 2 u. 3 (Sp. 97—288) à M 1.—.

Handmann, R. S. J., Der Symbolismus des Herzens und seine natürliche Grundlage. 2. Aufl. Graz, Styria, 1904. 75 S. kl. 8. K 1.—.

Hartmann, Dr. Karl, Der Prozeß gegen die protestantischen Landstände in Bayern unter Herzog Albrecht V. 1564. München, Verlagsanstalt, 1904. IV 272 S. 8. M 3.—.

Digitized by Google

Hausherr, Melch. S. J., Compendium caeremoniarum sacerdoti & ministris sacris observandarum in ministerio sacro. Ed. 4. emend. a P. Aug. *Lehmkuhl* S. J. Friburgi, Herder, 1904. XIV 180 p. 12. M 1.60, geb. M 2.20.

Heimbucher, Dr. Max, Die Bibliothek des Priesters. Mit prakt. Winken f. deren Anlage u. Erweiterung. 5. Aufl. Regensburg, Manz, 1904. VIII 476 S. 8. M 5.—, geb. M 6.—.

Herders Konversations-Lexikon. 3. Aufl. Reich illustriert d. Textabbildungen, Tafeln und Karten. III. Band: Elea bis Gyulay. Freiburg, Herder, 1904. 1820 Sp. lex. 8. M 10.—, geb. M 12.50.

Hilgers, Joseph S. J., Der Index der verbotenen Bücher. In seiner neuen Fassung dargelegt u. rechtlich-hist. gewürdigt Freiburg, Herder, 1904. XXII 638 S. lex. 8. M 9.—, geb. M 11.50.

Huck, E., Der erste Bußunterricht in vollständigen Katechesen. 5. Aufl. Freiburg, Herder, 1898. XII 148 S. 12.

Jaegers-Indenfurth, Der Katechet. Ausf. Erklärung des kath. Katechismus, als prakt. Anleitung zum Katechesieren. II. Band. Köln, Bachem. VI 514 S. 8.

Jampel, Sigmund, Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden. Kritisch-hist. Untersuchung mit inschriftlicher Beleuchtung. Separatabdruck aus d. ‚Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judenthums'. Breslau, Commissions-Verlag Koebner. 1904. VIII 171 S. 8. M 2.—.

Kalender für 1905: Benziger's Marien-Kalender. Einsiedeln, Benziger. — Einsiedler-Kalender. Ebd. — Neuer Einsiedler-Kalender. Einsiedeln, Eberle, Kälin & Cie. M 0.35 = F 0.40. — Augsburger St. Josephs-Kalender. Augsburg, Schmid. M 0.30. — Der Hausfreund. Ebd. M 0.30. — Frommes Kal. für den kath. Klerus Oesterreich-Ungarns. K 3.20.

Klaus, Joseph Ignaz, Volkstümliche Predigten f. alle Sonn- u. Feiertage d. Kirchenjahres u. d. Fastenzeit. Ausgewählt u. aus dem Lat. neu bearbeitet v. Franz Schmid. III. Band: Festtagspredigten. Freiburg, Herder, 1904. VIII 664 S. gr. 8. M 8.—, geb. M 10.—.

Kokott, Franz, Beicht- u. Kommunion-Unterricht f. d. Oberklasse d. Schulen, f. Christenlehre u. Predigt sowie zur Selbstbelehrung. Freiburg, Herder, 1904. XVII 434 S. 8. M 3.40, geb. M 4.—.

Labourt, J., Le christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224—632) (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique). Paris, Lecoffre, 1904. XX 372 p. 12. F 3.50.

Lampert, Dr. U., Zur rechtlichen Behandlung des kirchlichen Eigentums in der Schweiz. (Separatabzug aus der ‚Monatsschrift f. christliche Sozialreform', Jahrg. 1904, Heft 1. 2. 4., Basel). Freiburg in d. Schweiz, Universitäts-Buchhandlung, 1904. 64 S. F 1.50.

Le Camus, E., Fausse Exégèse, Mauvaise Théologie. Lettre aux Directeurs de mon Seminaire a propos des idées exposées par M. A. Loisy dans ‚Autour d'un petit livre'. Paris, Oudin, 1904. 126 p. gr. 8. F 2.—.

Leclercq, Dom H. O. S. B., L'Afrique chrétienne. (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclesiastique). Paris, Lecoffre, 1904. 2 vol. XLIV 435 & IV 380 p. 12. F 7.—.

Digitized by Google

Lehmen, Alfons S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höh. Lehranstalten u. zum Selbstunterricht. 2. Aufl. 1. Band: Logik, Kritik u. Ontologie. Freiburg, Herder, 1904. XVI 447 S. gr. 8. M 5.—. geb. M 6.80.

Likowski, Dr Eduard, Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung, genannt Union zu Brest. Aus d. Polnischen übertragen von Prälat Dr Paul *Jedzink*. Freiburg, Herder, 1904. XXIII 384 S. gr. 8. M 6.--.

Liturgies, Les saintes et divines de nos saints pères Jean Chrys., Basile le Grand et Grégoire le Grand, (Liturgie des présanctifiés) en usage dans l' Eglise grecque catholique orientale. Traduction française par le P. Cyrille *Charon*. Beyrouth—Paris, Coury—Picard, 1904. X 300 p. 18. M 1.60.

Lübeck, Dr. Konrad, Adoniskult und Christentum auf Malta. Eine Beleuchtung moderner Geschichtsbaumeisterei. Fulda, Aktiendruckerei, 1904. 138 S. 8. M 2.—.

Marković, P. Giovanni, Una recensione senza precedenti ed un po' più di luce. Zograbia, Scholz, 1904. 212 p. 8.

Mausbach, Dr. Joseph, Weltgrund und Menschheitsziel. (Apologetische Tagesfragen, 4. Heft). M. Gladbach, Zentralstelle d. Volksvereins f. d. kath. Deutschland, 1904. 56 S. 8. M 0.60.

Merkle, Dr. Sebastian, Reformationsgeschichtliche Streitfragen. Ein Wort zur Verständigung aus Anlaß des Prozesses Berlichingen. München, Kirchheim, 1904. 76 S. gr. 8. M 1.20.

Meffert, Dr. Franz, Die geschichtliche Existenz Christi. 1. u. 2. Aufl. (Apologetische Tagesfragen, 3. Heft.) M. Gladbach, Zentralstelle des Volksvereins f. d. kath. Deutschland, 1904. 96 S. 8. M 1.20.

Meyer, Theodor, S. J., Die christlich-ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage. 4. Aufl. (In: Die soziale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria Laach, Heft 1). Freiburg, Herder, 1904. VIII 142 S. kl. 8. M 1.30.

Missionen, die katholischen. XXXI. Jahrg. Freiburg, Herder, 1902—03. Pr. jährl. M 4.—, mit Porto M 4.60.

Mocchegiani, Petrus O. F. M.. Jurisprudentia ecclesiastica ad usum et commoditatem utriusque cleri. Tomus I. Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae (Friburgi, Herder), 1904. VII 767 p. gr. 8.

Muff, P. Cölestin O. S. B., Zu Gott, mein Kind! Gebete u. Unterweisungen f. Schulkinder. Einsiedeln, Benziger, 1904. 192 S. 32. geb. M 0.50.

Müllendorff, Julius, Das Leben Mariä, in Betrachtungen nach den Evangelien. Innsbruck, Rauch, 1904. IV 236 S. kl. 8. K 1.80 = M 1.80.

Nibler, Anton, Kurzer, praktischer Brautunterricht. 3. Aufl. Kempten u. München, Kösel, 1904. XII 116 S. kl. 8. M 0.60, geb. M 0.90.

Noldin, H., S. J., Summa theologiae moralis. III.: De sacramentis. Ed. 5. Oeniponte, Rauch, 1904. 796 p. 8. K 6.50 = M 6.50.

Pohle, Dr. Joseph, P. Angelo Secchi. Ein Lebens- u. Kulturbild. 2. Aufl. Köln, Bachem, 1904. XV 288 S. 8. M 4.—, geb. M 5.30.

Pastor bonus. Trier, Paulinus-Druckerei, 1903—1904. Pr. jährlich M 4.—. Nr. 6—12.

Digitized by Google

Prêtre, Le. Arras, Sueur-Charruey, 1904. No. 17. 20. 23. 24.

Propaganda-Schriften, Katholische. 33. Heft: Der hl. Ignatius v. Loyola. Straßburg. Le Roux & Co. 32 S. 32. M 0.10 = K 0.12.

Quaestiones in conferentiis ecclesiasticis archid. Mechlinensis agitatae anno 1900. Mechlinae, Dessain, 1904. 72 p. 8.

Rahmani, Ignatius Ephrem II., Studia Syriaca seu Collectio documentorum hactenus ineditorum ex cod. syriacis. Seminarium Scharfense in Lib., typ. patriarchalis, 1904. 75 + 51 p. 4.

Rauschen, Gerardus, Florilegium patristicum. Fascic. 2.: S. Justini Apologiae duo. Bonnae, Hanstein, 1904. IV 102 p. 8. M 1.50, cart. M 1.70.

Revue de l'Orient chrétien. Paris, Picard, 1904. Pr. F 10.—. No. 1—2.

Rieß, Dr. R. von, Wandkarte von Palästina. 3. Aufl. Freiburg, Herder, 1903.

Rist, Markus S. J., Die deutschen Jesuiten auf den Schlachtfeldern u. in d. Lazaretten 1866 u. 1870—71. Briefe u. Berichte. Freiburg, Herder, 1904. XVIII 324 S. gr. 8. M 4.40, geb. M 5.60.

Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X. Autorisierte deutsche Ausg. (Lat. u. deutscher Text). Rundschreiben über die Jubelfeier der Verkündigung der unbefleckten Empfängnis Mariä. (2. Febr. 1904: ‚Ad diem illum laetissimum'). Freiburg, Herder, 1904. 37 S. gr. 8. M 0.50.

Sauter, Dr. Benediktus O. S. B., Der heilige Vater Benediktus nach St. Gregor d. Großen. Freiburg, Herder, 1904. X 282 S. gr. 8. M 3.—, geb. M 4.50.

Schiffels, Jos., Handbuch für den gesamten Religionsunterricht auf der Unterstufe d. kath. Volksschule. Freiburg, Herder, 1900. VIII 288 S. 8.

Schmid, Dr. phil. Joseph, Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln vom Anf. d. 4. bis zum Ende des 8. Jahrh. Eine hist.-chronologische Studie. Regensburg, Verlagsanstalt, 1904. VII 95 S. 8. M 2.—.

Singer, H. S., Der Humanist Jakob Merstetter 1460—1512, Prof. d. Theologie an d. Mainzer Univ. u. Pfarrer zu St. Emmeran. Mainz, Lehrlingshaus, 1904. IV 53 S. gr. 8. M 1.—.

Snopek, František, O pravomocnosti svatých Cyrilla a Methoděje roku 863 až 867. Praze 1900. 21 p. 8.

— — Nová akta kardinala Ditrichštejna. 34 p. 8.

Staatslexikon. 2. Aufl. Im Auftr. d. Görres-Gesellschaft herausg. v. Dr. Julius Bachem. Freiburg, Herder, 1903—04. Lex. 8. Heft 40—42. (Band V, Sp. 481—960) à M 1.50.

Studien, Biblische. Herausg. v. Prof. Dr O. *Bardenhewer.* Freiburg, Herder, 1904. 8. IX. Band, 1.—3. Heft: Das Buch Job. Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt v. Joseph *Hontheim* S. J. VII 365 S. M 8.—. — 4. Heft: Exegetisches zur Inspirationsfrage, mit bes. Rücksicht auf d. A. Test. Von Franz von *Hummelauer* S. J. X 130 p. M 3.—.

Studien, Strassburger Theologische. Herausg. v. Dr A. *Ehrhard* u. Dr E. *Müller.* VI. Band, 5. Heft: Der sakramentale Charakter.

Digitized by Google

Eine dogm. Studie von Dr Theol. M. J. Lucian *Farine*. Freiburg, Herder, 1904. XIV 95 S. 8. M 2.40.

Ter Har, Franz, Das Decret des Papstes Innocenz' XI. über den Probabilismus. Paderborn, Schöningh, 1904. XII 204 S. 8. M 2.80.

Thomae Hemerken a **Kempis** Opera omnia. Ed. Michael Jos. *Pohl*. Vol. 3., tractatuum asceticorum pars 3: meditatio de incarnatione Chi, sermones de vita & passione Chi, cum 3 miscellaneis. Friburgi, Herder, 1904. VIII 439 + V p. hoch 12. M 3.60, geb. M 5.20—5.60.

Tondini de Quarenghi, C., *Ὁ πασχάλιος πρόλογος Θεοφίλου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ τροποποίησις τῶν πασχαλίων κανόνων* (Prologus paschalis Theophili episcopi Alexandriae et emendatio canonum paschalium). Constantinopel, Weiss, 1903. 49 p. 8.

Tournebize, P. Franz S. J., Vom Zweifel zum Glauben. Nach d. 10, Aufl. aus d. Französischen übersetzt v. S. Schiefer. Straßburg, Le Roux, 1904. 72. S. kl. 8. M 0.50.

Verax, A., Les Mensonges des Francs-Maçons et la loi de 1901 destructive des Congregations. Paris, Lethielleux. 48 p. 24.

Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. II. Reihe, Nr. 4: Das bischöfliche Rationale. Seine Entstehung und Entwicklung. Von Dr. Ludwig *Eisenhofer*. Mit 9 Abb. München, Lentner, 1904. 54 S. 8. M 1.60.

Villien, Ant., L'abbé Eusèbe Renaudot. Essai sur sa vie et sur son oeuvre liturgique. Paris, Lecoffre, 1904. XVI 288 p. 12. F. 4.—.

Violet, Paul, L'infaillibilité du pape et le Syllabus. Étude historique et théologique. Besançon-Paris, Jacquin-Lethielleux, 1904. 116 p. 8. F 2.—.

Wagner, Dr. P., Kyriale sive Ordinarium Missae cum cantu gregoriano, ex vetustissimis codd. man. cisalpinis. Graecii, Styria, 1904. X 64 S. 8. K 0.60, geb. K 1.—

— — Kyriale. Die gewöhnlichen Messgesänge nach unsern ältesten Handschriften gearbeitet u. in moderne Notation umgeschrieben. Ebd. 1904. XII 63 S. 8. karton. K 0 70.

Weber, Dr. A., Ausgeführte Katechesen über das dritte Hauptstück. Für das 5. Schuljahr. Kempten u. München, Kösel, 1904. IV 352 S. 8. K 2.88, geb. K 3.60.

Weiß, Albert Maria O. Pr., Apologie des Christentums. IV. Band: Soziale Frage u. soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre. 4. Aufl. 2 Teile. XVI + XII + 1220 S. 8. M 9.—, geb. M 12.50.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes katholisches Familienblatt. Einsiedeln, Benziger. Pr. pro Heft M 0.35 = F 0.45 = K 0.45. Jahrgang 1903—04, Nr. 22—24. Jahrgang 1904—05, Nr. 1—4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

OCT 9 1909

DUE JUL 1 1916

FEB 25 '58 H

DEC 8 '58 H

Digitized by Google

Widener Library
3 2044 105 193 445